РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 9 НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО 1995

МОСКВА *Институт философии РАН* «НАУКА»

СОДЕРЖАНИЕ

Россия в условиях стратегической нестабильности (материалы «круглого стола») Выступили: Н. Н. Моисеев, А. С. Панарин, З. М. Фаткудинов, А. В. Усов, В. Н. Подопригора, В. Л. Цымбурский, В. М. Межуев, И. Д. Бубнов, А. С. Ахиезер 3

Н. С. Мудрагей — Идеал — проблема выбора, или Воля к разуму 43

Философия и наука

Г. А. Смирнов — Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий 54

Из истории отечественной философской мысли

С. С. Хоружий — Исихазм как пространство философии 80
З. В. Смирнова — Русская мысль первой половины XIX века и проблема исторической традиции 95
И. В. Басин — Предыстория творческого пути князя С. Н. Трубецкого . . 106
С. Н. Трубецкой — О святой Софии, Премудрости Божией 120
Н. С. Плотников — С. Л. Франк о М. Хайдеггере 169

Критика и библиография

М. С. Киселева — С. А. Экштут. В поиске исторической альтернативы . . 186
Памяти Иосифа Нусимовича Бродского. **Некролог** 189
От издательства Новосибирского университета 191
Наши авторы 192

© Российская академия наук
Президиум, 1995 г.

О святой Софии, Премудрости Божией

С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Глава VII
О знании и премудрости

Мы признаем, что ни одно нечистое неправильное учение не может не смешивать положительного божественного начала с отрицательными потенциями. Мы говорим здесь не об одном язычестве, не об одном древнем или новом, атеистическом или политическом материализме, о поклонении природе плотской, душевной или духовной, но и о тех монотеистических религиях или сектах, которые, хотя и заключают много истинного, уклоняются от единого православия. Так, например, восточный монизм, отрицающий Троицу, признающий единого Бога, очевидно оскверняет свою веру, смешивая безусловную отрицательную потенцию чистого бытия (ничто как абсолютная противуположность всякого существа) с божественной ипостасью. Поэтому индийский пантеизм духа есть исключительный культ духовного естества, и буддизм [с] своим аскетическим убийством плоти и души, с своим учением об абсолютном *ничто* нирваны и стремлением погрузиться в безличную духовную основу,— все это является нам каким-то обоготворением 1-й отрицательной потенции. Но точно так же мусульманство и после-христианское жидовство суть религии отвлеченного спиритуализма, которые в своих философских системах вырождаются в спиритуалистический пантеизм: в Боге чтится здесь Его несущественность, Его отвлечен⟨ность⟩ от мира существ; вследствие этого наряду с таким отвлеченным спиритуализмом, отделяющим Бога от мира, является самый необузданный материализм плотской жизни.

Точно так же и те христианские секты, которые ложно учат о взаимоотношении божественных ипостасей Троицы, всегда смешивают с ними в известной степени их потенции, ибо созерцают Божество своевольно, будучи чувственными, увлекаясь тою или другою исторической стихиею и не освобождаясь от нее во вселенском единстве всего человечества. История ересей установила бесспорно, что каждая ересь первых веков христианства была лишь оживлением в известной местности прежних языческих верований, которые смутно возникали вновь, облекаясь в христианскую форму. Все эти ереси первых веков назывались гностическими (гнозис = знание) и отличались спекулятивным философским характером; но, как мы увидим, всякая ересь может в известном смысле называться *гностическою*, ибо в каждой личное убеждение, гордость личного *знания* истины превозносится над вселенскою церковною *мудростью*: каждая есть субъективное *отвлечение* от этой мудрости и возникает из раздора, гордости, чувственной жажды знания, забывающей смиренномудрие — эту основу православного позитивизма. Глубокомысленный гностический миф объясняет происхождение

мира зла из похоти низшего зона, Софии Пруникос [1] — «развратной мудрости», чувственно желавшей *познать* небесную, сладострастно овладеть ею; очевидно, что эта формальная и ничем не наполненная «Пруникос», это развращенное желание знания, утверждающее само себя субстанцией,— лежит в основе самого гностицизма: он возникает всецело из него; самый первый раскол на земле, отпадение прародителей, исходило от искушения этой развратной, змеиной мудрости. И если мы вникнем в корень всякого еретического движения, всякого «лжеименного знания», то найдем под этим корнем того же змия, ту же «прелесть» гордыни, своемудрия и чувственности.

Христианство восприняло в себя все истинное, что заключалось в тех языках древнего мира, которые вошли в него: ибо оно было вселенско и заключало в себе истину вечную, не только этих народов, но и всей земли и всего неба. Эти языки умерли своему язычеству, своему местному богу, своей природной стихии, ибо весь древний мир разложился: но эти языки ожили в Церкви. Если мы вглядываемся в первоначальную историю ересей, то видим, как исключительное утверждение какой-либо рациональной стихии в христианстве возбуждало противодействие остальных и как это противодействие само иногда переступало должную меру, рождая новую ересь. Многие современные писатели, отрицательно относящиеся ко христианству, пытаются самого его вывести из тех стихий, вражду которых оно впервые в себе примирило в силу своего абсолютно положительного начала: они не видят в христианстве абсолютного синтетического начала, начала вселенского синтеза и организации, и потому христианство представляется им синкретической системой вроде неоплатонизма — жалкий исторический материализм, который вполне соответствует материализму современного естествознания, признающего организм химическим продуктом разнородных веществ! Между тем все эти естественные стихии, все идеи, ставшие кумирами различных языков, заключаются потенциально уже в самом абсолютном идеале, *как потенции и идеи в Софии* в нормальном подчинении положительным началам; посему апостолы и Отцы Церкви, крестившие народы в новую, вселенскую тварь, были по отношению к Церкви *восприемниками* этих народов, воспринимая их в ту Церковь, где для всех их от века было определено место. Таким образом, до христианства каждый из этих языков поклонялся своей стихийной основе, принимая *тень* за самое *существо*. Ибо как евреи служили тени и образу небесного, не сознавая это небесное, так и языки служили теням, которых, впрочем, принимали за *души*, что особенно выяснится впоследствии. В первой главе мы говорили об особенности германского язычества, о культуре потенции личности, и указывали на его отношение к язычеству римскому, и мы еще коснемся германского гнозиса в особом приложении [2], ибо германское язычество собственно не было воспринято в Церковь, а лишь *подавлено* латинством. Долго таившись подземною струею, оно внезапно прорвало все плотины и явилось диким потоком реформации: поэтому эта германская ересь не есть простая ересь, во всем равная древним, но имеет в себе некоторое нравственное и религиозное оправдание. Как уже сказано, верховным принципом германского язычества является потенция личности; поэтому, если гнозис других языков заключался в обоготворении какого-либо естественного, стихийного начала или природы, то в германстве более, чем в каком-либо другом гнозисе, мы видим обоготворение самого гнозиса как такового; самосознание личности, ее потенция *ипостазируется*, то есть возводится в положительное абсолютное начало. Таким образом, если во всяком другом языке гнозис является непосредственным отношением человека (гностика) к своему стихийному началу, то в германстве гнозис, непосредственное отношение имеет абсолютное значение само по себе, независимо от своего предмета. Рассматриваемое таким образом, оно чисто формально есть чистое отвлечение (потенция отвлечения); но тем не менее это отвлечение возводится в субстанцию: имманентное развитие гнозиса признается сущностью мирового процесса. Самая непосредственность отношения к

абсолютному имеет здесь не формальное, но безусловное значение, и потому, если основа этого отношения возводится в субстанцию, то, понятно, ее моментами или атрибутами являются самые *термины отношения*, то есть человек и Бог — и, как ни странно может показаться такое утверждение, наш вывод будет достаточно ясно подкреплен фактами как здесь, так и в нашем «Приложении» [3]. «Непосредственное» мистическое отношение в данном случае чисто формально и отрицательно; это есть не просто «отрицание всякого посредства», но ничто иное, как ипостазирование отвлеченной человеческой личности, взятой в ней самой, и которая в этой «непосредственности» утверждает себя абсолютной; таким образом, здесь личность становится на место Церкви, гнозис на место Софии; мало того, что еще хуже, самая Церковь не только не отрицается, но обосновывается, выводится из такого ипостазированного отвлечения, точно так же, как София — из гнозиса.

Эти определения могут показаться мало понятны; поэтому мы должны попытаться глубже проникнуть в основы германского гнозиса, тем более, что такой анализ вполне совпадает с предметом нашей главы. Действительно, нам желательно здесь ясно и точно определить различие мудрости (Софии) от гнозиса, и потому нам всего важнее рассмотреть самое формальное существо, самую *потенцию* гнозиса, которая нигде не высказалась в такой чистоте, как в германстве. Мы имеем здесь целую историческую систему чистого гнозиса, последовательно развивавшуюся веками и охватившую жизнь самых культурных народов мира. Это уже не жалкие искаженные обрывки древних ересей, облик которых приходится воссоздавать кропотливыми усилиями церковных антикваров; здесь стоит мировая сила европейской мысли во всеоружии своего богатства и культуры, гнозис, вознесшийся превыше самого непобедимого Рима. Кроме того, мы не имеем здесь дело с восстанием ложного умершего призрака, являющегося из преисподней, чтобы жить жизнью живых; это не отпадение в язычество из христианства, какое мы видим в древности, *а просто предъявление прав германского языка в латинской Церкви, которое было бы совершенно законно, если бы германство силою вещей не было вовлечено в истинно языческую исключительность и отвлеченное самоутверждение.* Германство не было крещено как народ, как были крещены другие народы. Рим не признал его и отвергнул его, так что его стихия и все сокровища его духовных богатств должны еще быть восприняты Церковью, чтобы она могла примирить германство с собою и, приняв принесенные дары, возвратить их ему сторицею, избавить его стихию от царствующей в ней смерти, от яда, разлитого в ней, и того червя, который подтачивает его силы.

Рим никогда не принял и не мог принять в себя никакого *гнозиса*, тем более германского. В древних гностических сектах был ложен не гнозис как гнозис; он был ложен как «лжеименной» гнозис; греховна была София Пруникос, из коей он вытекал; так точно и в германском гнозисе греховна — она, греховен отвлеченный рационализм знания, возводимого на место Софии вселенской. А самый гнозис, взятый сам по себе, и здесь, и там есть совершенно законный элемент перед Церковью. Истинный православный гнозис существовал и в первые века Церкви; и мы знаем, как блистательно и глубоко сумел он победить *лжеименной* гностицизм, раскрыв в себе истину древней языческой философии; ибо Отцы Церкви *восприняли в Церковь* платонизм, этот классический тип *философии идеала.* Они сознали в Церкви абсолютный идеал, а в древней философии нашли то диалектическое оружие, которым они могли защищать свою истину, *раскрывая* ее против менее совершенного гностицизма. Так, например, святые Отцы Александрийской Церкви гнозису приписывали высшее положение в Церкви, чем самой вере, и видели в греческой философии, в мудрости и добродетелях древних проявление божественного Логоса. Их гностическая тенденция была даже слишком отвлеченна и вызвала со стороны Церкви справедливое сопротивление и некоторое осуждение, несмотря на все глубокое уважение, которым они пользовались. Но возьмем других Отцов и апологетов, раскроем их писания, и мы

убедимся в том, как силен был в них дух свободы Христовой и как высоко ставили они гнозис. Святой Юстин Мученик, первый философ христианин, учил, что без философии, то есть любви к мудрости, никто не может быть причастным Софии Божией и что в этом смысле каждый человек должен философствовать — любить мудрость и жить в ней (Dialogus cum Tryphone)[4]. Мало того: так как во Христе явилась, по словам апостола, полнота мудрости и знания, «которой Бог восхотел приобщить все человечество», то Юстин признает, что все истинно мудрые, «жившие по законам мудрости» и правды, «были и есть Христиане, к числу которых принадлежат Сократ, Гераклит и другие»*

Афинагор, Евсевий Кесарийский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин, Василий Великий и Иоанн Златоуст, Отцы Антиохийской Церкви и много других святых мужей — были философы, глубоко изучившие гнозис классического мира, усвоившие его истину и как бы раскрывшие его смысл, его *Логос*; все они шли по стопам Апостола Павла, проповедуя еллинам того «неведомого Бога», Которому те поклонялись, о Котором говорили их мудрецы и поэты. И сам Григорий Богослов** признает, что Божественное слово до вочеловечения Своего во Христе просвещало многих великих мужей древности; как ни мистично и таинственно такое учение, но оно ясно как для него, так и для всех любящих Бога (Orationes. 15.1, также Orationes. 31, 15, 16): ибо без Бога нет ничего истинного, нет мудрости, и потому, если Слово истины воплотилось во Христе, то и ранее того Оно глаголало мудрым, «чистым сердцем», которые и познали в Нем ложность многобожия. Весьма важно то обстоятельство, что александрийские Отцы были *предшественниками* неоплатонизма (равно как и гностики, против которых писал Плотин); многие историки древней философии совершенно упускают из виду это обстоятельство, хотя столь любят толковать об обратном влиянии неоплатонизма на христианство***.

Таким образом, Григорий и Василий исходили из александрийского христианского гнозиса, хотя и ввели его в его истинные границы. Самый неоплатонизм вошел в силу и увенчал собою здание эллинской языческой мысли лишь после того, как *христианский гностицизм* отцвел; ибо христианство должно было раскрыть эллинской философии ее смысл, сказать ей ее *слово*, ее внутренний *Логос*. Это только объясняет нам, как среди развалин древнего мира, среди всеобщего разложения, возникает столь величественное *Капище*. Но когда языческие элементы гностицизма таким образом выделились в неоплатонизм, то стало ясно, что христианство как христианство непримиримо с язычеством; тогда обнаружились и слабые стороны самой православной восточной полемики, которая заходила иногда слишком далеко в своем отвлеченном гнозисе; ибо еще не были выработаны критические приемы той вселенской логики, которые впоследствии прочно установили православную догму. Хотя идея христианства была совершенно нова и заключала в себе начало абсолютного синтеза, Отцы Восточной Церкви поступали не всегда осторожно в своем синтезе, отчего иногда и навлекают на себя упрек в эклектизме; ибо находя истину в древней философии, они немедленно обращали ее против язычества, в силу вселенскости истины; но они не всегда тщательно и критически разбирали ту систему, в которой эта истина находилась, не очищали диалектически этой вселенской истины от противоречий частных языческих систем: они строили свой храм из драгоценных, но неотесанных обломков разрушенных капищ; хотя план этого храма был совершенно нов, но они как бы предоставляли времени отшлифовать его стены, стереть с них

---

* Apologia I, 46: ἐστὶν χριστὸν πρωτότοκον τοῦ νεοῦ εἶνι εδιδώχγημεν καὶ προεμηνύσμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ανρώπωνμετέσχε[5].

** Который вместе с Василием Великим около пяти лет занимался в Афинах под руководством язычников неоплатонической философией (Ritter. VI. 81)[6].

*** Так, например, Риттер (IV j.) изложению неоплатонизма предпосылает пространное, но весьма слабое изложение *индийских* систем (!), не упоминая ничего об этом влиянии, хотя в Vi томе gewissermassen[7] и должен признать даже Оригена предшественником Плотина.

чуждые начертания. Если Августин говорит, что можно брать золото и серебро хотя бы и в языческих храмах, то святые Отцы иногда забывали переплавить и перечеканить его. В Западной Церкви, где гностические стремления не были особенно сильны, восточное увлечение встретило сильный отпор, ибо Отцы Западной Церкви видели в греческой философии источник «лжеименного гнозиса». Но, осуждая греческую языческую философию, святые Отцы признают не только права, но и обязательность свободного исследования как оружия и крепости православия против еретиков; мало того, отвлеченный догматизм объявляют первым признаком ереси *; так, блаженный Иероним, требуя уважения к Отцам Церкви, отрицает безусловность их авторитета, указывая на их частные разногласия и признавая, что у Отцов решающее значение должно иметь разумное основание и доказательство, а не внешний авторитет учителя, как мы видим это, например, у пифагорейцев (и вообще у всех гностиков иллюминатов, основывающих свои учения на своем мнимом избрании и боговдохновенности, прельщающих своих последователей обманчивой тайной — *секретом* своего учения). Так и Ириней, ересеолог древней Церкви, которому мы обязаны большею частью наших сведений о гностиках, нападая на греческую философию (с которой он, впрочем, недостаточно знаком), не отвергает исследования, хотя полагает в основу его вселенское предание мудрости церковной, смиренномудрие веры. Наконец, сам Тертуллиан, которого впоследствии ненависть к философии и презрение свободного ума человека вовлекло в ересь Монтана, был строгим критическим мыслителем, оригинальным и глубоким, часто далеко превосходившим своих философствовавших современников; его мысль действительно часто выходила за пределы современного ему умозрения, как, например, в его представлении о телесности в Боге, «которую мы находим не у философов, но в видениях пророческих» **,— глубокая идея, к которой мы не раз еще вернемся. Наконец, Августин, один из величайших мыслителей Церкви, обладавший всей наукой своего времени; в своем творении De civitate Dei этот мыслитель дает нам образец и безусловно истинный план христианской философии, план, которому последовали отчасти и мы. Он исходит из Идеи Царства Божия, вселенского Тела Божия и рассматривает осуществление этой идеи в творении, в воплощении Христа Иисуса и во всеобщем воскресении, обновлении неба и земли, торжестве Славы Господней. Он рассматривает и царство земли, то есть преходящего мира сего, пытаясь постигнуть его значение из идеала Небесного Царства; самый вопрос о *зле*, столь много его занимавший, увлекший его сначала в манихейство, а затем в некоторые крайности в учении о предопределении, разрешен здесь глубокомысленно: зло не имеет производящей причины (causa efficiens); оно имеет causam *deficientem* [10]. Это учение Августина часто смешивается с Платоновым или Лейбницевым, но оно несравненно ближе подходит к нашему, определяющему зло как отвращение твари от Творца и погружение ее в ее отрицательную потенцию: voluntatem malam non ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo fasta natura est [11]: и еще initium omnibus peccati superbiae [12] ***. Следовательно, зло не есть результат отрицательного несовершенства, как у Лейбница (хотя последний и употребляет формулу Августина: non effectio, sed defectio) [14]; и не простое впадение в природную чувственность (как у Платона), но гордое и потому своевольное погружение в основу своей природы, или, что то же, *положительное* отвращение, отпадение от Бога. Этой формулой Августина упраздняется всякое манихейство, всякое учение о совечности с Богом злой стихии, злой самой по себе природы, но вместе с тем зло от этого еще не провозглашается чисто отрицательной величиною, как в платонизме *: как и мы, Августин признает чисто отрица-

---

* Например, Иероним, Commentariorum in Isaiam Prophetam: nolunt discipulos ratione, quae docent, discultere [8].

** Habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem non apud philosophos aesti mandam, sed apud prophetas intelligendam [9].

*** De civitate Dei, XII, 6, также 7 и пр. Ntmo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est *efficiens*, sed *deficiens*, quia nec illa effectio, sed defectio [13].

тельной лишь возможность зла, его основу или потенцию, но никак не самое зло. Далее Августин сознает, что Богу как *абсолютному* Бытию небытие не должно быть внешнею противуположностью, ибо Он творит все из этого небытия, и все вещи вечно пребывают в Его премудрости. Творенье есть противуположность рождению Сына, замечает Баур (Dogmengeschichte 1, 2, Abschn. 119)[15]: если рождение совершается из природы Божества, то творение есть творчество из ничего. Как Сын, так и мир отличны от Отца, но это различие в вечно рождающемся Сыне является всецело подчиненным, исполненным абсолютным единством, между тем как в сотворенном мире оно выступает во всей своей реальности — в силу отрицательности своей основы. Мир не тожественен с Богом, как Сын: он противуположен Ему, но его основа, его «*ничто*» предполагает положительное *образующее* божественное начало; мир всецело заключается, абсолютно и вселенски, в мудрости Божией, и таким образом Сын, Слово, будучи Творцом мира, вместе с тем объединяет его через Себя с Отцом, осуществляя (изрекая) в нем вечную мудрость (sapientia), идею Царствия Божия. Богатство умозрительных идей о Троице, творении и душе, сознание Бога в истории мирового процесса и человечества, замечательная тонкость и ясность формул делает Августина не только величайшим богословом, но и вообще образцовым писателем. Несмотря на его частные заблуждения, нельзя достаточно жалеть, что христианское богословие не следовало намеченному им величавому плану.

Таким образом, во всей Церкви Христианской значение гнозиса, умозрения было весьма велико во времена Отцов Церкви, на чем мы умышленно сочли долгом особенно остановиться, ввиду некоторых застарелых предубеждений. Враги высшего гнозиса не знают не только творений святых Отцов, но не понимают и Писания: ибо где можно найти более божественный, идеальный и недосягаемый образец христианского гнозиса, чем, например, в творениях апостола Павла? Пока дух свободы жил в Церкви Божией, пока не наступили смуты, дух тирании и рабства, пока Рим не стал светскою Церковью — гнозис оставался свободным. Потом он заглох: догма христианской Церкви завершилась, эллинство исчезло точно так же, как и все древние восточные религии, пришедшие в столкновение с христианским миром. Но отношение гнозиса к Софии предчувствовалось и в древнем мире. Так, Сократ, исследуя нравственную область человеческого духа и отвратившись от языческого натурализма, от культа «немощных вещественных начал» и стихий, признал формальную кафоличность, вселенскость форм человеческого сознания: он увидал, что всякое понятие универсально по форме, точно так же, как и нравственный закон универсален по своей форме. Исходя из этого, Сократ диалектически показывал противоречия понятия с его эмпирическим содержанием, противоречие народной обычной нравственности с вселенскостью нравственного закона. Сократ *признал мудрость* и потому познал, *что он ничего не знал*; в этом видел он свою мудрость и был истинно мудр, и греки казнили его за проповедь мудрости. Мудрость его была в том, что он посредством самосознания, то есть посредством сознания природы своего ума и его начала, признал мудрость божественную. Идя по стопам своего учителя, горя той же философией, тем же *эросом* мудрости, Платон признал ее как вечную систему идей: ибо если истинное знание вселенско по своей форме, если нравственный закон — вселенски благ и красота вселенски прекрасна,— то возможно вселенское осуществление добра, правды и красоты; то есть формальная вселенскость деятельностей человеческой души есть лишь *возможная* вселенскость, ибо форма есть возможность. А эта форма необходимо предполагает реальный абсолютный идеал, идеальную вселенскую Софию — мир идей. Платон пришел к своему учению путем такой философии; но он еще не мог ясно сознать этого пути.

---

* Так, например, Баур признает это учение Августина платоническим. Ср. «Политик» Платона, 273 τούτων δὲ αὐτῶ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, το τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἡ ν μετέχον ἄταξίας πριν εἰς τον νῦν κόσμον[16] и т. д. NB NB NB NB

Поэтому из вселенскости человеческого сознанья, из того, что мы называем его возможной церковностью — он заключал не только к бессмертию, но и к вечному предсуществованию душ. Он рассматривал душу как бывшее место идей и факт познания объяснял *воспоминанием*, а не из этой формальной церковности. Но тем не менее любовь к мудрости привела его к многим положительным результатам: так, он вместе с Сократом восстал против всех нечистых нравственных учений, смешивавших благо с удовольствием, производящих право от силы, нравственный закон от человеческого соглашения или условий общежития. Во имя вселенскости нравственного добра он строго отвлек и отделил его понятие от всяких внешних, эмпирических побуждений, от всякого своекорыстия, и поставил высшею целью мудрого очищение от чувственности, смерть и освобождение от уз материи во имя жизни и воскресения в горнем мире. Ибо если вселенскость нравственного закона осуждает зло мира сего, требует полного отрешения от его благ, убивает в нас всякое земное наслаждение и ведет нас на смерть, то вместе с тем эта формальная вселенскость необходимо предполагает вселенскость *реальную*, грядущую абсолютную вселенную правды; возможная церковность предполагает Церковь действительную, вечную. И потому Платон, любя Софию и признавая вселенскость нравственного закона, не мог не верить в грядущую полноту добра, в вечное бессмертие, суд и воздаяние праведникам и грешным. Он поведал древнему миру глубокое утешение и надежду, он открыл ему, что противно этому закону добра, чтобы единая душа, любившая красоту, хотя бы и в чувственности, но истинной, доброю любовью [не] погрузилась в вечный мрак преисподней. Он прорек, что любовь окрылит, очистит и вознесет такую душу в горний рай божественного созерцания. Как для Канта, это было для него практическим постулатом — и даже более, ибо вселенскость добра была для него умозрительной истиной. Таким образом, философия возвышала Платона до пророчества, и многие места его сочинений похожи на слова христианских пророков, с тою лишь разницей, что он говорил не иудеям, а эллинам, и, обличая ложность их многобожия, раскрывал им те вселенские истины, которые уцелели и в их народном предании *. Но, конечно, он не мог, за исключением редких мгновений, даже предчувствовать истинного отношения гнозиса к Софии, ибо вне Церкви оно необходимо является отвлеченным. Пока не явился Христос, примирив в Себе Бога и человека, все небесное и земное, пока не соединил Он в Себе полноту Софии и ведения (гнозиса) и не раскрыл нам через Себя свободный вход в святилище Софии, самый вселенский идеал являлся лишь отвлеченным и всякая попытка воплотить его была необходимо лишь языческой утопией — какова была Республика Платона. Платон изображает Сократа воплощением человеческой философии, любви и мудрости, но сам признает, что мудр один только Бог. Посему до воплощения мудрости никакое примирение чувственного и человеческого с небесным было невозможно и не абсолютно [17]. Сами иудеи осуждались законом, и все, что было вселенского в человеках и природе, являлось еще абстрактным и несвободным: то был суд и закон.

Равным образом и после Христа всякий внецерковный гнозис находился в отвлеченном и несвободном отношении к вселенской Софии и, наоборот, всякий отвлеченный гнозис — был *ересью*. Отсюда понятно, что римский католицизм, отпав от единства веры, тем самым поставил свой гнозис в отвлечение от Софии, установил внешнее и формальное, схоластическое отношение его к вере. Ибо живое сознание реальной вселенскости веры утратилось, уступив место внешнему формальному католицизму Рима; органическое вселенское предание было порвано, вместо царства Духа наступило царство отвлечения.

---

* Например, предание о золотом веке, о катастрофе, разрушившей земной рай, и обусловленных ею переменах в жизни существ и их размножении. Всего замечательнее те зачатки учения о Троице, которые мы находим у Платона и которые нашли себе сильный отголосок в христианскую эпоху, например «*Филеб*», в котором Платон признает невозможным единое понятие единой идеи блага, но утверждает, что она постижима не иначе, как в 3-х идеях истины, справедливости и красоты.

Учение о Церкви и Софии в связи с заблуждениями нашего духовного иконоборства

> Образумьтесь, бессмысленные! и невежды! Когда вы станете умнее? Создавший ухо неужели не слышит, и устроивший глаз неужели не видит?
>
> Пс. 93 : 8—9

При современном омертвении Церковной жизни, при всеобщем оскудении веры ереси растут и множатся: новые нарождаются, старые и осужденные оживают и вновь подымают голову, пользуясь ослаблением православной ревности христианской мысли. Мало того, самые ереси нашего времени облечены в скрытую, а потому и гораздо более опасную форму. В прежние времена всякая новая ересь быстро выступала наружу, как во всяком здоровом и сильном организме болезненный яд выделялся и удалялся скоро, способствуя лишь раскрытию сил живого тела; этот процесс борьбы с ядом в связи с претворением его в целебную силу или окончательным удалением из организма служил спасительной прививкой, навсегда уничтожавшей возможность заразы. Если ересь и стремилась оставаться скрытой, то чуткость и энергия учащей Церкви немедленно разоблачала ее, заставляя выступать в ярком, резком антагонизме с Кафолическим Православием. И это было оттого, что отношение верующего к Преданию Церковному являлось более жизненным, оттого, что Предание жизненно чувствовалось, и его процесс бился яркою струею в сознании общества. Предание живо и теперь: оно абсолютно и вечно, как сама Истина, потому что оно имеет в себе полноту истины, жизни и мудрости церковной, которая передается в живом процессе из одного момента бытия земной Церкви — в другой. Земная Церковь заключает в себе преходящие и сменяющиеся во времени поколения людей, самое существование и мысль которых ограничены формами временного бытия. Она строится во времени, но вселенская полнота ее Предания восполняет временный недостаток сознания человеческого. Труд людской разделен по местам и по временам: у всякого народа, точно так же, как и у всякого человека, у всякой эпохи, точно так же, как и у всякого дня или часа,— своя особая работа. И до исполнения всех времен идеальная полнота будет лишь в церковном Предании: оно одно соблюдает вечное в потоке времени, ибо в нем одном есть вечное основание: все, построенное на нем, устоит, все, построенное не на нем,— рухнет, потому что не передастся в вечность. Так должен смотреть на Предание всякий православный.

Предание (то, что нам предано) не только бесконечно больше всего того, что может дать единичный человек или единичный исторический момент; оно вообще не есть какой-либо ограниченный, раз навсегда определенный дар; но оно вечно дается или *передается*, имея истинную *жизнь* своим абсолютным содержанием. Такая передача точно так же есть не только сознаваемый человеком процесс *воспоминания, учения* или *восприятия*: то, что передается, есть сама вселенская Церковь. А она передается не путем человеческим, но сама собою, то есть таинствами, Святым Духом в человеках, хотя и не без их свободного участия, охватывая и освящая всю жизнь человеческую. Церковный путь божественного Предания есть процесс мистический, вселенский, но вместе и свободный, а потому человек, хотя и бессилен пресечь поток самого Предания, все-таки может порвать свою связь с ним, оторваться от Предания или потемнить в себе его сознание. Преемство церковной жизни, преемство даров Святого Духа совершается, как сказано, не только от поколения к поколению, от человека к человеку, но и от часа к часу: каждый из нас есть орудие свободное, и нам следует блюсти в себе самих Предание и его живое преемство, чтобы сперва не утратить в себе жизненного

сознания его процесса, а затем и не оторваться от него и не пойти против него сознательно.

Предание есть великая жертва любви: это погружение вечного во временное есть жертва Агнца, преданного на заклание до начала мира. Бог предал Себя за нас. Он предал нам, Своей Церкви, Себя и Свою Истину. Потому-то Предание вселенско и не имеет никакого внешнего основания, несмотря на то, что процесс его является внешним образом в преемственном ряде исторических моментов. Дух Святый — его начало и его критерий во вселенскости церковной. Если Писание, апостолы и учение святых Отец имеют для нас авторитет, то такой авторитет исходит лишь из того, *что́* через них передается от *той Истины*, которая в них раскрывается.

Но помимо вселенского мы говорим иногда и про местные предания: эти последние часто смущали умы при спорах и междуусобицах, а иногда и давали повод и к расколам. Предание местное в противуположность вселенскому и вечному есть лишь историческое и естественное родовое предание жизни какого-либо народа. Иногда, впрочем, оно воспринимается и в Предание общечеловеческое, будучи построено на вселенском основании, потому что вселенский поток захватывает в себя всякое истинное содержание, сохраняя его в себе явно или тайно. Иногда же местное предание, не становясь вселенским, освящается им и является каноническим для данного народа или эпохи; потом оно упраздняется, хотя в свое время служило и истинной формой церковной жизни и сознания для данного народа по его природным свойствам и способностям. Ибо Церковь освящает и благословляет жизнь народов и человеков, не разрушая, а исцеляя природу. У всякого народа, у всякого человека и даже у всякого живого создания своя тайна, своя мудрость и свое органическое предание, но эта мудрость жива, полна и свободна лишь в мистическом единстве со всеединою, вселенскою мудростью и тайной божественной Софии; когда же народ или человек отвлекается от нее в своемудрии, то ничего не производит, кроме ереси и призраков лжи.

Мы не будем останавливаться на дальнейшем раскрытии учения о Церкви и Предании как основных догматов всей системы православного богословия. Это было сделано Хомяковым, великим православным мыслителем, значение и заслуги которого до сих пор еще не вполне оценены. Мы напомним лишь то в высшей степени важное явление, на которое он указывает: ереси современного христианства заключают в себе уж не искажение только отдельных догматов, нам преданных, не простое отступление от сокрытого или раскрытого смысла церковного учения, но формальное отречение от Церкви и Предания как таковых. В этом — сущность протестантизма, великой ереси Запада, начало которой мы вместе с Хомяковым видим в латинстве. Был гипостазирован и обожествлен самый принцип субъективизма, который уже во образе папы выступил против начала соборного и вселенского, утверждал себя ex sese ipso [18] выше соборной апостольской Церкви и встал на место Предания, отчего все основы христианства были потрясены. В протестантстве же самое субъективное сознание верующего вообще стало нормой предания и *основанием* Церкви, чем была обожествлена самая субъективная основа человеческой личности, ее базис или *потенция* уже не в лице папы только, а в себе самой. Реформация опротестовала не святотатственный захват церковной святыни, совершенный папою, но только единоличное владение этим захватом. В обоих случаях авторитет предания стал одинаково производным: в первом случае его обосновывали на внешнем авторитете лица папы, на *пустой абстракции апостольского авторитета*, во втором — на субъективном, непосредственном отношении личности к Богу [19].

Апостол Иоанн указал истинным критерием православия догмат богочеловечества: всякий дух, не исповедывающий Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога; но это дух антихриста (1 Ин. 4 : 3). Церковь есть Тело Христово, поэтому с богословской точки зрения мы должны обсудить, как относятся упомянутые лжеучения Запада к догмату о богочеловечестве, искажая догмат о Церкви. Мы должны посмотреть, какие изменения претерпевает от этого первый догмат.

Во многих ересях нового времени самая христология оставляется, по-видимому, совершенно без изменения, так, как она предана вселенской Церковью. Но в силу внутреннего разрыва с органическим Преданием, в силу формального протеста против *преданного* как такового, коренной догмат богочеловечества, точно так же, как все остальные с ним связанные, утрачивает всякий смысл и становится совершенно непонятным, нерациональным. И в конце концов лжеучение исторически и логически приводит либо к искажению и отрицанию основного догмата, или же само падает, осужденное его истиной.

Истина христианская познается лишь в абсолютной вселенской Церкви. Бога Отца мы можем познать лишь во Христе, Христа — в Духе, Который образует нас в Тело Христово и *воображает* Христа в нас. Если Дух в нас, то мы Тело и Церковь и Храм Христов. Отсюда видно, что Церковь есть единственное место абсолютного богопознания, истинного богопочитания. Она есть в одно и то же время и формальное, и реальное условие истинного православия, точнее, его *абсолютное основание.*

Поэтому для восстановления упавшей православной науки и философии мы должны прежде всего проникнуться Церковью, духом церковности [20]. Но, к сожалению, такое осознание вместе с оскуднением веры и жизни церковной весьма ослабло и в православном русском обществе, ибо пагубные ереси, раздиравшие все христианское человечество, не остались без влияния и на нас. Восточное христианство было сначала волею Провидения как бы совершенно отделено от европейского Запада и, замкнувшись в себе, пребывало многие века, погруженное в борьбу с дикими народами Востока и стихиями земли. Оно блюло себя от западной культуры, отравленной ересью, и крепло, тихо возрастая, углубляясь в себя в молчании и тишине, как бы благоговея перед носимой им святыней. Потом, когда молодые славянские народы возросли и окрепли во Христе, они были явлены Западу на искушение и (так!) Запад напал на них. Те из славян, которые раз навсегда отвергли католичество, были неуязвимы и для протестантства как для ереси, из него возникшей, как для более развитой и окончательной формы противуцерковного рационализма. Но тем не менее Западу дана была власть искушать восточное славянство, преграда была срублена, и вместе с культурой Запада был внесен и яд ереси. Великий немецкий теософ Франц Баадер [21] первый понял значение этого явления: славянство, Россия должна была воспринять в себя этот яд, когда достаточно окрепла, исполнилась зрелости и силы христианской. Для нее, как «народа крещенного», он был безопасен, отравив лишь отдельные части ее тела и причинив всему организму лишь временный, хотя и тяжелый недуг. Она должна была воспринять яд, чтобы, возрастая, победить его в своем развитии и, претворив его в целебную силу, исцелить ею и Запад. России подобает окрестить в себе эту языческую стихию и исцелить *в себе* рану Запада, чтобы затем, подвергшись испытанию, мощно и бестрепетно выступить на поле своего общечеловеческого действия.

Но несмотря на то, что таинственная преграда, отделявшая нас от Запада,— снята, несмотря на то, что его влияние уже два века тяготеет над нами, оно лишь в последнее время пробудило начало русского и православного самосознания. Причиной такого замедления, как и вообще всех замедлений в деле строения Церкви Божией, был грех, и грех русского общества, его рознь и косность. Богатый правящий класс, поработив народ, представлял из себя наиболее удобную почву для западной заразы. Порвав связь с народом, он быстро променял его предания на блеск западной культуры; лица, входившие в состав этого привилегированного сословия, выделились таким образом из народного организма, а потому и целительная сила его не могла на них действовать. С другой стороны, народные классы естественно замкнулись в своем староверстве, глухо противясь всякой иностранной культуре не столько из боязни яда, который отчасти и в эту область проник, сколько просто из известной доли косности и национального самомнения. К чести нашего народа следует сказать, что этот последний недостаток при врожденном смирении русского характера, его

восприимчивости и широте, оказал лишь очень незначительное сопротивление прогрессу, особливо принимая в расчет мировую широту задач России и поражающую скорость ее поступательного движения. Тем не менее мы должны отметить и недостатки всего народа, не только интеллигенции, как наиболее развращенного его класса.

Мы были осуждены пережить внутри своего отечества тот же самый разрыв и раздвоение, которое отделяло некогда нас от Европы. И это за то, что с одной стороны наша вера не была достаточно жива и крепка, чтобы победить соблазн, с другой — за то, что в нашем отношении к Европе было не одно разобщение, но и отчуждение, и некоторое упорство в нашей замкнутости. Мы очутились оторванными от своего народа и народ от своей интеллигенции, от своего правящего класса, и мы все чувствуем тяжко, мучительно этот разрыв и жаждем полноты народной жизни, без которой личная жизнь не полна, ненормальна, тревожна и несчастна; ибо каждым из нас сознательно или бессознательно *чувствуется* вселенский идеал цельности и полноты, преданный нам не только Церковью, но и органически, исторически всей жизнею народа и земли русской, собирающим и образующим началом которой был именно этот вселенский, церковный идеал. Конечно, многие его отрицают, другие не сознают; но именно его отсутствие в жизни и ее несоответствие его идеальным требованиям резко ощущается всеми. Великое *место* оставлено пустым, и целый мир кажется пустым, потому что он сам ничто перед этим *местом*, и все идеалы, кроме вселенского, призрачны. Оттого Русь в своей необъятной широте тревожится в отсутствии глубины, ищет ее, потому что перестала ее в себе чувствовать. Все члены огромного организма смещены колоссальным разрывом, ни один не занимает нормального места, и потому ни одна деятельность не нормальна и не здорова при всем богатстве здоровья и сил народных. Все в тревожном искании, все в брожении, и смута легко овладевает умами при всеобщем неудовольствии. Мы недовольны всем: жизнь наша ложная, ненастоящая, идеалы призрачны и пусты, искусство ложно и не дает истинного удовлетворения. Науки и школы у нас тоже нет. Правительство слабо, и всякое действие его возбуждает ропот, всякая мера его есть лишь полумера и паллиатив, поддерживающий, но не реформирующий действительность; да и нет у него в руках средства на такую радикальную реформу. В самоуправлении — неурядица, в хозяйстве государственном и частном — разорение. Всюду хищение, и неправда, и развратъ; семейные и общественные отношения расшатаны.

Иные взывают к государственной власти, на которую сами же ропщут и ждут от нее избавления от бедствий (как те негры, которые бьют своих собственных идолов). Но самое положение государственной власти и отношение к ней общества и земли совсем ненормально. При всей святости и крепости идеи самодержавия, реальная власть правительства слаба и действия его несостоятельны. Царя боготворят, правительственные органы глубоко непопулярны. И не только все общественные отношения, но и все нравственные и политические понятия спутаны. В отношении к самому коренному началу самодержавия наша интеллигенция распадается на два класса, одинаково неразумеющие его идеальности, святости и жизненности, одинаково видящие в нем лишь внешнюю, неорганическую силу. Одни восстают против этой силы как таковой, желают ее ограничения, как будто можно ограничить душу в теле, как будто такое ограничение есть что-либо иное, чем детский самообман! Другие боятся за эту живую силу, боятся, что ее ограничат, и на этом основании восстают против той органической самодеятельности членов народного тела, без которой они являются лишь косной массой, тормозящей нормальное отправление центральной воли. Одни дошли до безумия цареубийства, думая убить народное самодержавие; другие видят в народе лишь беспорядочный сброд, лишь уличную толпу и стесняют его живое естественное самоуправление. Они не знают, что народ всегда управляется сам органически, и что царь-самодержец есть лишь первое и основное начало этого органического народного самоуправления. Таким образом, живая духовная связь народного тела, являемая лишь в лице царя, никому не ясна, остается скрытой, борется

крепко против всех разнообразных сил и влечений, стремящихся ее разорвать. *Царь есть живой сосуд предания народной жизни*, и такое реальное воплощение предания особенно непонятно нашим рационалистам, для которых царь есть лишь воплощенный миф. Подобное положение вещей породило известное парадоксальное замечание, что русское государство существует помимо своей администрации и своего правительства, одною силою своей жизненности. И действительно, правительство вовсе бессильно и ничтожно сравнительно с этой силой жизни, образующей народ и венчающей царя. Оно неорганично: правительства, как органического правящего класса, не существует, несмотря на всю сложность его механизма. Или, вернее, такое органическое правительство временно подавлено и парализовано в своих отправлениях вследствие наступившего разрыва народа с его интеллигенцией, вследствие того недуга и расстройства, которое мы теперь переживаем.

Таковы плоды отсутствия или ослабления образующего жизненного идеала и веры в него. Но мы начинаем пробуждаться, мы начинаем признавать Церковь Христову нашим народным и вместе вселенским идеалом. Эта идея, всегда живая в народе и создавшая его, лишь недавно была высказана во всеоружии сознания великим Хомяковым, отцом русской философии и богословия. С тех пор мысль его не умирала и оказывала мощное действие на умы мыслящих русских людей. Он формулировал этот идеал в его непосредственной простоте и силе, указав на его отношение к западным началам; первый он раскрыл смысл и значение догмата о Церкви и Предании как центрального догмата и основания всего богословия, мало того — самого христианства. С тех пор раскрытый им вселенский и русский идеал *должен* быть признан всяким православным русским, несмотря на возникшие в последнее время разногласия о том, каким образом возможно вселенское осуществление этого идеала. Следует ли нам пребывать в настоящей форме церковной жизни, заботясь лишь о ее оживлении, освобождении и развитии,— или же нам потребна полная реформа всего ее иерархического строя? Это лишь вопросы христианской политики, которые можно только ставить, ожидая ответа от самой Церкви. Но во всяком случае все мы видим мировую миссию России во вселенском православии, и в нем же тот великий и живой идеал, который создал Россию и должен теперь, как всегда, возродить ее. Обе задачи внешней и внутренней политики тесно связаны между собою: всякое развитие или раскрытие наших духовных сил не может остаться без действия на другие народы, поставленные с нами в зависимость, и наоборот, всякое внешнее действие отразится внутри. Поэтому наш внутренний разрыв послужил нам на пользу, заставив нас глубже проникнуть во вселенский идеал и примирить в себе Запад с Востоком, уничтожив *в себе* тот европейский разрыв, который оторвал западное человечество от живого вселенского Предания.

Для нашего исцеления нам необходимо глубокое и жизненное проникновение в органический идеал России; тогда мы и сами исполнимся его духом. Он образует нас и через нас будет действовать своей образующей собирающей силой и на все остальные части и члены народа. Такова задача русской интеллигенции. Утратив понимание народной мудрости, мы должны снова сознать и полюбить ее и любить уже не одной непосредственной невинною первой любовью, *но любовью сознательной, искушенной и потому неразрушимой*, чтобы наш прежний грех не пропал для нас даром. Как говорит Баадер, прежний *унисон* разрушился и наступивший *диссонанс* может разрешиться лишь *в созвучьи аккорда*.

В сознательной любви к народной мудрости мы находим великое утешение и радость, потому что народ наш возлюбил самую святую вселенскую Софию и с нею мистически соединился. Поэтому велико назначение философии в России, истинной философии: то, что Россия любила в молчании и тишине, не умствуя и не проповедуя, должно быть ныне сознано и исповедано. Народ любил Софию своей жизнию, не зная вовсе никакой науки, кроме чтения Священного Писания. Он чуждался отвлеченного знания, потому что отвлеченность ума была противна его нравственному чувству и не соответствовала его идеалу цельности жизни.

Теперь, когда эта цельность и у нас нарушена, мы должны вернуться к ней сознательно, победив отвлечение.

Если все образование верхнего слоя нашего народа ложно и заражено отвлеченным рационализмом, то мы должны, победив отвлеченное знание, противупоставить ему знание истинно живое и мудрое, познав нашу мудрость, нам преданную и священную, бесконечно превосходящую всякое мудрствование и умствование. А для этого надо в нее поверить и полюбить ее, и не умом только, но волей и делом. И как бы далеко не отошел русский человек от народной мудрости, он всегда может вернуться к ней и вступить с ней в соборный союз через вселенскую мудрость Церкви. Мало того, умудрившись в Церкви, он может послужить делу России всем тем, чем он прежде грешил против нее, поборов в себе самом ее врагов, а затем он может и содействовать освобождению России от той естественной косности, которая мешает ей совершить ее вселенское дело, от того духовного крепостного права земли, которая еще доселе над ней тяготеет. Так велико призвание русской философии: это дело не одного, и не личного ума только, это дело всей Церкви учащей. Но тем не менее в настоящую минуту мы придаем русской философии, едва, впрочем, зародившейся, великое значение и предсказываем ей быстрое и могучее развитие. Если русская художественная литература при неблагоприятных нравственных условиях нашего века возникла на глазах еще ныне живущих людей и, однако, успела занять первое место в ряду литератур Европы, то русская философия при ясном сознании своего идеала должна достигнуть в скором времени еще большего просвещения и вместе с тем и придать должную цельность искусству. Ибо и оно сильно страдает от отсутствия ясного сознания, конкретной веры в живой идеал. Самая судьба русских писателей весьма знаменательно на это указывает: никто из них не достиг той высшей ступени, к которой приводит художника полное и нормальное развитие его таланта. Иные внезапно навсегда отказались от пера при полной силе дарования, жизнь других прервалась также внезапно, насильственным образом; сомнения, беспокойная тревога, неудовлетворенность и отсутствие сознания народного идеала лишало их творчество высшей цельности, повергало их в мучительное и порывистое искание идеала или же ставило их в отрицательное отношение к России, к ее идеалу, не только к ее действительности. Те, которые не бросили вовсе писать, либо впали в тенденциозность, в политическую или религиозную ересь, отравившую их творчество, либо кончили жизнь от избытка тревоги. Так пагубно отразилось разобщение с живым идеалом на русском творчестве; и то же, что мы видим здесь в сфере искусства, встречается нам и во всех областях жизни, о чем мы уже говорили: творческие силы страны парализуются, получают ложное, даже вредное направление. Потому у нас на все — великий хронический неурожай, и жизнь при всей ее скудости столь дорого и тяжело обходится. Сколько сил пропадает даром и непроизводительно, сколько благородных стремлений остаются бесплодными, сколько жизней изломано и погублено в тревожном брожении. Глубокая грусть, уныние и неверие, апатия сковывает умы. Чувствуется мучительная и раздражительная тревога, глухая и тяжелая. И много русских людей молчат и бездействуют, подавленные бесконечно пустой перспективой, необъятной широтой духовного и физического пространства России. Их не манит раздолье и разгул этой широты; она только сжимает их сердце тревожной тоской: они не знают, чем наполнить эту пустыню; приволья, веющего в ней, они не чувствуют, не дышат им полной грудью.

В философии, в любви к мудрости вселенской мы видим исход из этого недуга русской интеллигенции. Интеллигенция не должна быть бессодержательною, отвлеченной от *мудрости*, своего содержания; ибо как индивидуальный, так и народный *ум* не должен быть формальным, а его истинное содержание есть его *мудрость*. А для того, чтобы познать, надо находиться в живом общении с познаваемым, надо верить и деятельно любить; познание же наступит лишь после и никогда не будет совершенно в этом мире, хотя мы и верим в грядущее превосходство русского умозрения, православного гнозиса, христианской науки. Чтобы

встать на высоту своего призвания, интеллигенция наша прежде всего должна *просветиться*, чтобы затем *образоваться* и освободить творческие силы России. А единственным просветительным средством является нам философия, ибо как школу, так и науку нам только предстоит еще создать.

Гордо считая себя просвещенным культурным классом, наша интеллигенция представляет из себя самое полное отсутствие всякого образования. Ибо образование есть ничто иное, как организование ума, а наша интеллигенция, как сказано, совершенно дезорганизована и все ее попытки образоваться или организоваться были сделаны до сих пор на совершенно ложной почве, способствуя лишь ухудшению расстройства. Попытки эти были ложны потому, что стояли вне сферы действия образующей силы народной. Из такого состояния народной интеллигенции и объясняется тот паралич, тот сон богатых творческих сил народа: доселе он не творил с умом, то есть в полном сознании своей органической интеллигенции, и потому до вершины творчества ни в какой области не дозрел и не возвысился. И хотя процесс исцеления уже начался, однако ни народ не овладел еще своим сознанием — интеллигенцией, ни та еще не познала своей коренной родной мудрости, не развила в себе духовных сил ее и даже замыкает их действие. Как сказано, органической образованной интеллигенции, органически правящего и образующего класса нет, потому что самое наше образование ложно и наша школа не образует, а лишь дезорганизирует русскую интеллигенцию, еще более увеличивая коренной разрыв. В настоящую минуту ложный принцип формального классицизма, перенесенный с германской почвы, является у нас еще более отвлеченным и мертвенным. Наша школа не организует ума, она только *отвлекает* его, сама не зная куда, в бессодержательную пустоту отвлечения, и ничего, кроме этой формальной способности, не стремится в нем развить. Она не дает ему ни мудрости, ни даже знания, кроме чисто внешнего и мертвенного, совершенно бесполезного и улетучивающегося как дым при первом дуновении жизни. Мы проповедуем «общность» образования, но эта общность не есть истинная вселенская общность идеала — это ложный универсализм абстракций. И пустота отвлечения наполняется лишь призраками воображения, беспочвенной тревогой и вредными ложными мечтаниями. Таким образом, мы только отрываем детей от жизни и мудрости ее и, думая убить в них идеальное творчество фантазии, лишь раздражаем и развращаем молодые горячие головы, толкая их прямо в бездну нигилизма. Мы сами выходим из школы совершенно беспомощные и неприспособленные к жизни, неспособные *не только воздействовать* образующей силой на всю среду, но даже выдержать борьбу с ней. При всем том, всякая попытка создать или преобразовать русскую школу остается совершенно бесплодной, пока нет в самом обществе *истинного общего образования, пока нет русской науки*, а это *невозможно, пока нет русской философии*.

У нас есть русские ученые, известные и в Европе, но это или иностранцы по своему образованию, ничем, кроме стипендий своей родине не обязанные, или же это в большинстве случаев люди весьма неразвитые и необразованные. У нас есть специалисты, но общего образования нет. А всякое специальное образование при отсутствии общего есть явление ненормальное. Общее же образование состоит не в множестве специальностей, соединенных составленной министерством программой, а в многостороннем органическом развитии умственных и духовных сил человека, причем все познания, приобретенные человеком, образуются в одну живую систему, объединенную философским единством.

Самая программа такого образования определяется не внешними правительственными, а внутренними, но объективными философскими требованиями. Его основною чертою является истинная *идеальность*: истинно образованный человек никогда не ограничен наличным капиталом своих познаний, ибо их идеальное объединяющее начало заключает в себе образующую силу и для всякого другого возможного материала, для всех тех познаний и опытов, которые еще имеют поступить в сокровищницу его ума. Словом, общность образования есть общность не отвлечения, но идеала, и потому самому может быть дана только идеалом. А

так как немецкий идеал не может организовать русской интеллигенции, то волей-неволей приходится обратиться к идеалу русскому и полюбить его, чтобы познать. И не из этого политического расчета только следует к нему обратиться, а потому, что воистину это *вселенский* идеал, и образующая сила его велика! Самый путь к нему свободен, ибо ведет через Церковь, допуская свободное исследование своей вселенскости.

Достаточно поверхностного взгляда на историю наук, чтобы убедиться в том, что науки не только возникали из философии, но в течение всего своего роста и развития всегда сохраняли живое общение с ее образующим началом. Мало того, ученые всех стран и народов всегда сохраняли такое общение именно с философией своей земли, с конкретною сверхличною мудростью своего народа. Ибо без этого нет идеальной общности образования и самая наука теряет силу обобщения, силу объективного исторического творчества, без этого нельзя было бы и говорить о прогрессе *человечества* или о научном развитии какого-нибудь народа. Но если так, то не важно ли отречься от всех местных и народных свойств, не важно ли создать науку *вселенскую*? А с другой стороны, отрешаясь от народности, от мудрости народной, не подпадаем ли мы субъективному, бессильному умствованию или ложному универсализму отвлечения? *Вселенский идеал может* и должен быть *народным*, и потому мы не считаем гордым притязанием, если называем его своим, веруя во вселенскость Церкви, окрестившей и собравшей наш народ.

Отсюда-то и объясняется великое призвание как нашей философии, так и нашей интеллигенции, коллективного ума земли русской. Этот ум еще не образован. Он представляет из себя лишь хаос мелких и незаметных в своей разрозненности элементов, точь-в-точь как состояние ума крепко спящего человека: его представления в бесконечно большом количестве носятся и толпятся в нем призрачной толпою, и ни одно не достигает до его сознания. Но эти представления составляют и его бодрствующее сознание, когда образуются в одно живое целое; тогда они органически вяжутся друг с другом и управляют все движения человека.

Когда русская интеллигенция образуется, то исполнится творческими силами своего народа, овладеет ими. Образовавшись, она явится органическим правящим классом и получит как способность политического творчества, так и политическую мудрость, истинно христианскую и народную, от которой мы так еще далеки; тогда наступит истинно сильное и живое правительство, просвещенное и просвещающее, организованное и организующее, свободное и освобождающее. Тогда лишь начало самодержавия получит всестороннее развитие и раскрытие, тогда лишь великое самоуправление России будет свободно и полно. И вместе всякая сила и всякий член народного тела придет в свою норму и место. Тогда лишь восстановится правильное отношение между великою деятельностью и ее результатами, тогда только прекратится физическая и духовная непроизводительность земли, всеобщий неурожай и наше экономическое разорение. Ибо все творческие силы освободятся и образуются, как в идеальной области искусства и науки, так и в области реальной жизни. Такое творчество будет полно, ибо если вселенская Церковь есть действительно живой и абсолютный идеал, образующий Русь, если мудрость народная погружена в мудрость вселенскую, то самый тайник народного творчества вытекает из-под Церкви и ею чудотворно освящается. Идеал творчества (София вселенская) есть всеединая совокупность творческих первообразов или идей, и всякое истинное творчество из него вытекает и к нему возвращается. Поэтому истинное творчество по своему идеалу есть теургическое, и притом София есть абсолютный идеал, имеющий не только *направительное* значение для художника, но и *образующую* силу в *нем*. Отсюда понятно, какою великою силою будет облечено грядущее русское творчество и какую *цельность* оно должно получить. Ибо оно должно быть, во-первых, вселенско, как по началу, так и по цели: отсюда идеальность и цельность, его красота, отсюда же и его реальная сила; во-вторых, оно должно быть *народное*, объективное, как эпос, полное родовой конкретно природной силы; а в-третьих, оно должно быть лично, обладая полно-

той свободы и сознания как по отношению своего источника, так и по отношению к цели. Это будет истинно священное пресуществляющее творчество, в котором идеальная полнота человека просияет. До сих пор русский художник не мог творить из глубины народного духа и мудрости иначе, как бессознательно, и вместе не мог и в себе дать этому духу полного простора; ибо для этого следовало подняться выше народа, проникнуть в его святое святых [22].

Вот почему мы признаем необходимость философии для России: Россия должна сознать свою мудрость в мудрости вселенской; ее ум (интеллигенция) должен в эту мудрость проникнуть, и только исполненный ею, он может образоваться и творить. Тогда он будет и все познавать в этой мудрости, все постигать и связывать ею — и создаст вселенскую науку, которая не будет, однако, безнародной абстракцией, но будет общенародной и русской, ибо вселенский идеал не исключает ничего, кроме ложного самоутверждения отвлеченных начал и стихий. И наконец тогда только явится истинная и народная школа, которая будет образовывать и воспитывать ум народа, русскую интеллигенцию сообразно вселенскому идеалу. А до тех пор и в настоящее время задача всякого патриота — будить сознание этого идеала в обществе, и всякого ученого и мыслящего человека — способствовать развитию русской философии. Не все могут быть философами умозрительными, но все должны любить мудрость всей волей, умом и делом: в этом смысле *все* должны философствовать, и кто не философ, тот и не христианин, по выражению святого мученика Юстина. Вся история наша, все испытания и бедствия, которые мы пережили и переживаем, указывают нам на необходимость *умудриться*. А для образования ума народного необходимо и умозрение: ибо без школы нет такого образования, без науки нет школы, а без философии нет науки. Для философии же прежде всего необходимо самое раскрытие вселенского идеала Церкви, то есть ее вечной Софии; необходимо философское исповедание православной веры. Если она вселенски истинна, то этим она победит все другие философские исповеданья, манящие и смущающие умы православных суетной глубиной «лжеименного знания». Нужна более не критика заблуждений, а раскрытие истины, она привлечет нас *сама*, потому что она нам родная и потому что она прекраснее всего. Уразумеем то, во что верили предки наши, и узрим Храм вечной святой Софии в нашей походной скинии!

II

Велик тот путь, который открывается перед нами. В отечественном богословии понятия Софии нет вовсе. Но народ православный поклонялся и поклоняется ей доселе в живой вере своей, как мы постараемся это показать. Воистину он был мудрее своих учителей, в глазах которых София есть не более как смутный, неясный мистический образ, *какая-то загадочная икона*, изображающая *нечто среднее между Христом и Богоматерью*. Описанием этой Софии, Премудрости или Славы Божией полны псалмы и пророки, о ней проповедуют апостолы, святые и богомудрые философы всех времен и народов. Мы празднуем Софию четыре раза в год [23], воздвигли ей наши первые христианские храмы, начертаем ее изображения на иконах и панагиях, и во всем богослужении она занимает важнейшее место, или, вернее, она сама есть мистическое *место* богослужения, которое все по образам ее совершается. Как мы увидим далее, она в религиозном представлении Церкви есть вечный Храм Славы Господней, Его престол и небо; она — тайна таинств, тот неприступный свет, в котором живет Господь. В ней совершаются все таинства, все приношения и моления верных, все видения и откровения, ибо она как абсолютное *воображение* Бога есть самое начало всякого откровения и образности. Мудрость Божия есть не абстрактное понятие, не отвлечение: она есть вселенская система живых образов или идей, их вечный *иконостас*. И эти идеи не суть субъективные только призраки и сны: они истинны и объективны, это святые чудотворные и творческие *образы*, составляющие из себя вселенскую красоту, рай Славы Господней. Соединенные единым Духом Божиим, эти святые

бесплотные образы в своей полноте *воображают* Бога, образуя как бы Его духовную телесность, Его Храм или сияние Славы, Его окружающей.

Предпосылая нашему рассуждению такие общие определения, мы знаем, что они покажутся многим странными и соблазнительными. В нашем теософском сочинении мы подробно и научно их развиваем и доказываем. Теперь же нам важно выяснить их главным образом с богословной стороны, то есть указать их органическую связь со всем православным учением и, главное, с учением о богочеловечестве и Церкви. Мы посвятили несколько глав нашего сочинения [24] исследованию учения о духовной телесности; здесь же мы только стремимся выяснить его богословски, то есть доказать, как оно вытекает из учения о богочеловечестве и о Церкви. Такое богословское исследование представлялось нам полезным и даже необходимым в виду того глубокого иконоборства духа, которое внедрилось в нашем обществе и грозит вытеснить в умах верующих всякий конкретный *образ* Божий.

Пока наша мысль чуждалась отвлеченности, пока мы не искали познания и ограничивались непосредственною верою — все образа, в которых облекалась София в нашем культе, были нам непосредственно ясны. *Народ ходил в церковь*: это было много веков, все его образование, высшей ступенью которого и поселе есть странствование по церквам и монастырям, самое Писание он мог только *слушать* в Церкви по своему безграмотству. Целые полчища богомольцев оставляли дома и семьи, чтобы идти в монастыри, обители угодников божиих, и послушать учения христианского. Всю Русь они прошли насквозь, искрестили все дороги, всюду внесли дух благоговения перед святыней храма Господня. И в таком почитании церкви, храма Божия, лежало поистине великое образовательное начало, ибо в истинном христианском хождении во храм с молитвою, верою и любовью мы почерпаем всю полноту церковного образования и учения. Народ благоговел перед великой тайной Церкви (перед ее Софией), он поклонялся ей и вместе с тем живо понимал ее, хотя и не умом (который еще не был способен к отвлечению), но чувством в ее образах.

Помимо этого культа храма божия один культ Богородицы, Царицы Небесной, столь живой и высокий в России и вместе сближающийся в самых религиозных представлениях с культом Софии, заключал и заключает в себе глубокую истину, бесконечно превосходящую все отвлеченные умствования иных богословов. Итак, пока наше религиозное сознание удовлетворялось образами, и культ, и религия были нам в них ясны, конкретны, мы жили в процессе Церковной жизни как дети — без полного самосознания. Не было умствования, не было сомнений. *Образы* признавались и чтились всеми, и в глазах всех они имели чудотворную силу и действие. Им поклонялись, но это было не идолослужение, как любят выражаться иконоборцы, а богослужение в иконопочитании. Образы признавались *истинными*. Конечно, в формах этого иконопочитания было много детского, наивного, а впоследствии даже преступного, когда образы, утратив внутренний смысл, стали признаваться сущностью Церкви. Такая приверженность ко внешней стороне культа, такое смешение обряда (внешнего образа) с таинством веры есть корень русского *раскола*. Но в основании нормального иконопочитания, в основании всей мистической образности культа лежала вера в воплощение Бога, в *воплотимость божественного*, в духовную телесность, короче, в Его конкретный *Образ и Лице*. И, несомненно, в этой характерной черте народного иконопочитания сказалась величайшая конкретность и цельность сознания: *в своем нормальном иконопочитании он имел истинную полноту православного богословия*. Народ сознавал себя Церковью, и вместе с тем Церковь была для него святым *Храмом*. В конкретном образе и смысле, быть может, он и не знал умом, что он, народ, есть Тело Христово, точно так же, как он не имеет понятия и о том, что как народ он есть организм, но тем не менее своим чувством он жизненно сознает и то, и другое. И, конечно, сознание своей церковной органичности, своего приобщения организму Христову в нем всегда было сильнее. Ибо народ знал, что он — люд Божий, Ему собственный по душе и по телу, усыновленный Ему во Христе; и он

знал это глубоко и живо, в силу учения, которое он с молитвой и верой принимал в храме, в силу таинств и всего культа. Ни одно событие в его жизни — личной ли, народной ли или семейной, не проходило без непрестанного сознания этого органического брачного союза со Христом [25]. Все таинства народ понимал реально, видел в евхаристии истинное Тело и Кровь Христову и приобщался *ей* так, что единство кровообращения в церковном организме воспринималось всем народом конкретно и цельно. И не внешним только образом воспринималось, но чувствовалось непрестанно, ибо верующий непрестанно приобщается Церкви, участвуя в мистической жизни ее. Это чувство горело в каждом храме, исполненном богомольцами, в каждой лампаде, теплившейся перед иконой, и в каждом подвиге жизни христианской (во всяком движении ее, начиная с поклонов и крестного знамения). Народ верил в *образ* Божий и в его небесную красоту, любил этот образ и узнавал его в каждом человеке, и в этом было его живое и высоко нравственное учение, ибо отсюда чистота и святость любви христианской. Народ верил в рай и в адские муки: блаженство и мучение, ужас и красота представлялись ему действительно в потрясающей силе. Он не знал ни абстрактного пустого рая чистой мысли, ни пошлого ада угрызений бессовестных грешников. Его рай был полон цветов и красоты, ад — жгучего пламени, и его представление о духе было столь же цельно и конкретно. Дух был не безжизненным отвлечением, а живым бессмертным организмом сил. Но при всей конкретности это представление не было материально: православный идеал Востока подавил в своем аскетизме всякую материальную чувственность. Этот идеал святости, духовной красоты отличался именно своей сверхчувствительностью при всей своей мистической цельности и телесности. Строгость восточного подвижничества отрешила самое церковное искусство от плотской «прелести» и создало чисто умный, нравственно мистический идеал красоты. Но этот идеал не оставался отвлеченным и заоблачным; это была тайна реальная и жизненная, которую народ благоговейно и проникновенно носил в себе как «начаток новой твари» (райской телесности); он был в непрестанном и действенном сообщении с этой тайной.

При такой цельности духовной жизни ее всесторонняя органическая полнота и целокупность, ее *телесность* не могла не являться с непосредственной очевидностью. В наше время Церковь как Тело Христово, или еще более «духовная телесность», «тело духовное», есть для всякого интеллигента или величайший соблазн, нелепость, юродство, или же, наоборот, величайшее открытие. Между тем при более нормальном развитии философское сознание и разумение этих истин было бы лишь естественным переходом от образного представления веры. В настоящее время картина Страшного суда, обратившая святого Владимира и с ним всю Древнюю Русь [26], картина, перед которой поучались миллионы наших отцев и братий, возбуждает в нас лишь насмешку или даже негодование. И мы смеемся не над грубостью и наивностью рисунка, а над самой иконописью, над реальностью веры и ее воображения. Крестные ходы являются нам чуть ли не остатками язычества, и нас возмущают уродливые (по нашему) иконы, чтимые народом как чудотворные, для поклонения которым он часто странствует многие сотни верст. А между тем, то учение, которое народ в глубокой молитве выносит из их созерцания, воистину чудотворнее, мудрее и жизненнее, чем то, которое мы выносим из наших школьных катехизисов. Оно одно жизненно, потому что нет жизни без полноты чувств, и там, где есть вера во вселенскую правду, там, где ее сознание проникает всего человека, там и бесплотная жизнь духа является воистину *бессмертною*, обладающей этой небесной, райской полнотою чувств. Где вера жива, там жив и *образ* истинный, творчески ею созидаемый, а где нет образа веры — там и вера бесплодна и потому мертва, ибо нет живой веры без дел. В ком жизнь цельна и полна, кто любит жизнь, тому нет нужды доказывать эту истину: нет жизни без чувств, как нет чувства без конкретной организации, без телесности. А потому, если в нас силен идеал истинной жизни, если наша земная жизнь неполна и дробна, мучительна как болезнь, жажда и голод, то мы можем хотеть победы над *смертностью и плотью* только во имя этой *полной жизни*,

которая есть не отвлеченное расплывающееся понятие, но абсолютная, конкретная *организация-рай*.

Таково истинное представление верующего. И, конечно, действенное сознание себя членом мистического Тела Христова и сознание духовной телесности — живой организации духа, заключает в себе бесконечно большую мудрость, чем все наши отвлеченные богословские познания и умствования. Такая вера спасительна и жива; это воистину вера христианская, освящаемая таинствами и свидетельствуемая святыми; она одна сильна, и может подвигнуть верующего на дело, на чудо. Для такой веры внутренно ясен язык Писания; голос Церкви слышится ей как родной, и она не знает сомнений, потому что для нее все, как само Писание, полно живых и неложных образов.

Но когда вера и жизнь церковная оскудела, преимущественно же в высших культурных слоях общества, эти образы стерлись, поблекли, лишились чудотворной красоты и силы. Русский храм почернел и закоптился; его оставленные, обветшалые стены либо покрываются свежей штукатуркой, либо расписываются вновь на западный лад по древнему полю, грубо, безвкусно и даже кощунственно. И навстречу такому оскудению веры в обществе тайно возникло опасное и глубокое иконоборство*.

Мы уже видели, что оно возникало из маловерия общества. Ближайшей же причиной его была противународная рационалистическая культура протестантского Запада. Там понятия духа и тела исказились уже давно, достаточно вспомнить хотя бы средневековую полемику латинских богословов об евхаристии, равно как раздоры протестантов из-за того же предмета, чтобы видеть до какой степени понятия *тела* духовного и физического, *материи, плоти* и даже *мяса* там смешались. Равным образом и понятие духа, значительно рационализированное и вылущенное схоластикой, окончательно улетучилось в картезианстве и немецкой философии, превратившись в чистый абстракт. Поэтому когда наша мысль (интеллигенция) отвлекалась от своего истинного содержания или мудрости, она, естественно, заразилась тем же грехом рационализма и абстракции. Вместо конкретного Живого Бога выступило отвлечение с чисто отрицательными атрибутами и определениями; самым существенным свойством всех их было признание *абстрактности* духа, как Бога, так и души; отрицалась *существенная вообразимость* духа, его образность, его живой и божественный Образ. Это ложное представление уже в свою очередь повлекло за собою утрату живого и непосредственного разумения вверенной нам Премудрости, а также и самых существенных догматов Церкви. Поэтому не только живого развития богословских познаний мы не имели, но даже потеряли смысл догматов давно раскрытых, не говоря уже о

---

* Как ересь монофизитов, осужденная на III Вселенском соборе, ожила в еще более глубокой и скрытой форме евтихианства и заставила православное богословие еще глубже проникнуть в тайну богочеловечества на IV Вселенском соборе, так и ересь иконоборства, осужденная последним великим собором Церкви, ожила теперь в глубочайшей форме, и лишь слабость нашего православного чувства и дробность общественной мысли мешала нам доселе разоблачить и осудить ее. Между тем яд ее настолько силен, что отравляет религиозные понятия самых ревностных христиан вопреки самой их вере, внося в их души пагубное раздвоение. Мало того: зараза проникла в умы под личиной не только ложного просвещения, но и ложного благочестия. Как мы уже сказали, учение о конкретности Бога и духа заключалось в самой конкретности веры церковной, в ее таинствах и богослужении, молитвах и песнопениях, когда место догматов занимала простая живая вера, имевшая полноту тайной премудрости в Предании, и место понятий — живые образа. Но когда наступило пагубное раздвоение народа церковного, то из оскудения веры возникли два параллельных и одинаково ложных течения. Одно, указанное нами в расколе, выделило внешнюю сторону культа, его букву, образ и обряд, и смешало эту внешность с таинством веры; другое движение привлекло целый класс общества к духовному иконоборству и от него к крайнему безбожному рационализму. Мало-помало все верующие разделились на два лагеря, несмотря на то, что рознь не во всех выступила ясно, так что между полным рационализмом и расколом у нас и поныне есть православные, которые сами того не зная, склоняются либо к тому, либо к другому, заражены либо теми, либо другими предрассудками и заблуждениями. Мы не станем вдаваться здесь в подробную историю раскола, ни того нового иконоборства, о котором идет речь. Но мы рассмотрим по существу лишь это новое и вредное заблуждение в всех его опасных последствиях и выводах, во всем его влиянии на склад наших верований.

том, что мы не могли овладеть ни единой лептой из той сокровищницы Премудрости, которую мы носим доселе в нашей Церкви и ее богослужении. Неудивительно после этого, что храм святой Софии доселе в руках неверных и обращен в мечеть! Не сами ли мы, христиане Востока, способствовали его опустошению и замазали его образа?

Итак, русского богословия не было, наша мысль ограничилась пассивным восприятием и хранением чисто внешнего материала, который она восприняла в свои рамки. Это содержание стало именно материалом и только; несмотря на всю потребность в живом богословии, на сонмы ересей и лжеучений, возникающих в русском обществе и во всем христианском мире, православная мысль коснела и не дала удовлетворительного ответа ни на один запрос времени. Во всю эту критическую эпоху наше богословие пробивалось лишь схоластическими компиляциями из латинских и протестантских катехизисов и догматик, лавируя между Сциллой и Харибдой, отстаивая свою независимость на взаимной распре своих врагов. Даже те догматы, которые являются главным предметом спора, защищались по методу латинской схоластики без всякого живого смысла. Вместе с тем споры шли главным образом из-за символов, более глубокие различия игнорировались вовсе. Центральный догмат православия, учение о Церкви и о Предании, или вовсе забывалось, или же занимало незначительное и неподобающее ему место в ряду прочих глав катехизиса вместо того, чтобы залечь в основание всей системы православной догматики. Вследствие этого многие из наших богословов, воспитанные схоластикой, оставаясь православными по исповеданию, явились по складу своих понятий какими-то латинянами без папы, то есть особого рода протестантами *. Развитие догмы в смысле, например, дальнейшего раскрытия идей VII-го Вселенского собора прекратилось вовсе, самое учение об иконопочитании и связанное с ним учение об образности, конкретности Бога и духа, оставлено нашими богословами в стороне, несмотря на жгучие вопросы народного старообрядчества и рационализма интеллигенции.

Мало того, самое наше отношение к западным христианам догматически совершенно неопределенно. Греки перекрещивают латинян, мы — допускаем католических священников к совершению таинств без рукоположения наших иерархов, довольствуясь одним актом формального отречения от латинства. Единственным шагом нашей догматики до Хомякова, должным образом указавшего на центральное значение догмата о Церкви и Предании, являются нам лишь схоластические ухищрения против Filioque да злополучный спор об опресноках. Ни один частный догмат, выхваченный сам по себе из системы христианского учения, не может быть ни опознан, ни доказан разумом человека. Каждый заключается в абсолютном идеале истины, в нераздельной мудрости Церкви, и только в сознании этой мудрости может быть найден и определен. Ибо и в истории христианской догмы мы видим, что каждый новый догмат был актом церковного самосознания, вытекал не из отвлеченных умствований единичных умов, но из проникновения православной мысли в мудрость Церкви и ее Предания.

Таким образом, самый метод богословия стоял на ложной почве в своем внешнем, формальном отношении к вселенской истине церковной, самый метод нашего богословия подпал влиянию западного рационализма.

Таковы плоды нравственного расстройства христианского общества, ослабления в нас деятельной веры и любви. Самая Церковь перестала сознаваться нами конкретным Храмом, живым организмом Христа, и является нам простою суммою лиц, агрегатом верующих, соединенных каким-то внешним единомыслием исповедания. Если мы беспристрастно вникнем в религиозные понятия и представления нашего общества, то несомненно увидим, до какой степени глубоко и систематично проникли в них протестантские начала, всего более противуположные истинному православию. Ввиду этого мы считаем нужным несколько оста-

---

* Я даже уверен, что та американская община, которая недавно присоединилась к восточному православию, приняла его именно в качестве особой протестантской секты.

новиться на рассмотрении этих заблуждений относительно природы Церкви и уяснить себе их значение, ибо учение о Церкви, которая есть Тело Христово, имеет очевидное отношение к учению о духовной телесности, что еще более выяснится ниже.

Прежде всего будем искренни и спросим себя по совести, много ли есть среди нас таких, которые бы принимали в прямом смысле учение о том, что Церковь есть *Тело* или, еще более мистическое выражение,— *Жена Христова*? И много ли есть таких, которые по заповеди апостольской могут дать вопрошающим сознательный отчет в этом важнейшем учении своей веры, учении, которое заключает в себе всю тайну нашего отношения к Богу в христианстве?

Для большинства нашего культурного общества, в глазах огромного большинства даже верующих, но «просвещенных» русских людей это учение есть ничто *иное* как *метафора*, и это мнение, превращающее церковь в метафору, не есть результат сомнения, а просто ложного, неправославного воспитания, ходячих понятий индифферентного невежества. Но если Церковь — метафора или образ, если она не есть истинное Тело Христово, то и все таинства, как, например, евхаристия, крещение, суть точно так же фигуры и метафоры, имеющие лишь разве нравственное значение. Здесь-то и происходит то пагубное отождествление таинства с внешним образом или обрядом, смешение, обратную сторону которого мы видим в расколе, принимающем за таинство самый обряд. И если мы вглядимся внимательно, то найдем, что для части нашей интеллигенции различие между таинством и обрядом вовсе исчезло, для других же существует лишь на словах. Более того: самый обряд претит ложному религиозному чувству, которому он является лишь пустой и даже кощунственной церемонией.

Но если у нас мало образованных людей, для которых Церковь есть воистину Тело Христово, то еще меньше таких, которые бы согласились рассматривать церковную жизнь верующих как процесс органический. А это доказывает лишь то, что их вера в Церковь недостаточно глубока и жива, что она слишком отвлечена или что их ум слишком отвлекается от предметов веры и недостаточно о них размышляет. К тому же господствующее во всех нас скрытое иконоборство совершенно подточило понятие «духовного организма», превратило его в чистый абсурд, в логическое словесное противоречие вроде «деревянного железа» или же в пустую метафору, лишенную жизненного смысла. Дело дошло до того, что первый, кто покусится теперь изобразить таинство церковное как процесс органический, кто попытается построить философию Церкви как умозрительную физиологию божественного Тела (физику богоматери), тот рискует, наверное, прослыть еретиком в глазах мнимых ревнителей православия, смешивающих его чистоту с отвлеченной пустотой мусульманской мечети.

Конечно, такая философская задача опасна и трудна. Она законна, однако, и даже необходима в современной и грядущей православной философии, ибо только такая высшая религиозная физиология может дать нам ключ к разумению тайны жизни всех существ и вместе создать христианскую науку, христианское естествознание. Такая религиозная физика одна в силах победить материальную и безбожную физику нашего века, и не внешним образом только, а посредством внутреннего раскрытия истины, ее преизбытка. Физика эмпирическая не уничтожится, она лишь войдет и воспримется в высшую физику, которая введет ее в Церковь, окрестит ее в себе; ибо эмпирическая физика, не возвышающаяся за пределы сил материальной природы, этих «немощных стихий», мира явлений, есть еще сплошь физика языческая. Мало того, одна такая физика религиозная, философская, и вместе с тем позитивная, то есть физика, имеющая предметом своего умозрения не субъективный, а вселенский идеал жизни, может дать в себе истинное основание опытному естествознанию, которое будет руководиться уже не произвольными и фиктивными гипотезами, а положительными метафизическими основаниями, открытыми в церковной мудрости и выясненными позитивным умозрением.

Повторяем: настоящее наше исследование предназначается не естествоиспы-

тателям, но богословам. Первым наше утверждение может сначала показаться голословным, до тех пор пока они не усвоят себе истинное содержание того философского учения, которое мы называем религиозной или теософической физиологией. Для богослова же наше рассуждение может быть понятно и a priori. Признавая с одной стороны абсолютность божественного откровения, он допускает и познаваемость божественных истин, а потому идеальное единство и цельность человеческого познания должны являться ему верховным и законным стремлением человеческого разума. Православный богослов знает, что разум человека органичен по своим силам, но вселенский разум Церкви неограничен. А потому человек, в живом общении с этой абсолютной Премудростью Церкви, может освобождаться отчасти от своих личных несовершенств, имея идеальное восполнение от Церкви по данной всем нам благодати, поскольку формальная всеобщность, универсальность человеческого сознания становится здесь реальной, исполняясь мудростью. И таким образом творчеству человеческого разума нельзя указать вечной границы или предела. И если мы навсегда отделяем целую великую область человеческого знания, всю область эмпирии от области богопознания, то доказываем лишь наше неверие в истинность этого последнего. Ибо если богопознание есть истинное знание, то оно очевидно должно стать вершиною, идеальным и абсолютным основанием, альфой и омегой всех человеческих знаний. В противном случае мы, подобно позитивистам, должны ограничить область познаваемого одними явлениями, признав Бога абсолютно, совершенно непознаваемым. А такое признание, упраздняющее всякое богословие, а, следовательно, и всякую догму, есть ничто иное как лицемерная уловка замаскированного рационализма или атеизма.

Идеал абсолютной и свободной божественной вселенной — вечен. Такой идеал есть сама истина, ее полнота. Это идеал живого вселенского Храма Божия, Его вечный рай, вечная вселенная. В этом идеале Церковь, Тело Христово — *вечно*, ибо в нем оно абсолютно воображено и преобразовано. Весь грядущий мир и вся грядущая вселенная, новая земля и новые небеса, «в них же правда живет», скрываются в этом идеальном организме Софии. Поэтому идеальные законы и жизненные процессы божественного организма вечны, вселенски, истинны, совершенны. Между тем, законы физического мира преходящи и неполны, обусловливаясь отвлечением и отпадением действительности от идеала и нормы *.

Поэтому, если мы допускаем, что законы эмпирического мира могут быть познаны всеобщим образом, то мы должны признать, что такая всеобщность их познаваемости основывается лишь на их чисто формальной вселенскости, то есть, попросту, на их *отношении* к истинной, идеальной, абсолютной вселенной. А следовательно, мы должны признать и то, что этот преходящий мир, исключенный из истинно вселенского и нормального порядка, познаваем только из вечных идеальных законов природы, неполное — из полного и наоборот. Само настоящее несовершенное знание законов природы основано лишь на предположении их вселенскости, предположении чисто идеальном и метафизическом и даже нуждающемся в философской поправке. Ибо весь грех современной физики состоит в том, что она гипостазирует действительность, возводит мирское во вселенское, принимает за вселенские — простые отвлечения, за правила и законы — исключения. Итак, если мы признаем возможность познания исключений, возведенных в законы мира сего, то исходим из предположения познаваемости идеального закона (законов божественной физиологии), ибо действительность познаваема не из себя самой, не из понятий, от нее отвлеченных, а лишь из ее абсолютной идеи, и абсолютная вселенная именно и есть такая идея (ср. III главу этого соч.) [27].

Подобное учение не должно казаться богослову ни еретическим, ни даже

---

* Из такой неполноты законов мира сего, из их эмпиричности вытекает возможность исключений и чудес. То, что ненормально и сверхъестественно в этой эмпирической области, есть нормальное и вместе с тем свободное физиологическое явление высшей природы или сферы, ее проблеск в этой низшей области.

новым, ибо оно просто вытекает из жизненного разумения учения о Церкви как Теле Христовом. *Оно не есть учение еретическое*, так как апостол Павел в своих посланиях выводил всю систему христианской этики и самую жизнь, историю и спасение *рода* человеческого (а в нем и всей твари) из такой *физиологии* (развить), вечно предопределенного и воображенного воплощения Христова *.

Мало того, учение самого Писания о воплощении Сына Божия во Христе, в Церкви, и через нее — во всей грядущей вселенной, будучи понято глубоко и конкретно, прямо приводит к истинной вселенской Церкви Христовой. Так, например, Франц Баадер, величайший теософ нашего века, к концу своей жизни пришел к соборному православию, отказавшись от латинства и от протестантизма. До Хомякова, до нас, русских, он понял вселенское значение нашей Церкви и нашей миссии. И к этой идее его привлекло именно конкретное понимание вселенского идеала, философская физиология божественной организации [28].

Боязнь ереси заставила нас зарыть наш талант и не допускать покупающих и продающих пускать его в обращение. Вместо того, чтобы, подражая Отцам Церкви, стоять на высоте современной нам науки, наши богословы иногда скорее готовы принять чуть ли не дохристианскую физику, чем идти вперед. Но этим самым эмпирическая физика, совершившая столь огромные успехи, становится невольно во враждебные отношения к коснеющему богословию, которое она опередила, а с другой — лишается той истинной почвы, на которой она единственно может прочно возвести свое здание. Отвергая науку действительного мира, игнорируя и не признавая ее, мы в то же время превращаем и все чудеса церковные и самую Церковь в нечто совершенно непостижимое, иррациональное, и все это вместо того, чтобы допустить возможность живой и вместе абсолютной, реальной и вместе метафизической *организации*. Мы отчасти материалисты, ибо не видим Храма за грубым призраком мирской действительности. И мы отчасти рационалисты: ибо вне такой действительности мы видим лишь пустое отвлечение.

Учение о божественной физиологии нельзя назвать даже новым, нельзя рассматривать его, как новое приобретение или процесс в раскрытии церковной догмы. Достаточно хотя бы поверхностного знакомства с писаниями апостолов, дабы убедиться в том, что *Тело* Христово, Его Церковь не была для них пустою метафорой: оно есть для них, как и для всякого истинного христианина, абсолютно реальный организм. А следовательно, оно допускает и реальное исследование. Правда, такое исследование не может быть внешним, эмпирическим; мы не можем ни умертвить, ни вскрыть ножом этого тела, ни произвести над ним вивисекции [29]. Чтобы познать этот организм, надо самому находиться во внутреннем общении с его сознанием (что в силу формальной церковности человеческого сознания *возможно* для всех); знать, что Церковь есть абсолютный организм,— значит уже исповедывать ее. Но тем не менее внутреннее сознание этой организации и жизни не есть что-либо чисто субъективное; напротив того, оно *всегда* предполагает внешнее объективное раскрытие, если только самое это сознание не мертво. А потому можно сказать, что догмат об органичности Церкви был раскрыт раньше всех в живом православном самосознании; самая жизнь и любовь христианская были его исповеданием. Самая Церковь Нового Завета, основанная на приобщении Телу и Крови Христовой, была лишь живым раскрытием богочеловеческого организма, и первым отпадением от Церкви было отступничество Иуды, не рассудившего Тайны Христовой, недостойно приобщившегося ей и предавшего Его Плоть. Ученики, жившие Христом в полноте веры и духа любви, не могли иначе сознавать и чувствовать себя, как

---

* Апостол Павел в своих посланиях к Коринфянам, Ефесянам, Колоссянам развивает идеал *Тела* Христова, Церкви как от века предузнанного и определенного Богом *образа*, в котором Он предызбрал человека и который воплотился в Иисусе Христе. Все отношения человека должны построяться из этого абсолютного и реального идеала (развить).

Телом Христовым. Иначе они не жили бы во Христе, не творили бы чудес и сам Христос был бы для них лишь метафорой и фигурой речи *.

Итак, учение о Церкви не ново, но как бы потемнело в нашем сознании и предано равнодушному забвению, хотя самое его догматическое раскрытие дано уже во всей полноте самим апостолом в недосягаемом философском совершенстве. Оно хранится в нашем богословии лишь чисто внешним образом. Причина такого пренебрежения, полузабвения заключается в отсутствии тех основных понятий, без которых этот догмат есть действительно совсем бессмысленный «немыслимый» абсурд. Я говорю здесь о духовной телесности, о конкретности духа и Божества. Эти представления были столь сильны в Церкви христианской, они столь жизненны и сейчас во всяком верующем, что не нуждались в абстрактной догматизации: каждое слово апостольской проповеди, каждая строка Писания, каждое чудо или просто каждое дело христианское свидетельствовало об них. А между тем для многих из нас такое учение является либо грубым соблазном, либо каким-то невежественным юродством и суеверием. Наше закоренелое иконоборство принесло эти плоды: *иначе мы поняли бы, что без этих представлений нельзя мыслить Бога, ни Христа, ни Церкви, ни души с ее бессмертием, и что, наоборот, из самого признания Бога, Христа и Церкви все эти представления вытекают с безусловною необходимостью.*

III

Без представления, без *образа* нет религии. Эта истина, которую признал даже Гегель, величайший из рационалистов. Поэтому для Гегеля самая конечная ступень в развитии религии, христианство есть в сущности лишь преходящий момент самосознания «абсолютного духа». Если лекции Гегеля могли оставить в этом отношении какое-либо сомнение, то труды его школы и, главным образом, тюбингенской ветви быстро их рассеяли. Абсолютный дух сначала сознает себя в образах, которые затем уступают место чистому понятию. Как Тело Христово должно было *уничтожиться*, чтобы апостолы прониклись Его Духом, так и *конкретно — христианство, Церковь должна уничтожиться* для полноты самосознания этого Духа. До тех пор все еще есть какой-то *образ*, который застит абсолютного духа от себя самого. И усилия германской мысли от Мейстера Экгарта до Гегеля были направлены на то, чтобы разрушить этот волшебный, божественный образ. Великая историческая заслуга Гегеля заключается в том, что он первый сознал протестантство как процесс саморазложения западного христианства. По его учению христианство Запада, которое он считал абсолютным, переходит в культ чистого рационализма, в культ отвлечения, отвлеченного понятия человеческого ума, причем такой переход совершается процессом внутреннего, диалектического саморазрушения. Глубоко верное и потрясающее историческое изображение этого процесса гегельянство представило в целом ряде исторических исследований протестантизма. Мало того, в своей «Эстетике» Гегель с не меньшим гением показал, каким образом самое искусство должно погибнуть на протестантской почве, каким образом и оно должно быть принесено в жертву тому же культу отвлечения. Мы перестаем верить в реальное пресуществление, рассуждает Гегель, мы перестаем верить в абсолютную воплотимость и вообразимость Божества, абсолютное сознание которого возможно лишь в чистом отвлечении; мы выносим все иконы из нашего храма, и всякий образ, как ложный, должен уничтожиться. С этой минуты мы можем восхищаться образами, но уже не благоговеем перед ними. *Царство красоты отцвело.* Таким образом, искусство лишено творческого идеала, оно может искать его лишь в отжившей древности. Протестантское иконоборство навеки отрезало его от вечно настоящего конкретного идеала.

Великий мыслитель понимал и доказал, что искусство, точно так же, как и религия, предполагает конкретный идеал, божественно чувственный образ; так было

---

* Для гегелианцев Тюбингенской школы Христос как носитель идеи «божественности» «человеческого духа в его абсолютном самосознании» есть такая метафора. Для многих протестантов Он уже давно превратился в символ идеи человечества.

в древнем мире, так было и в начальном христианстве. А без такого идеала искусство, по словам Гегеля, должно превратиться, с одной стороны, в грубый реализм, воспроизводящий действительность *не пресуществляя* ее в идеал, то есть без творческой идеализации или *поэзии*, с другой стороны — в субъективный романтический лиризм, лишенный всякой конкретной объективности. Предсказание Гегеля сбылось и вместе с тем самая религия распалась на два соответственные течения: на грубый материальный культ обрядности и на рационалистическое иконоборство, доходящее прямо до атеизма. Наш вывод не преувеличен, таков конечный результат иконоборства, то есть отрицания конкретности, духовной телесности или, что то же, образности духа и Бога. Гегель был последователен в своем рационализме.

Абстрактное отвлеченное понятие о духе совершенно противно христианству и христианскому богословию. И если мы рассмотрим это понятие при свете основного догмата о богочеловечестве, то мы убедимся, до какой степени оно с ним не согласимо. *Во-первых*, Церковь как Тело Христово является чистой метафорой, на что уже было указано. *Во-вторых*, Церковь ветхозаветная (до воплощения Христа) остается совершенно непонятною: или Церковь не есть Тело Христово — Жена Его, как называли ее пророки, или же этой Церкви не было до воплощения. *И, наконец, в-третьих*, Церковь небесная, Церковь бесплотных духов тоже не есть Тело, организм Христов, а без создания тел, как бы материальных кирпичей,— Церкви нет.

Все эти три аргумента могут быть сведены к одному: церковь не есть Тело Христово; это — метафора. Христос не пришел во плоти, ибо если бы Он пришел, Он и пребывал бы. Воплощение — метафора, точно так же как и воскресение, вознесение и все события в жизни Христа, все таинства в жизни Церкви. Действительно, *как может бесконечный дух сойти на землю и жить с людьми*? Как может воплотиться бесплотный дух и дух абсолютный, Сам Бог, в определенном месте и теле, родившись от Девы в определенное время? На это рационалист ответит, что это безусловно непознаваемое и немыслимое чудо, а если он дорожит человеческим достоинством и законными правами своего разума, то прямо отвергнет это чудо, как абсолютно противное своим рациональным, абстрактным понятиям плоти и духа. В самом деле: если чудо воплощения есть немыслимый иррациональный абсурд, то и вся Церковь и вера христианская есть такой же немыслимый абсурд.

Положим, что такое абсолютно непознаваемое чудо, противное вечным и основным законам как разума, так и природы — допустимо; но в таком случае оно не имеет того вселенского космического значения, которое церковь ему приписывает. Как исключение, как частный партикулярный абсурд такое чудо не может иметь всеобщего значения, а иначе оно было бы познаваемо, иначе — скорее самый смертельный разрыв плоти и духа должен быть признан исключением, познаваемым лишь из высших законов, а не имеющим в себе самом ни логического, ни нравственного основания. Поэтому-то те рационалисты, которые признают нелепость, иррациональность чуда богочеловечества, стоят лишь на полпути к его полному отрицанию.

Воплотиться может лишь нечто воображающееся или вообразимое. Но мы в нашем иконоборстве безусловно отрицаем образность духа, а тем более образ или лицо абсолютного духа — Бога. Глубокое духовное иконоборство признает Его невообразимым не только греховному воображению и чувствам человека, но абсолютно, по существу. Для такого иконоборства тайна воплощения есть абсурд. Но, не разумея Бога, оно не знает и человека. Как может человек быть *образом* Божиим, душою живой из плоти и духа? Это объясняют нам Иезекииль и Иоанн, которые видели Славу Божию и на престоле Всевышняго созерцали Образ Его как лице человеческое; ибо прежде создания мира Бог в Иисусе благословил это лице и этот образ и предызбрал нас быть соучастниками славы Его (см.: Рим. 8 : 29)*.

Писание объясняет нам это, но не те рационалисты, которые мыслят «образ»

---

* «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобным (одноформенным — conformis) Образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями».

Божий как некоторое отвлеченное свойство духа, хотя не дух человека, а *цельный*, живой и предназначенный к бессмертию *человек* был создан по этому образу, ибо в раю дух не только заключался, но истинно воплощался и воображался в своем теле как идея в художественном произведении. Так и Христос воплотился истинно, хотя тайна Его воплощения и не была явлена во славе; Он истинно воплотился, и в Себе, в своем конкретном божественном *Лице* ипостасно и абсолютно соединил дух и тело человека, временно разлученные смертью. Он исцелил человека, ибо Он — Образ Отца, в Лице которого Отец до создания мира избрал и возлюбил человека. Посему-то Иисус и в воплощении и после вознесения пребывал неизмененным на престоле Славы — *не изменив Своего Лица*; точно так же, как и нам, причастникам Славы, заповедано и на земле — жить на небесах, в чем все заповеди веры, надежды и любви.

Не понимая воплощения и вочеловечения, рационалист и вообще не может постичь никакого действия Бога на мир — ни творения, ни провидения, ни всеведения. Мало того, *всякое воздействие между духом вообще и материей для него совершенно необъяснимо.* Еще картезианцы объясняли такое воздействие непрестанным чудом, совершенно иррациональным и противным как природе «протяженной вещи» (материи), так и природе «мыслящей вещи» (духа) или же, чтобы избавиться от столь позорной нелепицы, они примыкали к пантеизму Спинозы, объявившему дух и тело простыми атрибутами абсолютной «субстанции», которая, в сущности, лишь гипостазировала в себе абсурд картезианского противоречия. В самом деле: как может чистый абстрактный дух, чистая безóбразная мысль *воспринимать* или *воспроизводить* что-либо чувственное, действовать на вещество и воспринимать его действие. Такой переход, такое действие является рационалисту непостижимой вечной тайной. Эта нелепость, в которую он погружен, которой он дышит, потому что эта нелепость есть тайна самой жизни. Каким образом духовное представление поднимает и движет материальную массу тела и каким образом колебание неосязаемых атомов превращается в осязаемый мир — вот роковые вопросы для ложного умствования нашего времени, на которые живой ум и *воображение* человека дает всегда непосредственно живой и мудрый ответ.

Остается одно: или признать *вселенскость* этого чуда духовно чувственной силы (воображения)* или же отвергнуть его вовсе, а из подобного отрицания вытекают обе крайности англо-французского объективизма [и] немецкого рационалистического субъективного идеализма. В самом деле: если мы не хотим по примеру картезианцев признать бессмыслицу всеобщего, но вечно партикулярного чуда, эту дробь, превосходящую всякое возможное целое, то мы должны либо сводить все на абстрактное отвлечение духа, либо на абстрактный хаос материи. Но несмотря на такую ложь, мы не будем в силах обмануть себя настолько, чтобы признать тайну жизни разоблаченною, ибо ни материалист, ни идеалист не объяснят нам самого элементарного ее чувства или ощущения. Рационалист не скажет нам, каким образом абстрактный, бестелесный и бесчувственный дух, чистая мысль может возбудить в себе простейшее телесное чувство осязания или зрения. Первое конкретное самоопределение такого духа есть уже непонятный скачок, подтасовка чувственных, хотя бы и весьма общих представлений в область «чистого» понятия, а создание этим духом чувственного мира будет тем «отпадением себя от себя самого», тем безрассудным сальтемортале, на котором Гегель сломал себе шею. Точно так же и материалист не объяснит нам ни малейшего ощущения из своего фиктивного хаоса фиктивных атомов. Он не раскроет нам

---

* Шеллинг в своей System des transzendentalen Idealismus также признает воображение центральною коренною силой духа: но тем не менее, как самое понятие духа у него совершенно отвлеченное и рационалистическое, так и самая природа воображения понята им совершенно ложно: Шеллинг не понял вселенски сложной конкретной природы этой силы и точно так же, как и все рационалисты, гипостазировал акт или процесс, не видя той реальности, того существа, которое в нем действует: ибо действующее и притом абсолютно действующее существо — абсолютно конкретно. А гипостазированный акт есть чистая абстракция. Потому-то Гегель вышел прямым путем из идеализма Шеллинга.

того чуда, посредством которого холодное беззвучное темное движение, как движение его неосязаемых нечувственных точек, может родить сознание и чувственный мир света, тепла и звука.

В обеих этих крайностях вполне естественно теряется истинное понимание как материи, так и духа. Первая превращается в какое-то отвлечение чистого объекта без субъекта, в какую-то внешнюю (неизвестно чему) силу, неосязаемые и совершенно непознаваемую, которая неизвестно как и почему проявляется в пыльном вихре безжизненных атомов. Второй точно так же расплывается в мертвое отвлечение чистой субъективности, в которой нет и места для самосознания, для чего-либо конкретного, личного. Этот «абсолютный дух» в сущности совершенно безличен, бессознателен и бессодержателен; эта абсолютная, бессознательная субъективность, в сущности, ничем не отличается от «непознаваемой объективности» материалистов. Если абстрактный дух представляется рационалистам «отвлечением отвлечения», «чистой мыслью, себя мыслящей», чистым отвлеченным понятием, то материалистам он является просто той *пустотой*, в которой движутся и взаимоотносятся их атомы. Если некоторым из рациональных метафизиков «абсолютное» представляется отвлеченной *волей*, утверждающей лишь себя самое, то некоторые материалисты признают просто за силу то, что являлось первым (субъективно) как воля. Между этими двумя полюсами одного и того же отвлечения распределены все западные философские системы. Их основное заблуждение отравляет не только научную теоретическую деятельность современного человечества, но оказало, быть может, еще более пагубное воздействие и на религиозные его представления. Сущность же этого заблуждения состоит именно в отрицании христианства — вообразимости и воплотимости Бога и духа. А потому не мудрено, что оно подрывает и все остальные религиозные христианские понятия [30].

Спросим себя, например, не сливается ли Бог и душа в абстрактном понятии духа? Какое *представление* соответствует этому *понятию*, кроме бесконечной пустоты? Отсюда-то пантеистические представления вкрадываются незаметно и окрашивают все наши религиозные понятия. Весь духовный мир превращается в мертвую отвлеченность; небесная *Церковь*, как сказано,— вовсе упраздняется. Самые наши рассуждения о Троице, о рождении Сына, об исхождении Святого Духа при нашем отвлеченном понятии *духа* не имеют совершенно никакого основания. Какая разница между «исхождением» и «рождением», кроме непонятных при такой абстракции слов, кроме каких-то *метафор*? Ибо и рождение, и исхождение, и Сын, и Отец — суть образы, безусловно не подходящие для того, кто абсолютно отрицает всякую возможность изображения или воображения. Рождение, Отец, Сын, Свет, Слово, Слава, сияние и прочее — все это в высшей степени конкретные и чувственные представления, которые абсолютно ложны в применении к чему-либо, находящемуся в абстрактной противоположности всему образному и конкретному. Как же в абстрактном и бесконечном духе различать три *Лица*, три абсолютно конкретных образа, как созерцать блаженным их Славу, высшую степень их *Красоты*? Умствующие богословы, чтобы выйти из затруднения, выдвигают вместо трех живых *Лиц* три какие-либо отвлеченные качества или силы, три какие-либо абстрактных понятия. Воистину Андрей Рублев, начертавший чудотворную икону Святой Троицы (хранимую в Сергиевской лавре), был мудрее их. Мало того, всякий суздальский богомаз, изображающий Троицу, всякий мужик, с верою зажигающий свечу перед Ее иконой,— ближе к истине, чем эти богословы. Ибо в Божестве верующий признает абсолютную красоту (Слава, Шехина, докса) [31] и конкретность не только не меньшую, чем в земных образах, но бесконечно полнейшую и превосходнейшую.

В Божестве — святая и *чудотворная* красота, не исключающая, но исцеляющая красоту земной чувственности. Божество окружено сиянием, небом неприступного Света и Славы. А мы ничего не хотим знать о Славе, о небе Божества, о небесном Иерусалиме, красоту которого созерцали пророки и который имеет сойти на землю. Где есть абсолютная истина и вечная любовь, там есть

и красота. Ибо любовь в экстазе выходит из себя и творит красоту. Такое выхождение из себя есть *раскрытие*, откровение, явление и вместе *творчество*; оно абсолютно объективно как сама истина, вечно и свободно как сама любовь. Это творческое самосозерцание Божества, радость и торжество Его вечной Славы есть Его храм и престол, Его небо. Это Его София, Его вечное объективное воображение, которое Ему существенно.

Таково живое понятие о блаженстве, о вечной жизни: она есть не отвлечение чистой мысли, но абсолютно конкретная организация. Допустим, что *абстрактный* дух сохраняет неизвестно почему и как свою индивидуальность, что он не сливается с Божеством; в чем, спрашивается, заключается жизнь и блаженство такого духа? В «созерцании»? Но всякое созерцание чувственно и конкретно. В мышлении? В таком случае, нет уже красоты, да и вряд ли есть даже какое-либо наслаждение. Чистое познание одной абстрактной мысли, слепое, глухое, безвкусное и бесчувственное может казаться привлекательным иному математику или мыслителю лишь теперь, как сознание духовной силы отвлечения, нашей вечной силы, свободной от грубой плоти. Но это лишь чисто формальное и совершенно бессодержательное удовольствие ощущаемо нами лишь par contraste, в виду усилий, затраченных на акт отвлечения и победы над всеми препятствиями. Либо же это удовольствие скрытым образом вытекает из какого-либо конкретного, идеального начала, которое просвечивает сквозь пустоту отвлечения. Это всего чаще случается, потому что такой абсолютно чистой мысли без воображения — нет и не может быть, ибо нет мысли беспредметной. Где есть мысль — там есть объект, есть воображение. Абстрактный дух должен, следовательно, утрачивать всякое самосознание, точно так же, как и всякую *память*, состоящую лишь из конкретных представлений.

Но, скажут нам, жизнь такого духа есть лишь «вечный миг любви», вечный миг блаженного чувства! Мы уже высказались в другом месте о том, как мы понимаем *время* и *жизнь* (глава VI) [32]. Миг не есть жизнь, миг застывший есть конец жизни, ее прекращение, окаменение, оцепенение. Застывший миг не может быть *вечным* чувством, ибо такой миг есть нечто в высшей степени отвлеченное и однообразное; это не абсолютное приобретение, а полная утрата. Всякое личное сознание не только притупляется, но необходимо теряется в нем: блаженство перестает быть блаженством, мука — мукой, и все границы разрушаются, все мгновенно расплывается в нуль. Как бы ни был гармоничен единый аккорд, он не музыкален, и даже собственно гармония его при всей своей правильности бесконечно скудна и ничтожна, если он — один; она неявна, не раскрыта в нем. Далее, этот аккорд необходимо должен исключить из себя целую бесконечность звуков, ибо если возьмем все звуки разом, то получим хаос, а не аккорд. Вечное чувство, вечная радость не мгновенна, вечность не безвременна, но сверхвременна и отделяется от мгновения такою же бездною, как наше отвлеченное понятие духа от Духа всереального Божественного. Наконец, если бы мы даже допустили мысль бесчувственного образа, то все-таки мы никак не можем допустить чувства некоторого телесного аффекта: абстрактный дух не может чувствовать, ибо нет чувства без *тела*: ubi sensus ibi corpus*. Матѐриалисты нам это уступят, хотя мы разумеем здесь нечто совершенно нематериальное. Всякий добросовестный физиолог задумывался над этой истиной, для признания которой достаточно, впрочем, одного самонаблюдения.

Физиолог признает мозг и нервы необходимым условием всякого чувства, исследует экспериментально соотношения между этими двумя порядками явлений; он исследует также то явление, которое психологи называют «разливом эмоций»: сильное чувство никогда не остается одно, волна его возбуждения охватывает всю нервную систему человека, стремясь разлиться и охватить все его сознание и отразиться во всем его теле. Чувство стремится выразиться и высказаться — такова духовная сторона этого факта. Невыраженное, скрытое чувство либо совсем подавляется (подавляя разлив, мы можем подавить самую эмоцию),

---

* Где чувство — там тело.

либо же мучительно стремится к такому раскрытию и, наконец усиливаясь, прорывается внезапно как молния.

Конечно, есть бесконечное число ступеней такого выражения или воплощения чувства, начиная от усиленного биения сердца, легких органических ощущений, смутных представлений воображения и доходя до слова, до действия, до творчества. Если мы вникнем в глубь нашей душевной жизни, мы ясно увидим, что то, что мы называем *чувством*, совершенно не существует, если оно не *воображается* или не воплощается; *воплощение же есть высшая степень воображения*. Если у чувства отнять это, то остается совершенно бездушное, бесконечно экспансивное стремление или безграничная сила, вечно стремящаяся выйти наружу. Такое стремление было бы вечно бесплодно: как бы бесконечно эта сила не распространялась — она не могла бы ни выйти из себя, ни войти в себя, ни сознать себя, мало того — такое стремление было бы адски мучительно, если бы оно не было совершенно слепо и бессознательно. Итак, вообразимость, а через нее и воплотимость есть основное свойство конкретной живой духовной природы. Это мы считаем безусловно доказанным и достоверным как относительно человека, так и относительно Бога. Теперь же мы позволим себе предложить несколько замечаний относительно природы человеческой души, замечаний, кажущихся нам наиболее достоверными и логически вытекающими из признанных нами начал.

Основа всякого чувства есть простое первичное самочувствие, которое, в свою очередь, есть лишь первичная *рефлексия* нашей жизненной силы, ее обращения на самое себя. Без такой рефлексии не было бы органической индивидуальной закругленности, законченного организма в себе. Эта рефлексия во всякой твари непременно предполагает некоторый конкретный *предел* силы, некоторую *предметность* силы. Если бы не было такой предметности, то не было бы и самочувствия. А тело именно есть такая предметность силы. Чистый субъект без объекта был бы бессознателен; чувство бессознательное, то есть такое, которого я не чувствую, не есть чувство. Всякое чувство есть явление и постольку оно всегда объективно; чувства абсолютно внутреннего, абсолютно субъективного нет, хотя самые явления чувства могут делиться на внешние и внутренние*.

Самая сила не может действовать, не определяясь, не полагая себе границы, ибо иначе она беспредельна, безразлична и не имеет точки приложения. А потому и дух, если только он есть действующая, мыслящая, чувствующая сила,— обладает существенно органической предметностью или телом объективным, хотя и нематериальным.

В IV главе [33] моего сочинения я уже указывал на то, что протяжение тел в пространстве есть лишь результат и явление взаимоотношения силы. Мы видели, что материя есть вообще явление силы или, как мы выражались, *являемая граница сил*. Тому, что объективно есть материя с ее качествами и свойствами,— соответствует субъективно комплект наших чувств: каждое чувство, возбуждаемое какою-либо внешней причиной или силой, есть самодеятельная реакция внутренней силы на силу внешнюю: и непроницаемая граница моей чувствующей силы, обусловливающая как мою индивидуальность, так и всякое возможное чувствование или взаимоотношение ко всем другим силам,— есть тело. Эта граница не должна быть чем-либо отрицательным, а, наоборот, положительным конкретным определением (πέρας Платона, сигнатура алхимиков) [34], живым *явлением* существа себе самому и вселенной других существ. Тело не должно было быть внешней границей силы человеческой, но *реальной предметностью* ее, ее существенным *образом* или реальным воображением. Настоящее материальное тело человека не есть в абсолютном смысле ни непроницаемая граница его силы, ни реальная предметность его живой чувствующей силы. Тем не менее оно есть отчасти и то и другое: с одной стороны, как материальная

---

* Когда мы говорим, что нет абсолютно бессознательного чувства, что всякое чувство нами сознается, мы не хотим сказать, чтобы чувство допускало отвлеченное рассудочное понимание или сознание. Наоборот, можно сказать, что нет чувств рациональных. Но всякое чувство — чувствуется и постольку сознается.

масса оно ограничивает и отграничивает силу человеческую от других внешних сил, с другой — как организм — оно есть ее воображение или воплощение. Мое тело есть *орган всех* моих чувств и желаний. Но поскольку мое тело не удовлетворяет этому двоякому условию, поскольку оно проницаемо, бренно, мертвенно и косно,— мы должны признать для духа другое, истинное, ему самому существенное тело, если только мы признаем вообще дух и его бессмертие. Человек был предназначен ко владению надо всей природой; он был призван всю ее пресуществить в свое райское тело, расширяя мало-помалу границу своего владычества. Теперь же от его прежних владений ему оставлен в мире лишь нищенский надел в виде его собственной плоти. Мало того: самая его плоть, чтобы стать прежним духовным телом жизни, должна пресуществиться в божественно-райское существо, в духовную телесность. Христианская вера учит нас, что грешный дух человека, ослабленный грехом, не в силах совершить такого действия, что сама душа его должна прежде войти в рай, исцелиться в нем, дабы потом воскреснуть, предварительно умерев плотью греха своего. Но самая возможность для духа разлучиться с плотью предполагает, что человек имеет помимо этого материального тела другое, существенное и неотделимое от него. Без этого бы и самое бессмертие было бы совершенно немыслимо, что мы все время доказывали: это духовное тело есть вечно непроницаемая граница или крепость духа и вместе его *реальная предметность, образ и орган.*

Мы не входим здесь в психологические подробности и настаиваем только на этих двух определениях, или, вернее, на отрицательной и положительной стороне одного и того же определения: такое тело есть *существенная* предметность, конкретный образ (воображение) духа, его *лице. В этой предметности, объективной являемости своего образа* дух выходит из себя, и в ней же он в себя углубляется, сознает себя. Это духовное тело может быть поэтому *славою*, творческой красотою, сиянием, окружающим блаженный дух; и вместе с тем оно может быть, как его непроницаемая крепость и граница, *темницею* злого духа. (Некоторые писатели, признающие библейское различие между душой и духом, правильно признают первую телом второго; мы не делали этого до сих пор лишь в виду полного отсутствия у нас всяких религиозно-психологических познаний, в виду того, что наше представление о душе точно так же абстрактно, как и наше понятие о духе.)*

Сообразно этому учению грех есть ничто иное как дезорганизация состава человека (*дислокация*, как выражается Баадер): его дух отвлекается и от Бога, и от плоти. Душа, вместо того, чтобы воображать в себе духа, а в нем Бога, предается плотским страстям и, наконец, самая плоть освобождается от ее власти. Наступивший грех и последовавшая за ним смерть были упразднены лишь Христом, убившим их Своею смертью: по словам Дамаскина, Он ипостасно соединил в Своем лице душу и тело человека (причем, самая душа была исцелена) и вознес в рай *нового* исцеленного Адама. Этот Адам есть дух животворящий. Он есть истинный, хотя и небесный человек. Он обладает телом, но это тело есть не знак Его рабства, не позор, а слава Его, ибо слава воскресения поглотила и пресуществила плоть, и это тело вселенское, небесное, всесильное прославлено тою же Славою, которою Сын Божий был прославлен у Отца до создания мира. Оттого-то Он пребыл неизменным и в воплощении, и в смерти, и в воскресении,

* См. замечательную книгу Делича System der biblischen Psychologie[35], где почтенный ученый доказывает это учение как библейское. Обыкновенно мы называем дух и душу — душой, как одно целое, потому что душа есть умственный образ духа, его предметное воображение. Так точно народ называет *душой* целого человека. Если душа есть тело духа, то плоть есть тело души. По учению Писания тело грядущего воскресения, тело истинно-вседуховное, то есть дух, пресуществляет самое душевное плотское тело в душу живую. Дух бесплотен, но не бестелесен, то есть не бездушен, душа же может умереть для плоти, разлучиться с нею. Она может и должна жить в духе, если только этот дух имеет органическую связь с божественным духом; через это он делается причастником самой райской телесности этого Духа, Его славы, Его небесного Тела, которое в преизбытке восполняет в нем временное отсутствие плоти. И напротив того, дух разобщенный с этим райским источником, дух замкнутый и отвлеченно утверждающий себя в своей непроницаемой границе — предоставлен адской жгучей *жажде плоти*, ужасу своего бесплотного греховного воображения, магическая сила которого освобождена как от оков материи, так и от контроля духовного ума.

хотя человеческое тело Его изменилось. Оттого вся тайна искупления состоит в пресуществлении человеческого естества в райское путем крестным.

Итак, есть рай вечный и живой, есть вечная Слава, которая сильнее плоти человеческой и в которой существенно и вселенски воображается Господь, Слава бесплотная, но не бестелесная. Как полнота и совершенство Сына Божия, так и полнота грядущего воскресения и пресуществления мира в Тело Божие основывается именно на конкретной всесильности Бога, на Его духовной *телесности* или *воображении*. Словом, вся Церковь и все грядущее небо утверждается на этом вечном небе, на вечном и вселенском Храме Софии, Славы Божией.

Такое учение не есть материализм. Если откинуть эту всесовершенную райскую конкретность и полноту, то от христианства не останется ничего, кроме пустого и бессодержательного отвлечения. Писание превратится в нравственную басню, видения пророков — в пеструю восточную ткань. Ибо все Писание конкретно, всякий писавший либо зрел, либо слышал Славу Божию, воспринимал ее объективно, чувственно, хотя и духовно. Так точно и в самом раю, в совершенном и свободном общении со всем духовным миром, каждая духовная индивидуальность должна обладать райскою красотою, вселенской объективностью и конкретностью, чтобы быть для других как для себя, чтобы являться так же, как она есть, в такой же безусловной и свободной полноте; всякое чувство, всякое отношение духа должно быть столь же конкретно, столь же абсолютно объективно для всего мира духов.

Бог как и всякий дух обладает организацией, телесностью нематериальной и сверхчувственной, хотя и не бесчувственной. Когда Писание приписывает Богу руки, ноги, сердце, главу, уши и нос, когда оно изображает Его сидящим на Херувимах Славы, шествующим на крыльях ветра, то оно разумеет не материальные, плотские вещи. Но когда мы утверждаем, что это одни только образы, то обыкновенно впадаем в глубокое заблуждение, если разумеем, что это ложные, пустые и несущественные образы. Если Бог абсолютно по существу бесчувственен и не чувственен, то Он и не вообразим, а тогда всякая религия — ложь, и все Писание ложно, ибо оно есть совокупность откровенных образов. Сверхчувственность, сверхприродность не есть бесчувственность и бесприродность. Бог вообразим не плотскому уму и чувствам, но Сам Себе. Он абсолютно конкретен, имея в Себе райскую полноту жизни, вселенскую полноту чувств. И под духовным Телом Божества, под всеми теми чувственными органами, которые Ему приписывает Писание, следует разуметь конкретную организацию Его *Сил*, образующих Его Славу. Ибо тело, как сказано, есть ничто иное, как конкретная предметность силы.

А потому мы должны признать райскую духовную телесность бесконечно превосходнейшую всякой материальной и вещественной. Ибо плоть, проницаемая духом, не проницает духа, и дух непроницаем, не доступен чувствам плотским. Так точно и Бог, проницая всех сотворенных духов, Сам является им непроницаемым, непостижимым и недоступным, облеченный силами, бесконечно превосходящими все духовное небо. Бог живет в неприступном свете, и гнев Его есть огонь поядающий. Человек не может вынести и отблеска Славы Его — самые избранники Божии, которым является Господь, созерцали Славу Его не иначе как сквозь покров. Лишь Сын видит Лице Отца Своего; лишь те узрят Его, кому Сын благоволит открыть в Себе и через Себя, те, в ком Сын будет жить, кто будет одно с Сыном. Таким образом, мы не смешиваем духовного с плотским: наоборот, мы особенно настаиваем на том, чтобы грубые ощущения плоти не принимали за чувства неземные. Но это не мешает нам признавать, что *есть* духовная чувственность и телесность, сильнейшая и превосходнейшая материальной чувственности, и что Сам Бог обладает вселенскою полнотою сил и чувств.

Поэтому Тертуллиан (Adversus Hermogenem) пишет: «Habuit Deus materiam Longe digniorem et idoniorem non apud Philosophos aesti mandam, sed apud prophetas intelligendam» [36]. Эта телесность и чувственность совершенно недоступна плоти и раскрывается лишь духу, умершему для плоти, освободившемуся при помощи Божественного Духа от всех *границ* своей индивидуальной природы (освободившемуся, хотя и утратившему эту природу; напротив, освобождаясь от себя, мы приобретаем

себя и овладеваем собою). Такое раскрытие высшего — низшему есть всегда свободное откровение и постольку — чудо. Мы допускаем, конечно, возможность глубоких чувств, духовных движений или волнений и в мире сем в человеке еще несовершенном, а только *строящемся*, совершенствующемся. Но полная свобода таких движений еще связана его плотью; эти духовные волнения в живом человеке всегда вызывают душевные, и, если они сильны, то разливаются во всем существе его, потрясая его до мозга костей. Иногда они встречают сопротивление, поглощаются низшею чувственностью. Но все-таки в приближении какой-либо высшей духовной или нравственной силы каждый из нас может испытать в себе «играние» того духовного внутреннего человека, которого все мы носим в себе. Повторяем, различение между духовным и душевным в области нашей внутренней жизни чрезвычайно трудно и доступно лишь совершенно чистому уму.

Для самых святых нет сильнее искушения, чем обманчивая прелесть *Майи*, ложно-духовной чувственности, под которой скрывается лишь глубокое духовное сладострастие и пучина гордости. Мы указываем здесь на ту мрачную область ложного чувственного мистицизма, из которого возникло столько ересей и лжеучений, столько ложных культов и религий. Вспомним хотя бы о тех сектах, имеющих свой корень еще в религиях Древнего Востока, которые под видом культа духовной чувственности и возбуждения в себе райского экстаза доходили до оргиастического убийственного неистовства, до самой глубокой мерзости разврата. Сколько истерических галлюцинантов, нервных и развращенных святош и ханжей ищут в религии и молитве какого-то чувственного возбуждения и мнимого восторга, стремятся возбудить в себе те ощущения, которые являются лишь отражением высших духовных процессов, и в таком вторичном чувственном отражении признают сущность отношения человека к Богу, сущность религии и молитвы.

Сюда относится всякая сентиментальность в области религии, всякое самоуслаждение чувства, которое неизбежно влечет к самомнению, к гордости, и само в себе есть вид тонкого духовного сладострастия. Бывают блаженные минуты в жизни каждого верующего, когда он в горячей молитве чувствует умиление и благодать божественного благословения в своем общении с Творцом. Но если мы в религии и в молитве будем искать лишь этого сладострастного чувства, и если мы будем стараться искусственно возбуждать в себе такое чувство, принимать за благодать то, что есть лишь сознание или чувство данной благодати, то легко может случиться, что, не имея никакой благодати, мы будем иметь и умиление, и даже чувство восторга. Такое настроение влечет к гордости и ослеплению, часто сопровождающимся ложным смирением. Иногда оно существует наряду с самой суетною и греховною жизнью, иногда — с ложным фанатическим подвижничеством. Обыкновенно даже вследствие каких-либо физических условий восторженное настроение слабеет, сердечная чувственность притупляется после долгого напряжения. Тогда берут верх грубые инстинкты и страсти, рой сомнений и нечистых помыслов; тогда человеком овладевает отчаяние, он считает себя погибшим, оставленным Богом, потому что перестал ощущать сладость в сердце. Потеряв трезвость самосознания, он не умеет отделять духа от плоти и тем более не способен различать свой дух от посторонних духовных влияний и внушений. Ибо дух зла, пользуясь чувственным помутнением человеческого сознания, скрывается в нем. Всякий чувственный грех мутит сознание и ослабляет силы духа; а потому он влечет к унынию, уныние же — к отчаянью. Мы должны искать веры, любви и благодати, должны любить и молиться, не считая себя достойными *чувствовать* любви и благодати; ибо всякое чувство, даже доступное нам, несовершенно, как простое предчувствие будущего. Мы должны искать не чувства, а истины, которая больше всякого земного чувства. Радуясь и благословляя Бога за то, что дается нам чувствовать, и не смущаясь, когда мы лишены чувства,— христианин должен веровать, и любить, и надеяться. Самая холодность и бесчувственность ограждают его иногда от ложной духовной прелести, которая многих ослепляла. Ибо есть натуры, которые благодаря особому устройству нервов, особому роду жизни и направлению воли достигают постоянного возбуждения внутренней чувственности, мнимого ощущения любви и благодати. Такого рода натуры легко

принимают это свое патологическое состояние, которое ими же постоянно поддерживается, за особое наитие благодати или вдохновенного просвещения, за особое мистическое отношение к Богу; такие считают себя пророками и святыми, принимая за откровения мечтания своей фантазии и бред распаленной чувственности. Целомудрие и смиренномудрие, чистота и трезвость духа отличают истинного святого, который силою и чуткостью нравственного сознания отличает плотское от духовного, испытывая себя в каждом чувстве и мысли. Мало и этого: само *духовное* не есть еще райское, небесное. Посредством аскезы и умерщвления плоти индусский *йог* освобождает от уз материи силы и чувственность своего духа. Но такая чувственность все-таки не есть еще истинная, божественная. Оторванная от райского источника живой небесной *воды* и *света*, она все еще имеет в себе внутреннюю ложь, смерть и грех. Это сознают даже самые индусы, желая убить в себе и эту последнюю чувственность, как последний остаток Майи, предпочитая ей ничтожество Нирваны — чистую абстракцию духовности.

Но православный, осуждая ложный чувственный мистицизм, отвергает и абстрактного Бога. Он верит в живого и всеведущего всемогущего Творца, Который знает и творит все, все видит и слышит, управляет не только духовным, но и чувственным миром, без ведома Которого ни один волос не падает с головы человека. Стало быть, у Него есть способность как творить образы, так и видеть их (очи); у Него есть сила изрекать слова (язык) и слышать их (уши), творить благоухание и воспринимать его (обоняние). Словом, у Него — абсолютная сила воображения и силы всех чувств, которые Писание Ему присвояет. Притом, понятно, оба рода сил по своей абсолютности совпадают, и раздвоения в Боге нет. Всякий воображаемый Богом образ не есть ложный субъективный призрак, но обладает полнотою истины и объективности; каждый такой образ *предметен и конкретен до самой идеальной телесности*, жив и прекрасен. С другой стороны, силы чувств не суть здесь пассивные способности или восприятия, но деятельные духовные агенты или органы, *духи* или *силы* Божии, как их называет Писание (о первоначальном седмиричном числе этих духов или сил мы говорим в другом месте).

В начале кроме Бога нет ничего: эти силы суть ничто иное, как самое вечное воображение Бога (София). Но это воображение абсолютно и вселенски объективно, а потому и всесильно. Оно *существенно* Богу, хотя Бог как его начало совершенно сверхчувственен и свободен в Своем творческом воображении, в силах Своих. Сверхприродный, но не безприродный, Он обладает полнотою сил всего вообразимого, райскою полнотою чувств. Мысль мудрости Божией не есть абстрактное понятие, образующееся путем отвлечения. Она есть, как сказано, конкретная божественная *идея* или образ, который находится в конкретном же и вселенском соотношении со всей бесконечной совокупностью образов, так что каждый есть по себе и род и индивид — целый мир в индивиде. А так как все эти образы безусловно объективны, предметны,— то их совокупность, их вселенский *иконостас* образует мысленно — умное *Тело* Бога: это вечный рай Его Славы или Красоты, Его вечное небо и жилище, то сияние и световое тело, которое Ему приписывают созерцания пророков. Все эти образы или идеи суть, как сказано, живые божественные силы. И, наоборот, каждая такая сила есть объективный образ. Каждая сила и образ есть *орган* чувства. А потому вселенная образов есть вместе с тем организм сил, «живое существо», как Иезекииль описывает Славу Господню. И во всех этих образах воображает и воображается Господь: Он абсолютно вообразим Себе Самому, и лишь в силу этой абсолютной Своей вообразимости, пребывающей для нас тайною, Бог мог являться и открываться людям, жить с ними и вселиться в них, пребывая неизменным*.

---

* Мы не будем здесь вдаваться в теософские объяснения относительно природы и процесса божественного воображения, как мы это делаем в других главах нашего сочинения. Тем не менее мы полагаем, что сказанного совершенно достаточно, чтобы предупредить смешение Слова как внутреннего Образа и мысли Отца (Логос) с объективной предметностью этого образа. Его умным телом и Славой (София).

IV

До сих пор мы стремились доказать, что христианское православное богословие все время предполагает представление о духовной телесности и падает вместе с этим представлением. Мы доказывали также, что это представление, или, вернее, весь цикл этих религиозных представлений, заключается в образе Славы Господней, Его вселенской Софии, причем мы показывали, каким образом все эти представления к ней сводятся. Теперь мы поведем наше рассуждение обратным порядком и попытаемся доказать, что учение о Софии есть действительно древнейшее божественное учение, откровенное нам в Писании. Выше мы утверждали, что без понятия духовной телесности непонятна *Церковь* ни земная, ни небесная, ни ветхозаветная, ни новозаветная. Теперь мы попытаемся показать, *каким образом* из понятия, или, точнее, из абсолютного идеала Софии, постигается Церковь и тайна ее домостроительства. Мы попытаемся выяснить себе то, что сама Церковь и Писание учит нас об этом.

Мы уже указали на то, что в наше время Ветхий Завет является совершенно непонятным, что все его образы тайно принимаются нами за ложные и лживые. Бог признается невообразимым, и самая Церковь ветхозаветная, самый конкретный союз, органический брак дщери Сионской с ее Небесным Женихом совершенно нами упраздняется. Все эти конкретные отношения, весь культ и вся история Израиля получают для нас характер либо чисто внешних событий, либо чисто нравственной аллегории. Мы уже упоминали о том, как все конкретные живые силы Бога Саваофа превращаются в отвлеченные нравственные свойства, которые и сами-то оставляются Ему лишь напрокат и на время, будучи признаны чисто человеческими понятиями и отвлечениями. Такая безвкусная рационалистическая экзегеза, перегиб через край невольно сама себя упразднила, провозгласив при этом и упразднение Ветхого Завета,— Библия превратилась в свод еврейских летописей, в археологический памятник «еврейской теократии» и с этой точки зрения явилась в совершенно новом свете перед судом ориенталистов и сравнительной мифологии. При всей нелепости этих мифологических исследований Библии, при всем их необузданном произволе и фантастичности, перед которой побледнела даже кропотливая фантазия тюбингенцев, труды эти, во всяком случае, интереснее и поучительнее скучных моральных толкований на Библию, тех пошлых протестантствующих и рационалистических апологий, которые в защиту и оправдание Библии отрекаются от того, в чем вся ее жизнь, цельность и полнота.

Упомянутые мифологи рассматривают веру евреев как религию *натуралистического* «генотеизма», словечко, изобретенное и бойко пущенное в ход пресловутым Максом Мюллером [37], тем фельетонным ученым, тем ученым фельетонистом, который к великой радости филологов объяснял происхождение мифологии из грамматических и лексикологических ошибок.

Генотеизм — есть *однобожие*, возникшее из многобожия посредством перенесения атрибутов и эпитетов многих божеств на какое-либо одно. По мнению гебраистов новой школы* Иегова *образовался* путем такого слияния многих божеств, составлявших первоначальный израильский Олимп. Признавая все ветхозаветные книги, особливо же книги Моисея продуктом довольно поздней эпохи (время Эздры), эти исследователи на основании тех же книг, а равно и своих собственных филологических догадок дают нам даже полное перечисление первоначальных еврейских божеств: это Адам и Авраам — бог неба; Сарра — еврейская Гея; Ева — Астарта; Энох, Сиф и все праотцы; Исав и Иаков, «подобно всем мифическим близнецам, несомненно суть боги света и тьмы, дня и ночи», и, кроме

---

* Kuenen. Der Gottesdienst von Israe...[38]; Wellhausen. Prolegomena zur Geschichte Israels[39]; Hermann Schultz. Alttestamentlische Theologie[40]. Особенно курьезно и необыкновенно решительно излагаются результаты этих «научных» исследований Гартманном (Das religiose Bewusstsein der Menschheit)[41], тоном, не допускающим ни малейшего сомнения в их непогрешимости.

того, целый ряд семитских божеств приписываются Израилю просто в силу родства его языка с языками семитсткой группы. Все эпитеты Иеговы посредством филологических догадок превратились в отдельные стихийные божества древних семитов. И если по Максу Мюллеру мифология является просто испорченным (потускневшим) словарем, то новые семитологи покусились воссоздать дневнееврейскую мифологию путем произвольного искажения библейского словаря. Кроме того, все те виды богослужения или жертвоприношения иудеев, которые имеют какую-либо аналогию с культами соседних семитских народов, выводятся, конечно, из первоначального язычества в силу предвзятого отрицания истинного вселенского предания. Так, например, черный козел отпущения категорически признается жертвою богу пустыни — Азазелу. Этого мало: евреям приписываются все виды язычества и идолопоклонства, запрещаемые в книгах Моисея, то есть поклонение звездам и животным, спиритизм и фетишизм. В конце концов, оказывается, жрецы Иеговы выдумали Его единобожие, точно так же, как неизвестные писатели выдумали впоследствии Христа и Его Евангелие, причем и те и другие с успехом выдавали свои выдумки за подлинные документы, до тех пор, пока не явились ученые немецкие критики, раскрывшие миру этот наглый обман. Идолопоклонство же приписывается евреям именно на том основании, что оно столь строго преследуется как пророками, так и священниками Иеговы, написавшими книги Моисея.

Мы не станем вдаваться здесь в разбор и опровержение этих историко-мифологических романов. При всей необузданной фантазии их творцов они изобличают слишком большое отсутствие художественного чувства и психологической правды, ибо в конце концов все эти построения предполагают не только естественное заблуждение, но целый ряд обманов и фальсификаций. Можно не верить в Библию, но нельзя не преклоняться перед нею и нельзя видеть в ней сознательного обмана. Можно не признавать ее боговдохновенной, как это ни трудно для знающего и понимающего ее, но *личным* произведением человека ее невозможно считать: в крайнем случае это священная песнь, *это Библия целого народа*,— если не целой вселенной.

Впрочем, нас не интересуют грубые противоречия и жалкие возмутительные заблуждения этих сбитых с путей ученых. Мы видим в них естественную реакцию против рационалистических истолкователей Библии. Если эти последние ревностно стремились по мере сил удалить из нее все конкретные представления о силах Божества, о божественной телесности и природе в Боге и если они считали, что с допущением подобных представлений Библия перестает быть канонической, превращается из священной в народную, а следовательно, и в языческую книгу, то другие еще более последовательные и беспристрастные рационалисты без околичностей признают ее за такую языческую книгу, убедившись, что вся Библия соткана из таких конкретных «натуралистических», по их мнению, представлений. С этой-то стороны труды их для нас любопытны. Иегова действительно обладает всеми *истинными* атрибутами других языческих богов: Он есть Бог *неба* и *земли* и *всего, что в них*. Он есть *Бог сил*, как называет Его Осия (12 : 5), тогда как Бог рационалистов есть *Бог ничего*. Иегова есть Бог *неба* и *света*, Бог всех стихий, он устрояет над *водами горницы* Свои, делает *облака* колесницею и шествует на крыльях *ветра*, творит ангелов Своих *бурями* и служителей своих, пламенеющих *огнем*. Он утвердил *землю* на основаниях ее и покрыл ее бездною как *одеянием*. Он Бог всех птиц и зверей, животворящий Дух всей твари, Бог солнца и звезд, ночи и дня, ада и рая и всех плодов земли, дающий всему пищу, дыхание и жизнь. Гнев Его — огонь поядающий, настоящий, небесный огонь, пожирающий нечестивых. Слава Его — истинный неприступный Свет и Чертог, Его истинный Храм и небесный и Сам Он — солнце Царства Небесного. Иегова истинно победил всех других богов в сознании Своего народа, ибо обладал силами всех их. Псалмы иудейские воспевают могущество Божие и силы Его, и никогда, нигде сознание величия Божия не изображалось живее и сильнее. Это воистину Бог всего, всей твари, всех сил. Когда Израиль утверждался в Господе и восставал против всех языческих стихийных богов — то побеждал все народы, воды расту-

пались перед ним, огонь спадал на землю и солнце останавливалось в своем течении по слову вождя народа Израильского.

Когда же народ отвращался от вселенского Бога, то подпадал власти князей мира сего, как ничтожное презренное племя. Союз еврейского народа с Богом был *кровный* союз, освящаемый и поддерживаемый непрестанным реальным жертвоприношением. Некоторые из современных писателей видят поэтому в Иегове обожествленного родоначальника иудеев. И несомненно евреи веровали в общение с Богом посредством жертвенной *крови* и жертвенного *огня*, веровали и в реальность божественного небесного огня, пожирающего жертвы, считая силу его не низшею, но бесконечно превосходящею силу вещественного пламени.

По мнению новейших гебраистов, пророки были свободны от всякого язычества и находились в резкой борьбе с ним как в пределах своего народа, так и в других народах. Но тем не менее и пророки не были свободны от «натуралистических» представлений*: то есть попросту Бог пророков не был абстрактным духом, но Богом сил, совокупность которых составляла Его Славу. Слава Иеговы есть, по мнению Гартмана, «невинная реминесценция» прежнего языческого натурализма: эта Слава, в сущности, состоит вся из *трофеев поглощенных стихийных божеств.* Иегова по-прежнему обладает световым телом, вид которого убивает как молния человека, и по-прежнему в своих явлениях покрывается облаками; голос Его — гром, гнев по-прежнему — огонь, и всеми чувствами Он обладает в совокупности сил, составляющих Его Славу.

Таким образом, самые безбожные противники Библии и христианства, утратившие всякое историческое, философское и богословское понимание ее, всякое чувство высшей Истины, констатируют *факт* учения о божественной Славе и телесности, хотя смешивают эту телесность с материальной, хотя совершенно не понимают смысла этого религиозного представления.

Слава Божия невидима плотским очам без покрова, самый отблеск ее на лице Моисея был невыносим для Израиля. Но тем не менее эта слава реальна, и кто не знает ее, тот не понимает ни пророков, ни всего Ветхого Завета, который весь был лишь *скинией* Славы Господней; тогда и Новый Завет непонятен. Эта Слава реальна: ее созерцал Моисей на Синае, Иезекииль на реке Ховар и много других апостолов, святых и пророков. Весь Израиль видел Славу Господню как огонь, пламенеющий на вершине горы (Исхд. 24 : 17), как облако над собою и в скинии, и слышал из него живой голос Божий. Эта Слава, эта София Божия «освободила святой народ» и «*непорочное семя*», в нем заключенное, от народа египетского. Она «вошла в душу Моисея и противостала страшным царям чудесами и знамениями. Она воздала святым награду за труды их, вела их путем дивным: и днем была им покровом (облачным), а ночью — звездным светом. Она перевела их через Чермное море... а врагов их потопила» (Прем. 10 : 16—19).

Она была, таким образом, в одно и то же время и внутренней боговдохновенной мудростью святых, и внешним явлением сил Господних. Она была таинницей ума Божия (Прем. 8 : 4) и вместе чистым излиянием славы Вседержителя. (Прем. 7 : 25), отблеском вечного света, чистым зеркалом действия Божия и образом благости Его (Прем. 7 : 26), имея в себе и *разум* и *силу* (Притч. 8 : 14). *Самая скиния была устроена по образу небесной Славы, показанной Моисею на горе* (Исхд. 25 : 9—40; 33 : 18—23; 29 : 43, 45; Прем. 9 : 8; Ев. 8 : 5), *и освящена Славой Господней, нисшедшей на нее и почившей на ней.* Так что апостол Павел, обращаясь к евреям, ссылался не на одних пророков, многочастно и многообразно возвещавших им Слово Божие, но и на всю ветхозаветную Церковь, на самую эту «*скинию Славы*», которая была как бы ее тенью и символом, между тем, как Сын Божий, образ ипостаси Отца, есть *свет* ее (Евр. 1 : 3). Образ Сына Божия, Агнца, закланного до создания мира на престоле вечной славы, Иезекииль и Иоанн созерцали как образ человеческий, и в Его *лице* Отец предузнал и предопределил

---

* Er bleibt auch jetzt noch wesentlich naturlicher Gott mit geistigen und sittlichen Eigenschaften (Hartmann, L. c. 405)[42].

нас быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8 : 29), как сказано было выше*.

В этом образе своей ипостаси Отец светов предвечно (2 Тим. 1 : 9) и до создания мира (Еф. 1 : 4) избрал нас к усыновлению. Его называет апостол несотворенным образом Бога невидимого и первородным всей твари (Кол. 1 : 15), для которого и которым создано все на небеси и на земли, видимое и невидимое. Он есть Глава тела Церкви, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота (Кол. 1 : 15—19) телесно (Кол. 2 : 9), дабы все в Нем и под Ним соединились.

Итак, апостол Павел проповедывал евреям *исполнение Славы* Господней, Царствие Небесное, пришедшее во плоти, и открыл язычникам, «в чем состоит *домостроительство тайны*, сокрывшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы соделалась известною начальствам и властям *на небесах многоразличная* Премудрость Божия (многообразия конкретная София) *по предвечному определению*, которое Он *исполнил* во Христе Иисусе, Господе нашем» (Еф. 3 : 9—11).

Стало быть, в воплощении Сына Божия, Образа Отчего открылось всей твари, всей вселенной Евангелие тайны Божией; Церкви земной раскрылась тайна ветхозаветной скинии и жертв ветхозаветных; разодралась завеса смертной телесности, скрывавшей Святое святых, открылся источник райской живой воды божественной телесности, а Церкви небесной *раскрылась тайна домостроительства вечного Храма* «многоразличной Софии», тайна «ковчега могущества» (2 Пар. 6 : 41) вечной Славы Господней, «в которую желают проникнуть ангелы». *Для всей твари открылось вечное основание Церкви, вечный небесный Храм Славы.*

Между тем, до воплощения Христова тайна Церкви, ее Святое святых, было сокрыто не только от людей, но и от ангелов. Сыну Божию надлежало принять полноту воплощения, полноту сотворенной природы в микрокосме человека, чтобы прославить ее в Себе и перенести эту природу с *жертвенника на престол* Храма вечной Софии и тем самым открыть через Себя полноту (плерому) ее — сотворенным духам.

Выше мы сказали, что Слава Господня есть вообще единый истинный Храм, единое Место** всякого истинного богослужения. Так Церковь потопа, Ноев ковчек, внушенный и построенный вдохновением божественной Софии (Прем. 10 : 4), был не только реальным образом всей грядущей Церкви земной, но и вечной Софии: ибо он заключал в себе родовых представителей всех животных, типы всех тварей, подобно тому как София заключает в себе объективные образы, родовые силы или идеи всякой жизни, и постольку ковчег Ноя как Церковь и храм земной находился через посредство праотца Христова — Ноя в реальном мистическом соотношении с Храмом Софии небесной.

Далее, скиния Моисея была построена по образам Славы Господней, виденным Моисеем на Синае, и приведена в исполнение при помощи Веселиила, вдохновленного мудростью от Бога и другими «мудрыми сердцем» евреями. Она была освящена присутствием Славы, ее осенившей, поглотившей жертвы, принесенные в ней, и почившей на ней, а потому Бог вселился в нее (Исх. 29 : 43, 45). Оттуда уже видно, что храм есть образ Славы, реально освященный мистическим присутствием ее при посредстве поставленного на то человеческого посредника (священника) и жертв, в нем приносимых.

Еще знаменательнее в этом смысле Храм Иерусалимский, воздвигнутый премудростью Соломоновой (3 Цар. 6 : 1—38; 9 : 1—28; 2 Пар. 2 : 1 — 7 : 22) по мистическим образам Премудрости Божией (Прем. 9 : 8)*** и освященный нисшествием той же Славы Господней. Повествование Библии об этом Храме

---

* В вечном образе Его был предызбран человек, по этому образу был создан Адам.

** Исх. 33 : 21 «Есть место у меня» и проч.; Августин De Trinitate, кн. II, по поводу приведенных слов также толкуется это место как Церковь.

*** «Ты сказал, чтобы я выстроил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовал от начала».

столь глубоко по своему внутреннему значению, что мы считаем нужных и уместным несколько на нем остановиться. Когда Храм был окончен, то Соломон, воспомянув заветы Давида, отца своего, перед всем народом помолился Господу, призвав Его вселиться в Храм и освятить его Славою Своею, после чего Слава Божия наполнила Храм и сожгла жертвы. Соломон молился о том, чтобы очи Господни были отверсты на построенный им Храм; чтобы всякое моление, совершаемое во Храме Иерусалимском, Бог слышал с неба, с места обитания Своего. Будет ли голод или мор, или саранча, или нашествие врагов, придет ли иноплеменник молиться ко Храму или же пленные иудеи в чужой стране будут простирать к нему руки и молиться, обратившись к земле своей и ко Храму Иерусалимскому,— Господь да услышит молитву во Храме Славы Своей и да исполнит ее. В молитве Соломона ясно указывается на это мистическое соотношение между Храмом земным и небесным. Поставленный и помазанный от Бога, он как священник совершил таинство освящения Храма и призвал силы Божии на него: « Боже мой! да будут *очи* Твои отверсты и *уши* Твои внимательны к молитве на *месте* сем. И ныне, Господи Боже, стань на место покоя Твоего, Ты и ковчег могущества твоего. Священники Твои, Господи Боже, да облекутся во спасение, и преподобные Твои да насладятся благами» (2 Пар. 6 : 40—41). «Когда окончил Соломон молитву, сошел огонь с неба и поглотил всесожжение и жертвы, и Слава Господня наполнила дом. И не могли священники войти в дом Господень, потому что наполнила *Слава Господня дом Господень*. И все сыны Израилевы, видя, как сошел огонь и Слава Господня на дом, пали лицем на землю, на помост, и поклонились и славословили Бога, ибо Он благ, ибо вечна милость Его. Царь же и весь народ стали приносить жертвы пред лицем Господа» (2 Пар. 7 : 1—4). Когда же окончились все празднества, то помимо такого реального исполнения молитвы Соломоновой посредством явления нисшедшей Славы, Господь явился Соломону ночью и сказал ему: «Я услышал молитву твою и избрал Себе это место в дом жертвоприношения... Ныне очи Мои будут отверсты и уши Мои внимательны к молитве на этом месте. И ныне Я избрал и освятил дом, чтобы было Имя Мое там во веки; и очи Мои и сердце Мое будут там во вся дни» (2 Пар. 7 : 12, 15—16).

Таким образом, Слава Господня, Имя Его* почило в Храме Соломоновом и освятило его особым мистическим присутствием: все райские чувства Господни, очи, слух и сердце Его в нем *отверзлись*; они тайно мистически вообразились в Храме, сообщив ему чудотворную силу, или, что то же, конкретные органы, живые силы Господни почили в нем. Словом, образ Соломонова Храма точно так же, как прежде скиния Моисея был поставлен в положительное соотношение с невещественными духовными силами небесного Храма вечной Софии, с «местом обитания», с «ковчегом могущества» Божия. Самая возможность такого соотношения невероятна и непостижима, но тем не менее она была раскрыта в полноте *воплощением* Самого Света Славы, Самого Наследника и Господа ее Иисуса Христа. Этим воплощением Он не только исполнил все то, что *воображалось* пророками и Церковью ветхозаветной (ибо воплощение есть вершина воображения), но доказал и раскрыл своим вочеловечением самую *вообразимость* Божию, истину и мудрость вечного образа Своего: вместе с плотью Его разодралась завеса, и тайна *Храма* явилась. Тогда стало ясно, что Храм, реально и чудотворно воображавший в себе Славу (или телесность) Божью, был *реальным* мистическим образом тела Христова — Церкви.

Впрочем, иудеи не поняли Его, когда Он выступил Господом Храма, не поверили, когда Он обещал разрушить Храм и в три дня воздвигнуть его. В Нем была и есть полнота Церкви: Он и Господь, и Храм, и священник, и жертва, на что

---

* Имя Господне «есть одно из названий Его Славы или Шехины. Ср.: Delitzsch. System der biblischen Psychologie [43]. Здесь не место объяснять это название, но во всяком случае следует строго отличать это библейское выражение от Евангельского Логоса или Слова: Имя есть произнесенное, изреченное языком Слово. Это Слово вообразившееся, или, вернее, идеальное воплощение, объективность Слова.

и Павел указывал евреям, но они не уразумели точно так же, как многие из христиан до сих пор не верят и не разумеют. Христос пришел, разрушил свой плотский Храм и вновь воскресил его и пресуществил в Славу Господню, чтобы все человечество, а через него и вся природа образовалась и построилась в Храме вселенской Софии или Славы. Ибо тело, как объективная являемость духовной силы, ее предметность или раскрытие мощи ее, есть ее слава, Слава Божия, есть вечный храм, и точно так же и всякий дух, и всякая плоть должны образовать из себя Славу Божию, вообразить и воплотить в себе Творца, построиться в Церковь, пресуществиться в вечное божественно-духовное Тело.

Таким образом, храм есть реальный мистический образ, посредствующий между землею и небом, *реальный* образ Церкви как Тела Христова. Это значение храма, столь ясное в непосредственном чувстве православного народа, совершенно нами утрачено, мы не можем даже возвыситься до реального понимания той нравственной и психологической истины, что каждый из нас есть храм живущего в нас духа. И если у нас есть невежды, не видящие и не признающие другой Церкви, кроме своего *прихода*, то еще больше найдется людей таких, которые не понимают, что самая Церковь есть прежде всего Храм в абсолютно конкретном смысле: для таких Церковь есть общество людей или духов, даже мистический организм — все скорее, чем Храм. Это выражение всего более кажется им метафорой, фигурой речи, которая ложна an sich [44] по существу, ибо мы не знаем тех живых камней (1 Пет. 2 : 5), из которых строится вселенское здание. Материал, идущий на постройку храма, состоит для нас лишь из мертвых продуктов земли, большею частью из обожженных кирпичей, сделанных человеком, причем мы забываем, что первым глиняным кирпичом, пошедшим на закладку Храма, был Адам — душа живая.

Мы не знаем ни тела, ни организма, ни души, ни духа, и потому не можем знать и храма, и понимать его значения: он лишается всякой святости, и самое освящение его превращается в глазах наших в пустую церемонию. Между тем, без того глубокого значения храма, как реального посредствующего образа, чудесно воображающего горний вечный Храм на земле и создающего земную природу в божественную святую Церковь, мы не понимаем тайны домостроительства Церкви — воплощения Христова.

И вот почему наше глубокое иконоборство, отрицая *храм* и превращая его в несущественную внешнюю *фигуру*, лишило нас разумения Церкви; вот почему наше богослужение является для нас омертвелой и бессмысленной «церемонией», нелепым вычурным обрядом, возмущающим наше «просвещенное» чувство. А между тем оно заключает в себе бездну мистических откровений, в которые благоговейно стремятся проникнуть силы небесные, «многоочитии Херувимы и шестокрилатии Серафимы, невидимо с нами служащие». Поэтому нам надлежит глубже вникнуть в это значение храма.

«Поистине,— говорит мудрый Соломон,— Богу ли с человеками жить на земле? Ведь небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей дом, который я построил» (2 Пар. 6 : 18; 3 Цар. 8 : 27). Это значит: небо духовное, Церковь ангельская и небо небес — Храм вечной Славы — не вмещают безначального и сверхчувственного Творца Иегову. Как же Бог может низойти на землю, в человеческую Церковь, и жить среди людей? Мы видим, следовательно, что Соломон вопросил здесь глубоко премудро о всей тайне домостроительства Божия, и на вопрос его ответил Иисус Христос, как всей ветхозаветной, так и небесной Церкви. И если мы отвергаем для Бога возможность вселиться мистически в определенное *место*, тайно и чудотворно почить силою Своею и вообразиться в определенном физическом храме, то мы отвергаем возможность Его воплощения в храме тела Пресвятой Девы Марии. И наоборот: если мы веруем в воплощение Сына Божия, то должны понять, что Храм ветхозаветный основывается на вечной возможности этого воплощения (осуществленной в ветхозаветной Церкви). Поэтому евреи, веровавшие в Храм, должны были уверовать во Христа, исполнителя Ветхого Завета, как им апостолы на это указывали. Соломон по мудрости своей поверил Слову Господню, что Бог вселится во храме его, как впоследствии

поверила Мария, как до него верили праотцы. А Слово Божие дано было всему Израилю в лице Давида: «На сердце у тебя построить дом Имени Моему; хорошо, что это было у тебя на сердце. Однако не ты построишь дом Имени Моему, а сын твой, исшедший из чресл твоих. Он построит дом Имени Моему» (3 Цар. 8 : 18—19; 2 Пар. 6 : 8—9). И на основании этого Слова Божия, Соломон истинно и пророчески Духом Святым говорит Израилю: «Исполнил Господь Слово Свое, которое изрек; я вступил на место Давида, отца моего, и воссел на престоле Израилевом, как сказал Господь, и построил дом Имени Господа Бога Израилева. И я поставил там ковчег, в котором Завет Господа, который Он заключил с сынами Израилевыми» (2 Пар. 6 : 10, 11). Этими словами Соломон свидетельствовал как о совершившемся факте построения Храма, так и о грядущем строении Церкви Иисуса Сына Давидова, ибо и то и другое в вечной мудрости соединялось, и первое вытекло из второго.

Итак, основанием Храма премудрости Соломоновой, а с ним и всей Церкви было *от века определенное и объективно воображенное в мудрости Божией воплощение Христово.* Посему Соломон, как и до него Моисей, познав эту Премудрость, приобщившись ей Духом Святым, мистически *вообразил* вечный Храм Славы в своем Храме, изобразил в нем чудотворный образ его. Потому-то Бог исполнил молитву помазанника Своего, и как впоследствии на Марию нисшел Дух Святый и *сила Вышняго ее осенила*, так и Храм Соломонов осенили силы Господни*.

Духовное понятие храма или церкви, о котором здесь идет речь, развилось весьма рано, даже в самом Израиле, во времена пророков и пленения Вавилонского, предуготовляя, таким образом, почву для грядущего христианства. Слава Господня называется в Писании *местом* Господним (напр. Мих. 1 : 3; Иез. 3 : 12; Ис. 26; Исх. 33 : 21). Когда Иерусалим и Храм Соломонов были разрушены, то их идея, их мистический образ не только не уничтожились в Израиле, но уяснились в своей истинной духовности. Тогда возникло понятие горнего Сиона** и небесного Иерусалима наряду с представлением и ожиданием Мессии.

Вся история Израиля есть непрерывное воспитание его к этому сознанию. Для того Авраам был изведен из своего отечества и странствовал в ожидании обетованного божественного отечества; для того странствовали все праотцы, и весь народ молился в плену египетском и в пустыне. Весь Израиль был лишь станом воинствующих богомольцев; его храмом была первоначально походная скиния, и самые его праздники были праздниками странников: то были Пасха, которую они ели по-дорожному, как бы готовясь в путь к обетованной земле Господней, и праздник кушей, в течение которого народ ежегодно должен был, хотя на время, поселяться в палатке в воспоминание странствования предков и ознаменование их собственного странствования к Небесному Царству до пришествия этого Царства. Самый закон Израиля и вся его история указывают именно на этот страннический характер его, перешедший впоследствии в мировое скитальчество и блуждание. Испытанный в пустыне и возрожденный народ, вскормленный манною небесной и воспитанный в законе Божием, был введен в чувственный Ханаан лишь после долгого искушения, лишь после того, как все египетское в нем вымерло; и ни один из поклонявшихся золотому тельцу, жаждавших котлов мяса и покушавшихся войти в Ханаан помимо Господа — не видал обетованного наследия. Далее, в самом Ханаане Израиль должен был жить как странник среди неверных и развращенных народов, ожидая пришествия Мессии. Как только Израиль привязывался к местным богам, к своему языческому чувственному Ханаану, мало того, как только он недостаточно резко и сильно боролся с ними — Господь отрывал Свой народ от земли, предавая его естественным стихийным

---

* Слова молитвы Соломоновой приведены выше.

** Пс. 49 : 2: «С Сиона совершенства красоты Господь воссиял». «Совершенство красоты» — эпитет Сиона, разумеется, в мистическом смысле (Плач 2 : 15). Делич утверждает, что *просто* красота нигде не приписывается непосредственно Богу, а лишь превосходная ее степень — Слава.

силам язычников. И когда народ томился в бедствиях или в плену, когда он в своей земле становился скитальцем, Господь воздвигал ему пророков, направлявших его истинным путем к тому Отцу, от Которого всякое отечество на небеси и на земли.

Затем был разрушен и сам Иерусалим *израильский*, когда стал *хананейским*; затем разделено и уничтожено царство Иудейское, и разбит, и разграблен Храм Соломонов, дабы Израиль познал, что истинный Храм — на высокой горе Господней, что истинный Иерусалим («град мира») — на небесах, в Субботстве Господа, а не в чувственном Ханаане (как еще Моисею сказал Бог: «Сам пойду перед тобою и введу тебя в *покой*» (Исх. 33 : 14).

Таков процесс небесных сил в истории народа Израильского; земной Иерусалим должен был пресуществиться в небесный путем свободного отречения, путем мирной жертвы. Но так как этот земной Иерусалим, несмотря на всю свою историю, несмотря на учение Моисея и пророков восстал против такой жертвы, желая небесное извратить в земное, то мирная жертва стала для него жертвой всесожжения. Израиль воспротивился восходу того небесного семени, которое было в нем заключено. А потому этот восход сопровождался взрывом, разрушением внешней оболочки семени, которое в своем омертвении перестало быть органической частью божественного дерева, обратившись в затверделую скорлупу. Тем не менее ветхозаветная история Израиля, когда он был еще органической Церковью Божией (до Пятидесятницы), есть всецело отражение живых небесных образов и процессов; эта история есть история Церкви, а потому са́мому является вселенским божественным откровением для всех времен, для людей и для ангелов. В ней совершилось вселенское богослужение, домостроительство тайны Христовой, великое изготовление и принесение Его жертвы. Все исторические события Ветхого Завета были лишь *обрядами* этого богослужения; и если внешние вещественные *знаки* этих образов прошли, изменились в потоке времен, то вечные *образы*, выраженные в Писании, остались и пребывают абсолютно*.

И в самом уничтожении внешней оболочки есть как жертва, так и откровение сокрытой тайны. Подобно процессу роста и развития органического тела, история Израиля представляет нам ряд образов, которые сначала являются как бы в материальной оболочке, а затем освобождаются от нее, либо просвещая ее, сияя сквозь нее, либо же разрушая, пожирая ее. Плоть должна подчиниться духу, той идее или живому образу, который живет в ней и образует ее; тогда она становится прозрачной, пропускает лучи его, становится сама «предметностью» его силы, пресуществляется в то сияние или славу, которая его окружает. Если же она противоборствует ему, задерживает в себе лучи всесильного света и не пропускает их сквозь себя, то раскаляется и разрушается, возгораясь темным пожирающим огнем**.

---

* То, что есть образ в этом мире, как образ абсолютный есть существенная вечная *суть*, которая пребывает субстанциально в будущем веке. То, что теперь кажется нам существенной субстанцией, явится в будущем мире лишь образом или знаком, сквозь который воссияет истинное существо.

** Отсюда — идея жертвоприношения как освобождения духовных сил или образующих начал тварей посредством сожжения их омертвелой, материализованной плоти. Отсюда понятие истинной смерти и страдания как жертвы очищения. «*Семя не живет, аще не умрет*», то есть если его жизненное, нематериальное образующее начало не освободится посредством разрушения и разложения затверделой мертвенной оболочки. Эта затверделость и мертвенность того, что должно быть жизненным, текучим, одухотворенным, есть следствие греха. Каждый организм наполовину труп, наполовину закоченел; его силы крепкие превратились в костяной остов, как учит Яков Беме. Тело, бывшее эфирным, подвижным до глубины и вместе непроницаемо крепким, затвердело, застыло и вместе с тем утратило непроницаемую силу. Из текучего стало текущим и преходящим. Одно нарушение прежней цельности есть уже страдание и недуг, влекущий в конце концов полное разложение и отделение жизненного начала от этой плоти. Страдание не есть ничто иное, как такое *разложение*, оно может быть спасительно, поскольку мы пользуемся им для восстановления в Боге души, освобожденной в Нем от греха. Каждый из нас может произвольно обратить свое страдание в жертву и подвиг очищения или в позорную казнь осуждения. Для дальнейшего разумения теургического процесса жертвоприношения, смысла и значения жертвы мы отсылаем к гениальному творению Франца Баадера: Vorlesungen über eine Kunftige Theorie des Opfers oder des Cultus (S.W. VII) [45].

Народ Израильский со всем своим теократическим строем, с своим Иерусалимом и Храмом был *образом* Царства Небесного по своему Богу, по своей Живой Мудрости. И когда народ был верен этому идеалу, своему союзу с Богом — силы небесные мощно действовали в нем, образы Славы в нем ясно отражались и являлись. Когда же народ изменял Богу, то все земные образы, освященные пресуществлением небесных, приносились в жертву за искупление, ибо эти земные образы, будучи осквернены неверием, не пропускали более небесных лучей и даже противоборствовали образам небесным. Тогда самое разрушение их способствовало лишь более глубокому и мощному явлению небесных сил, раскрытию этой их мощи и величества. Тогда утраченный небесный смысл образов являлся вновь в идеальном сознании, *обличая* собою грех народа. Вот почему в такие времена бедствий пророки столь конкретно и живо видели эти небесные образы, созерцали Славу Божию и горний Иерусалим.

Итак, не только Храм и скиния были образами образов небесных, но и все строение Церкви Божией было вселенским богослужебным процессом. Мало того: история этого культа, изложенная в Библии, не исчерпывается одним народом, одним Израилем, но обнимает культуру всечеловечества в ее всеобщем течении, с той лишь разницей, что в еврействе эти образы воображались чисто, истинно и непосредственно *писались* как *иконы в Церкви*, а в других языках лучи этих образов преломлялись в местной среде, причем наряду с их отражением выступали и образы ложные, пустые тени и призраки преисподней. Отсюда ясно, что причина нашего непонимания Ветхого Завета — та же причина, которая лишает нас разумения Церкви и ее служения, да и самого служения Христова, которое все еще понимается нами в смысле партикулярном, частном, в смысле исключительном, а потому человеческом, а не божественном и вселенском. Причина заключается в отрицании вечно воображенного воплощения в Софии и в отсутствии его органического понимания. *Ибо Церковь ветхозаветная основывалась именно на таком воображении небесной Софии в Израиле, которое завершилось полным воплощением ее в Марии, от которой родился Христос.*

Якоб Беме первый указал, что основанием ветхозаветной Церкви было генеалогическое предание этой *богородичной силы* в народе еврейском (откуда В. С. Соловьев метко назвал Израиль народом *богорождающим* в своей статье о еврейском вопросе) [46]. Весь строй и особенности Израильской Церкви, все ее события и жертвоприношения от горы Мориа до Голгофы, все чудеса, которые Господь совершил над нею, объясняются из этого присутствия в ней «непорочного семени». Уже Павел в Послании к Евреям раскрыл им, что в их бывшей вере они имели не только надежду на ожидаемое, но истинную сущность, суть обетования и *облечение невидимого* (См. Евр., особенно 11). Посему-то все внешние и незначительные, по-видимому, события в жизни патриархов и народа еврейского получают глубокий и вечный смысл при раскрытии тайны Христова воплощения и Его родословия. Так Авраам верою принес своего сына жертвой евхаристии, и хотя эта жертва не была заклана на горе земли Мориа, но *семя* Авраама было истинно принесено в жертву Богу в лице Исаака; эта жертва совершилась мистически на *небесах*, идеально и абсолютно в вечном храме Божием. А потому таинство Христово в ней *реально* прообразовалось; реально, говорю я, потому что Исаак был не внешним символом, аллегорией Христа, и жертва его была не метафорой, точно так же, как и все события в истории народа Божия были не метафорами, но реальными образовательными процессами, точно так же, как вся эта история есть лишь реальный процесс «непорочного семени» богородичной силы в жизни Израиля. Жертвоприношение Исаака было истинно и заключало в себе великую тайну, которая и открылась Аврааму во Христе: тем, что он своей верой мистически принес эту жертву, не пожалел для Бога своего единородного сына, но возлюбил Бога всем сердцем и поверил Ему, в семени его благословились все народы земные и Господь усмотрел Себе для всесожжения другого Агнца, определенного на заклание («закланного») до создания мира. Авраам верил Слову Божию, говорит апостол, и знал, что «Бог в силах и из мертвых воскресить» того,

о котором сказано было: «В Исааке наречется тебе семя» (Евр. 11 : 18 — 19). И в этом жертвоприношении все семя Авраама было в абсолютной Премудрости воистину посвящено Богу, и жертва Христова не метафорически прообразовалась, но мистически образовывалась, предуготовлялась и совершалась в этом таинстве, в том вечном смысле, в каком она совершается и теперь. Основанием же как ветхозаветных жертв, так и евхаристии новозаветной есть единая жертва, принесенная однажды, раз навсегда Христом, как за праотцев, так и за грядущих потомков. И хотя эта жертва голгофская была принесена в определенный исторический момент, она была вечно провидена Богом и воображена в этом всесильном Провидении. Поэтому таким абсолютным определением Божиим, Его всесильным Словом зиждется Церковь всегда, ныне и присно,— и оттого Авраам своею верою мог истинно приобщиться тайны жертвы Господней *.

Ветхозаветная Церковь была как бы эмбриональной ступенью в развитии организма Церкви; это был внутренний эзотерический процесс образования Тела Христова, совершившийся в еврействе, между тем как остальной мир лишь готовился принять в себя Христа, воспитывался в Его ожидании. Все народы тесали камни и собирали сокровищницы для будущей Церкви Его, и ко времени Его рождения, когда все подготовительные работы были кончены, самые леса, их окружавшие, были сломаны, и груды готового материала были мало-помалу сплочены в новое здание. Самая же Церковь Ветхого Завета заключалась в одном естественном народе, как бы в одном ковчеге, как прежде во времена Ноя, хотя по существу своему она, как и всегда, была вселенской небесной божественной Церковью. «Непорочное (небесное) семя» Царства Небесного еще не взошло и не возросло. Когда же наступило время для Церкви явиться всему миру, вступить в сферу своего общечеловеческого действия и выйти за пределы того естественного организма, в котором совершилось ее элементарное развитие, то наступило время родиться Сыну Человеческому. И Церковь перешла от первого момента и сферы своего бытия ко второму через чистую ложесну Святой Девы, которая стала таким образом *воплощенною Богородицею*, Матерью Церкви и Бога, Царицей Небесной. Она стала не Христородицей только, как нечестиво учил Несторий, но воистину Богородицей, ибо лице Христово было лицем Божиим и человеческое тело Его принадлежало Богу. В ней воплотилась вечная *богородительная*, богородичная сила, которая как *богоматерия* отлична от производящей рождающей силы Отца и есть то святое место, тот Храм Славы (Шехины), *в котором* Отец рождает Сына. Быть может, большинству такое учение покажется новым; но мы повторяем — этой богородичной «силой Вышняго» зиждется Церковь и ветхозаветная, и небесная, и новозаветная: эта сила есть София Премудрость Божия, вечный и живой образ Церкви (Храм), образ богоневесты Христовой, Девы рождающей.

Отсюда становится понятной та связь, которая существует в представлениях православных, между Софией и Богородицей, с одной стороны, и Софией с Сыном Божиим (Словом) — с другой. Как сказано, не только богословы наши ошибочно отождествляют Софию то с Богородицей, то с Иисусом, но также и наши иконописцы колеблются в ее изображении. Но самое это двойственное положение, занимаемое ею в наших религиозных представлениях, свидетельствует о том, что она не есть ни Иисус, ни Мария, а как бы нечто посредствующее между ними.

Действительно: Мария не может быть вечною Премудростью Божией. Но вместе с тем есть ли она, Мария, просто земная дева? Не воцарилась ли она в небе и не было ли самое ее пречистое тело вознесено на небо по ее успении, как передает нам Церковь? Таким образом, прославленная выше всех чинов ангельских, она царствует в небе, как самая Премудрость, и ей воздаются поистине божеские почести. Стоит вникнуть в молитвы церковные, стоит самому усердно помолиться Богородице в церкви, чтобы понять, что мы молимся здесь не одной из святых, а Царице Небесной «Бога Слова рождшей». И если Бог Слово, пребыв

* Оттого весь Израиль, бывший под облаком, *крестился* в облаке и море, ел духовную пищу и духовное питие «из духовного *последующего* камня, который был Христос» (1 Кор. 10 : 2 — 4).

неизменным, мог в ней и через нее родиться, то это значит, что Он не перестал быть Богом, став человеком, но соделал *земную* деву — *небесной*. Слово Божие, вечно рождающееся в *небесах Славы*, воплотилось и родилось от Девы, которую эта *Слава* исполнила и освятила, в которой вечная София *реально вообразилась*. Господь подвинулся с высокого *места* Своего, *Он и Ковчег Славы Его*; Он, Которого *небеса небес* вместить не могут, сошел на землю в телесный храм Пречистой Девы. В младенчестве ее Первосвященник, движимый вдохновением, ввел ее в Святое святых, куда и сам мог входить лишь однажды в году. Впоследствии Дух Святой сошел на нее, и сила Всевышнего ее осенила, та самая сила, которая вела евреев из Египта и в виде облака окружала Синай, освятила скинию и Храм Иерусалимский, которую созерцают блаженные души и пророки.

С другой стороны, София не есть Сын Божий, Слово (Логос), но Его откровение. Как абсолютное воображение Слова, Ума Божия она есть Его идеальное воплощение. По своей абсолютности это воображение объективно вселенско и всесильно. Это Слава Божия, которую Сын имел до создания мира, в которой Он вселенски воображался до создания вселенной и которая исполнила и прославила самое человеческое естество Христа. Она есть *продукт* всесильно-всереального божественного сознания, и постольку является по отношению к Божеству бессамостной *потенцией* воплощения, идеально исполненной, осуществленной Словом. Постольку она есть лишь идеальная потенциальная богоматерия, которая приобрела личность и самость лишь в Богоматери: София стала личной в Марии, в Церкви. И в этом заключается другое великое откровение, тайна брака Христова с Его невестой — Церковью: ибо, как сказано, будут два в плоть едину. Христос в Храме Своем, в чертоге Своем сочетается со Своею невестою; Церковь становится Славою, а Слава — вселенскою Церковью, тело — славою духа, и жена — славою мужа.

Приложение

Фрагменты несохранившихся глав
книги С. Н. Трубецкого «О святой Софии, Премудрости Божией»

1

Тело материальное имеет самобытность по отношению к духу, тело духовное — такой самобытности не имеет. Есть мистики, которые признавали за тело всякую низшую область бытия по отношению к высшей: тело есть оболочка духа, который по отношению к другому высшему началу сам есть только оболочка и тело[47]. Неоплатоники, например, признавали целый ряд сфер бытия между сверхсущественным Божеством и материей; то, что есть материя по отношению к высшей сфере,— являлось само формой по отношению к низшей. Но все-таки *материя* и *форма* являются в этой системе конечными продуктами анализа; так точно и дух, и материя.

Пусть же будет материя механическая, косная, бездуховная материя, та материя, которая может быть неорганической, та материя, которую мы зовем веществом. Почему дух не довольствуется своей собственной телесностью, почему ему надлежит воплотиться и в материи?

Конечно, тело наше мертвенно, потому что умерщвлено *грехом*, истинное тело человеческое — жизненно и бессмертно, жизнь покорила его, пресуществила его. Но самая энергия жизни и состоит в том, что дух пресуществляет в душу живую — свою противуположность, «свое другое». Духу надлежит приять тело самобытное и первона⟨ча⟩льно от него независимое, чтобы на нем восторжествовать полнотою торжества: ибо если он свободен от своего другого, то не только отрицательно свободен, то есть независим, но должен быть свободен и положительно, во всех отношениях, то есть *владеть* им, обладать им вполне, безусловно, *всемощно*, не ограничиваясь им, но исполняя его.

Отношение духа к телу есть то же, что мужа к жене: и то, и другое *должно быть* во образе Христа с Церковью, то есть имеет идеал в Софии.

Бог вечно создал Софию из *возможности* Своего другого, и самую эту мыслимую возможность пресуществил в истинный вселенский идеал, покорив, исполнив и преобразив ее Собою.

(*ГАРФ, ф. 1093, оп, 1, ед. хр. 82, лл. 13—13об.*)

2

[Вариант фрагмента главы X]

Самое правительство, к которому мы ежечасно взываем, пребывает бессильным и не может вытащить нас из той тины, в которой мы сидим. Мы радуемся каждому проявлению его власти, как бы ни было оно детски слабо и неразумно, радуемся, как первым шагам ребенка, и потом, когда видим, что эти усилия ни к чему не привели, негодуем на его органы, бьем ту бессильную палку, которую на себя же призывали, как дикие бьют своих идолов. Мы забываем, что истинная сила правительства, как сила мускулов в живом теле, зависит от общего состояния всего организма, его воли и его мозга. Всякое другое напряжение силы будет лишь временным, болезненным усилием, за которым неизбежно последует упадок. Великий принцип самодержавия, столь искажаемый теперь его непрошенными консерваторами, есть несомненно идеальный принцип нашей государственной жизни, ее душа. Превращая его в абстрактное начало внешней власти, мы тем самым лишаем его той идеальной основы, на которой оно воистину стоит, той органической связи с землей и народом, в которой его сила. И как бы ни был совершенен правительственный механизм, он будет лишь угнетать организм государства до тех пор, пока правительство само не станет органическим. До тех пор будут бессильны все старания недобросовестных и слепых теоретиков возвратить народную жизнь в ее нормальное русло путем каких бы то ни было ортопедических средств, блиндажей и перевязок. До тех пор образование, получаемое нами в школах, будет ложным по существу, механическим и деморализующим; тщетно мы будем ломать и перестраивать наши школы: кроме мертвенного и мертвящего знания они ничего не дадут, и всякая реформа образования будет бессильна, пока в России не зародится живая любовь к мудрости. Тогда лишь и наука отрешится от своего индивидуалистического сепаратизма, тогда она получит характер общий, вселенский и не будет прозябать в бесплодном и мертвенном разобщении. Тогда лишь и школа станет учреждением, образующим и организующим русский ум, наполняющим его всесторонне и питающим его *мудростью*, не формальным знанием только. А до тех пор ненавистная печать лжеклассического формализма будет лежать на ней, она не преподаст своим питомцам не только никакой мудрости, но и никакого знания, кроме совершенно бесплодного, формального и бесполезного знания, которое исчезает как дым и не оставляет после себя ничего, кроме копоти. И что всего важнее: теперешняя школа лишь глубже и глубже *увеличивает* раскол между народом и интеллигенцией; не образуя ее, она лишь *отвлекает* ее и отвлекает в пустоту, сама не зная куда. «Общность образования», даваемая нашей школой (высшей и низшей), есть не истинная и благая, конкретная всеобщность *вселенского идеала*, но ложная и абстрактная общность отвлечения. Разобщенная и от жизни, и от идеала, пустая интеллигенция невольно наполняется идеалами ложными и живет ложною жизнею, ибо природа не терпит пустоты; интеллигенция или *затирается* народною средою, или же в борьбе за существование хватается за внешние орудия для господства над ней.

Так необходима в России философия. В ней лишь, подобно всем другим народам, мы обретем полноту народного и религиозного самосознания, в ней увидим *путь* к нашему исцелению и жизненному единству. Она освободит нас от цепей Запада и создаст истинно вселенское и русское просвещение.

Обращение к ней есть дело всей интеллигенции, и, хотя истинных философов

всегда будет немного, всякое образование должно от философии получить ту идеальную *общность*, к которой теперь тщетно стремится наша школа. Одна такая русская философия с ее вселенским церковным идеалом в силах *образовать* и *организовать* интеллигенцию, коллективный ум русского народа. А от такого образования зависит и здоровая, истинная и нормальная конституция народного и государственного тела. Только такая интеллигенция может быть в этом теле органически правящим классом, недостаток которого столь неуспешно маскируется искусственным механизмом бюрократии. Только такая интеллигенция способна к политическому творчеству, к реальному воздействию на народ, ибо она черпает свои идеалы в сознании самой народной *тайны*, из которой вытекает поток народной жизни. Та вселенская волна, которая охватывает Россию в великие исторические минуты ее жизни, просветляется здесь до полного сознания; та *вселенская* София, которую она носила в себе, которой воздвигла свои первые храмы, здесь раскрывается в свободном и высшем подъеме личного ума. Поэтому, вытекая из такого источника, как научное, так и художественное, так и политическое творчество должно быть вселенски истинно и вместе свободно и лично при всей своей реальности и объективности. Творчество России будет свободно, сознательно и лично, потому что ее интеллигенция испытала разрыв с источником вдохновенья и вновь должна к нему сознательно вернуться. Поэтому-то самая неполнота русского искусства, недостаток сознания по отношению к источнику творчества и *свободы*, по отношению к его задачам — должны восполниться. Творчество России будет вселенско и священно, потому что ее мудрость — в святой Софии, в Церкви вселенской: высшая норма, идеал ее творчества есть церковное чудотворное творчество таинств. И вместе это творчество будет народным, русским, потому что в церковной премудрости стихийные силы народного духа, его родовая природа вступит в союз с свободой личного сознания. Тогда процветет искусство художественное, политическое и научное; вселенское, объективное, как народный эпос, русское творчество будет вместе лично и сверхлично, ибо художник, вдохновляясь *Софией*, будет творить *лично* из такой глубины *народного духа*, куда не погружался еще никто, и в нем будет творить народ. Тогда лишь мы будем премудры, и в этом цель всей нашей истории, всех искушений нашего народа, его испытаний, исканий и бедствий.

Но мы далеки еще от обращения к мудрости, и, хотя сознание в нас пробудилось, быть может, потребуется [48]

(*ГАРФ, ф. 1093, оп. 1, ед. хр. 50, лл. 1—2об.*)

3

Достигнув этого идеала, вспомним те умозрительные понятия о процессе божественной жизни, которые были добыты нами в предыдущих главах. Жизнь Божественного Духа есть процесс реального самосознания, Бог сознает Себя конкретно, не как абстрактное понятие, а как живой абсолютный Образ; потому-то Его мысль есть *рождение*, потому-то Его Образ есть Сын. (Всякое сознание есть род экстаза, выхождения из себя; отсюда ясно, что абсолютное самосознание невозможно без абсолютного экстаза, без абсолютного исхождения Духа.) Выходя из Себя, Бог входит в Себя, входя в Себя — из Себя выходит; рождая Сына, изводит из Себя Духа, изводя Духа, рождает Сына. Как мы сказали ранее, Бесконечный не ограничивается Своим Существом, но изводит из Себя и Духа Жизни. Он не только воображает Себя в Сыне, но изводит из Себя и личную вообра⟨жа⟩ющую Силу, Которая объективирует самый Образ Его Сына. Так что воображение существенно Богу.

(*ГАРФ, ф. 1093, оп. 1, ед. хр. 50, л. 11*)

Примечания

[1] Prouneicos — «похоть» (*греч.*), одно из имен Софии в гностицизме, подчеркивающее падение этого эона, сотворившего «первого начальника» (Протоархонта), который, в свою очередь, творит мир.

[2] Сюда относится сноска Трубецкого, написанная карандашом: «Может быть, это будет моя диссертация, это приложение, а может быть, придется сжато поместить его в тексте, только гораздо дальше».

[3] «Приложение» к трактату не найдено; возможно, оно не было написано.

[4] Сюда относится сноска Трубецкого, написанная карандашом: «Надо бы подробнее изложить учение Юстина?»

[5] «Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий» (Иустин Философ, Апология, I, 46. Пер. П. А. Преображенского).

[6] Имеется в виду труд «Geschichte der Philosophie» (Hamburg, 1829—1853. Bd. 1—12) немецкого философа Генриха фон Риттера (Ritter; 1791—1869).

[7] В известной мере (*нем.*).

[8] «Не хотят, чтобы ученики исследовали разумом то, чему они их учат» (пер. Г. П. Чистякова).

[9] Трубецкой приводит цитату из следующего фрагмента трактата Тертуллиана «Против Гермогена»: «Если Богу для сотворения мира, как полагал Гермоген, необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков, то есть Его Мудрость (sophia). В конце концов, она единственная познала мысль Господа. ⟨...⟩ А Мудрость есть Дух. Она была советником Бога. Она есть путь разумения и знания. Из нее Бог сотворил, творя через нее и с нею. ⟨...⟩ Как только Он чувствует, что она необходима для творения мира, тотчас же зачинает и рождает ее в Самом Себе» (Герм., 18. Пер. Ю. Панасенко).

[10] Причина уничтожающая (*лат.*).

[11] Над цитатой Трубецкой карандашом написал перевод: «Злая воля возникает не из того, что она природна, но из того, что природа создана из ничто».

[12] Над цитатой Трубецкой карандашом написал перевод: «Начало всякого греха — гордость».

[13] «Никто пусть не доискивается причины, производящей злую волю: так как она не производящая, а изводящая; потому что и злая воля не есть восполнение, а убывание» (Августин, О Граде Божием, XII, 7).

[14] Не восполнение, а убывание (*лат.*).

[15] Имеется в виду работа «Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte» (Leipzig, 1865—1867. Bd. 1—3) немецкого протестантского богослова, основателя тюбингенской школы Фердинанда-Христиана Баура (Baur; 1792—1860).

[16] «Причиной тому была телесность смешения, издревле присущая ему [космосу.— *И. Б.*] от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

[17] Над строкой Трубецкой написал карандашом: «Критика Платоновой философии Аристотелем».

[18] Из самого себя (*лат.*).

[19] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «В принципе протестантства формальное отречение от Церкви и Предания было поставлено условием веры, ибо таким отречением обусловливалась самая абсолютность личности, ее отвлеченное гипостазирование. Таким образом, рационализм, канонизированный уже в латинстве, был ⟨1 сл. нрзб.⟩ в протестантстве».

[20] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «Тогда мы постигнем, что не только высшие богословские истины познаются вселенским путем через Церковь, но что и каждая эмпирическая или математическая истина познается безусловным и всеобщим, то есть вселенским, образом лишь благодаря формальной церковности человеческого сознания, которая одна уполномочивает его на такое вселенское постановление».

[21] Идеями Ф. К. фон Баадера (1765—1841) увлекались славянофилы, особенно высоко ценимые С. Н. Трубецким в юности. В частности, С. П. Шевырев после трехмесячного знакомства и многочисленных бесед с Баадером в Мюнхене написал статью о примирении Баадером в своем учении философии с религией, о его «кафолическом христианстве» и симпатиях к славянству. См.: *Шевырев С.* Христианская философия. Беседы Баадера // Москвитянин. 1841. Часть III. № 6. С. 378—437. Вне круга славянофилов имя Баадера появилось в прозе В. Ф. Одоевского, когда тот утверждал, что зарождавшиеся экуменические тенденции в католичестве и протестантизме приведут и уже приводят западных христиан к православию. См.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 182, 242.

[22] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «Истинное творчество есть полет, творить можно только с неба; самое истинное восприятие всегда творческое, художественное. И в художественном

созерцании нас *уносит* гений сотворившего. Это не фигура речи, а факт. Только дети не знают другого неба, кроме чувственной границы их зрения. Но они не знают тоже, что этот голубой свод соприкасается с землей во всякой точке».

[23] Прежде всего, имеются в виду празднования в честь икон Софии, Премудрости Божией — Киевской (8/21 сентября) и Новгородской (15/28 августа). Кроме того, С. Н. Трубецкой мог иметь в виду еще и храмовый праздник Константинопольского Софийского собора, «отверзение дверей Великой церкви и освящение ее» — 22—23 декабря / 4—5 января.

[24] Главы эти не сохранились или не найдены.

[25] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «потому что в нем веял образующий и животворящий Дух, тот истинный соборный esprit de corps [Дух Тела (*фран.*).— *И. Б.*], который собрал Русь».

[26] Имеется в виду сказание из «Повести временных лет» о миссии некоего грека-«философа» к князю Владимиру в 986 г. После краткого диалога, в ответ на вопрос князя, зачем Бог воплотился и страдал среди людей, миссионер излагает историю домостроительства спасения, рассказывает об Иисусе Христе и апостолах, а в конце своей апологии разворачивает перед Владимиром «запону» (занавес), на которой был изображен Страшный суд. Князь Владимир был потрясен картинами рая и ада, и после этого, как повествует летописец, на сердце Владимиру запала мысль принять крещение. См.: Повесть временных лет. М.— Л., 1950. Часть I. С. 74, 272.

[27] Глава эта не сохранилась или не найдена.

[28] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «А нам доселе и самое имя Баадера незнакомо».

[29] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «хотя такой опыт и был произведен однажды в истории».

[30] Далее в рукописи П. В. Трубецкой зачеркнуто: «Как ни странно это может показаться, но в воззрениях нашего общества господствует именно картезианское воззрение на дух как на существо исключительно мыслящее абстрактно, противуположно всему материальному, не имеющему в себе ничего чувственного, телесного, конкретного. При том всякое взаимодействие духа и тела точно так же признается навсегда необъяснимой тайной в оправдание всеобщего маловерия и невежества, чем, в сущности, сама наука объявляется на веки несостоятельной. Поэтому неверующее или просто недостаточно религиозное общество, в котором представления (реальное воображение или дела) веры — недостаточно живы, не должно упрекать воспитанную им науку в материализме и безбожии. Не имея конкретной религиозной основы, живого представления духа и тела, наши ученые должны сами собою искать где-нибудь философского камня, чтобы не отречься от своей науки; не их вина, если они сбиты с пути. И не мудрено, что люди мыслящие, отправляясь от общепринятой абстракции духа, приходят к таким заблуждениям, уничтожающим и личного Живого Бога, и бессмертие души, и, в конце концов, всякую науку, не говоря уже о философии. Мудрено то, что есть православные, которые уживаются в Церкви при таких заблуждениях; потому что если б только они мыслили цельно и последовательно, то пришли бы к ереси и безбожию. Поэтому в лучшем случае, мы видим только *скепсис*, т. е. либо безумное сомнение в религиозных истинах, либо более разумное, но все-таки печальное и несправедливое сомнение в разуме человеческом».

[31] Слава Божия в Библии — обращение Бога к тварному миру (теофания), величественное и одновременно соразмерное с человеческой природой свидетельство присутствия Бога. Шехина (Шекина) — одно из имен Славы Божией, подчеркивающее осязаемое присутствие Бога среди людей в Своей Славе. Ср.: Исх. 25 : 8, 29 : 43 — 46, 40 : 34; Иез. 43 : 1 — 7; Мф. 18 : 20; Ин. 1 : 14; Откр. 21 : 3, 22—23, 22 : 3 — 5. Докса — «слава» (*греч.*), в терминологии Платона докса находится посредине между чистой чувственностью и чистым умом; докса — чувственный образ, в котором проявляется ум. Прекрасное у Платона, единство и синтез чувственности и ума, также располагается посредине между тем и другим.

[32] Глава эта не сохранилась или не найдена.

[33] Глава эта не сохранилась или не найдена.

[34] Peras — «предел» (*греч.*), в терминологии Платона принцип устойчивости, ограниченности, прерывности. Существует в синтезе с беспредельным, образуя, таким образом, «число» (становящуюся структуру). Сигнатура (от лат. signo — обозначаю, запечатлеваю) — в алхимии обозначение химических элементов, понятий, состояний вещества, планет, а также алхимических действий, приспособлений и т. п. при помощи специальной системы знаков.

[35] Franz Delitzsch. System der biblischen Psychologie. Leipzig, 1855, 1861 [2]. Франц Юлиус Делич (1813—1890) — немецкий протестантский богослов, библеист и ориенталист. Автор многочисленных комментариев к Ветхому Завету; перевел в 1877 г. Новый Завет на древнееврейский язык. Делич (как и С. Н. Трубецкой впоследствии) критиковал крайние выводы представителей новой исагогики, отмечал

необходимость постижения духовного смысла Писания, не отрицая при этом необходимости использования историко-критического метода исследования, чем способствовал рецепции новых экзегетических подходов в традиционной библеистике.

[36] «У Бога есть материя гораздо более достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков» (Герм., 18). См. прим.[9].

[37] Макс Мюллер (Müller; 1823—1900) — англ. филолог-компаративист, индолог, историк религии и мифологии. В 1875 г. предпринял издание серии «Священные книги Востока» (до 1924 г. вышло 55 томов), в которой по отношению к разным восточным религиям применил метод сравнительного языкознания. Принадлежал к либеральному направлению в религиоведении.

[38] *Kuenen A.* De godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen. Staat. Haarlem, 1869—1870.

[39] *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. 1878.

[40] *Schultz H.* Alttestamentlische Theologie. Göttingen, 1869—1870.

[41] *Hartmann E. von.* Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. 1882.

[42] «Он и до сих пор в сущности еще остается естественным Богом с духовными и нравственными особенностями» (*нем.*).

[43] См. прим.[35]

[44] В себе (*нем.*).

[45] *Baader F. von.* Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Cultus//F. von Baader. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1854. Bd. 7. S. 271—416.

[46] *Соловьев В. С.* Еврейство и христианский вопрос//Соч. в 2-х тт. М.: Правда.— 1989. Т. I. С. 211.

[47] Ср. со словами из наброска С. Н. Трубецкого «De Imaginatione» (1880-е гг.): «Дух — в центре, в сердце человека, оно — солнце; мозг — не центр, он луна, отражающая свет солнца. Эта духовно чувственная сила — свет духа — ψ? Но в таком случае ψ — тело духа? Думаю. ⟨...⟩ Душа — целое, или начало цельности, и вместе — тело духа, вернее его шехина или *сила*». (ГАРФ, ф. 1093, оп. 1, ед. хр. 82, л. 18).

[48] Следующие листы не сохранились.

Подготовка текста, публикация
и примечания И. В. Басина