

**С нами Бог
Семён Людвигович Франк**

ЧАСТЬ I. ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?

1. ВЕРА-ДОВЕРИЕ И ВЕРА-ДОСТОВЕРНОСТЬ

Что нужно понимать под «верой»? В чем отличие «веры» от «неверия» или «верующего» от «неверующего»?

Кажется, преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию «веры», понимает под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания. Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна. Так, вера в Бога, т. е. в существование некой всеблагой и всемогущей личности, от которой зависят все события и нашей личной жизни и жизни всего мира, есть уверенность в реальном бытии того, что никто никогда не видал и что не может быть удостоверено с полной очевидностью. Именно потому, что здесь нельзя ничего усмотреть или с очевидностью доказать, наша уверенность в бытии такой реальности, упорство нашей убежденности есть *вера*. Заслуга веры, с этой точки зрения, состоит именно в том напряжении воли, которое необходимо, чтобы утвердиться, упорствовать в признании того, что само по себе, т. е. для разумного познания, остается сомнительным.

Ниже я постараюсь воздать должное этому традиционному воззрению, показать долю правды, в нем содержащуюся. Здесь, однако, я должен начать с решительного его отрицания. Позволю себе прежде всего личное признание. Может быть, я в этом отношении устроен иначе, чем другие люди, но я никогда не был в состоянии «верить» в изложенном смысле этого понятия, более того, я не могу понять ни *как возможно* верить в этом смысле, ни для чего это *нужно*. Я сознаю дело так: недостоверное остается недостоверным, верить во что-либо недостоверное, утверждать в качестве истины то, что подлежит сомнению, значит либо обнаруживать легкомыслие – вся наша жизнь полна, к несчастью, таких легкомысленных верований, за которые жизнь нас жестоко карает, – либо же как-то насиловать, форсировать сознание, «уговаривать» себя самого в том, что, собственно, по-настоящему остается для нас сомнительным.

Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние

искусственной загнипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью. Но казалось бы, первая обязанность нашего духовного самовоспитания есть блюдение полной правдивости, отчетливое различение между «да» и «нет» или между достоверным и спорным. В упрямом отстаивании непроверенных убеждений, в склонности или готовности признавать в качестве истины недостоверное я не могу видеть ни необходимости, ни заслуги. А поскольку такая установка сознания почти неизбежно связана с внутренним колебанием, поскольку исповедание «верую» перед лицом честного, правдивого самосознания часто означает, строго говоря, «не верую, но хотел бы верить и уговариваю самого себя, что верую» – это есть прямо грех перед Богом как Духом истины. Ибо, как однажды сказал юноша Байрон, «первый атрибут Божества есть истина».

При обосновании такого понимания веры иногда ссылаются на ее аналогию той вере, которой мы вынуждены руководиться при самом трезвом ориентировании в нашей практической жизни. Со времени пронизательного и неопровержимо ясного анализа Юма мы знаем, что вся практика нашей жизни основана на «вере», т. е. на том, что мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить. Мы ложимся вечером спать в уверенности, что ночь сменится днем и что мы утром проснемся, ни того, ни другого мы, собственно, не можем «доказать», и, рассуждая отвлеченно, мы даже знаем, что во всякий момент некая мировая катастрофа *может* нарушить привычный порядок смены дня и ночи и, что еще легче, неожиданная смерть может опрокинуть нашу веру в пробуждение от сна. На каждом шагу нашей жизни мы руководимся *верой* в неизменность того, что мы называем «законами природы», однако эта неизменность, по существу, ничем не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая, ничем точно не гарантированная вера. Веря в непрерывное действие «закона тяготения», я не выпрыгну из окна верхнего этажа, будучи *уверен*, что при этом упаду и разобьюсь; но, если от меня потребуют подлинного доказательства неизменности действия силы тяготения, то не только я, профан в области физики, но даже ученейший физик будет поставлен в затруднительное положение, И все же мы знаем, что нужно быть сумасшедшим, чтобы быть готовым выпрыгнуть из окна верхнего этажа только потому, что неизбежность падения не может быть доказана с окончательной, математической очевидностью.

Еще более ясно, что такой же характер носят убеждения, на которые мы опираемся во всей практике жизни нашей в области общения с

людьми, т. е. в области расчета действий наших ближних. Весь механизм совместной человеческой жизни расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе. Как возможна была бы жизнь, если бы мы не имели уверенности, что люди, с которыми мы связаны или встречаемся, в своем поведении обеспечивают нам условия мирной жизни – что, например, продавцы и покупатели при заключении сделки не ограбят друг друга, что верный друг не обманет и не предаст нас и т. д.? На достоверностях такого рода базируется вся наша жизнь, но все это не может быть «доказано», и в отдельных случаях действительность иногда опровергает наши ожидания и расчеты – что есть свидетельство того, что мы имеем здесь дело не с очевидностью в логическом смысле слова, а только с «моральной» достоверностью, т. е. с чем-то только «вероятным», а не безусловно необходимым. В этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью.

Все это само по себе совершенно справедливо. Но если соображениями такого рода хотят воспользоваться для объяснения и оправдания *религиозной* веры (такова, например, основная мысль кардинала Ньюмана в его «Grammar of Assent»), то я думаю, нетрудно показать, что здесь происходит смешение понятий. Именно потому, что в нашей практической жизни мы находимся в области *вероятного*, наши допущения основаны здесь на некотором *расчете вероятности*; поставленные в необходимость выбирать между *более вероятным и менее вероятным*, естественно – и наука теории вероятности дает этому строго рациональное обоснование, – мы отдаем предпочтение первому; и если всегда остается возможность, что мы ошибемся, т. е. что случится менее вероятное, то мы имеем все же больше шансов оказаться правыми, чем в случае обратного допущения.

Другими словами, здесь мы совсем не руководимся произвольной *верой* как чем-то противоположным *знанию*; мы не отдаем предпочтение необоснованному перед обоснованным; напротив, не будучи в силах владеть безусловно достоверным знанием, мы выбираем из разных возможных допущений то, которое более всего *приближается к знанию* (хотя и не достигает необходимости и точности последнего). Этот выбор есть дело ума, мысли в области знаний, не допускающих безусловной точности. Не случайно и не произвольно мы говорим в этих случаях об *опытном знании*; знание гипотетическое, знание возможного и вероятного

есть действительное *знание*, хотя по своей природе оно и отличается от знания необходимого (например, от знания математического). Если в нем и содержится элемент веры, то наша воля направлена на то, чтобы этот элемент присутствовал в *минимальной* мере или чтобы вера по возможности приближалась к знанию.

Совершенно иначе обстоит дело в области религиозной веры. То, во что мы здесь верим, есть, с точки зрения рационального, «земного» опыта, не *более* вероятное, а скорее *менее* вероятное; мы верим в то, что есть «эллинам» – т. е. людям рациональной мысли – «безумие». Вера в Бога не есть, с точки зрения рационального понимания мира, «наиболее правдоподобная гипотеза». Попытки такого рода апологетики – «научного» или вообще рационального доказательства истинности веры – имеют всегда в себе что-то «надуманное», искусственное, носят отпечаток или ограниченности, или фальши и софистики. Это одинаково применимо и к попыткам доказать «гипотезу» бытия Бога из научного познания устройства мира – по крайней мере того Бога любви, которого ищет человеческое сердце и которого возвещает христианское откровение, – и к благочестивым попыткам объяснить трагизм личной жизни из целей Божьего промысла.

Такого рода объяснения не только встречают насмешку со стороны скептиков – насмешку, естественность которой должна признать добросовестная мысль; в гениальной, проникнутой глубоким религиозным пафосом книге Иова такого рода жалкие объяснения отвергаются от лица самого Бога как кощунственное высокомерие, как недопустимая, искажающая существо веры попытка человеческой мысли проникнуть в недоступную ей тайну – мерить сферу сверхъестественного, божественного земными мерками. Существо различия состоит здесь ближайшим образом в том, что «гипотезы», мнения о наиболее вероятном, о том, во что мы имеем право верить, в области земной, эмпирической жизни в конечном счете доступны *проверке*: наш жизненный опыт либо подтверждает, либо опровергает их. Напротив, в области религиозной веры такого однозначного, отчетливого мерила верности у нас нет; здесь наши допущения остаются непроверяемыми просто потому, что по самому существу дела «опытная» проверка – в обычном смысле понятия «опыта» – здесь невозможна. Здесь не может быть никакого расчета вероятности, а потому само понятие вероятного теряет здесь всякий смысл.

В действительности то, что разумеют под «верой» сторонники рассматриваемого ее понимания, не имеет никакого отношения к допущению в качестве истины, «наиболее вероятного». Оценка

вероятности есть дело рациональной мысли, которая, напротив, принципиально отвергается сторонниками «веры»: они требуют именно слепой, неразмысляющей, непроверяющей веры. И нетрудно определить, в чем именно при этом усматривают оправдание такой веры и почему ее требуют. Вера мыслится как выражение и итог акта *послушания*, покорного *доверия к авторитету*. Подобно тому как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истиною то, что им внушается, ибо они не в состоянии *сами* понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некой инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так обычно мыслится вера, основанная на признании «откровения».

В чем бы конкретно ни усматривалась такая верховная инстанция – в тексте Священного Писания, или в соборном предании церкви, или непогрешимости ее главы (например, римского папы), или – проникая глубже – в наставлениях самого основателя религии – Моисея, Христа, Магомета, Будды, – всегда при этом мыслится, что есть инстанция сверхчеловеческая, что через нее говорит сам Бог и что поэтому недоверие и отказ в послушании есть недопустимое нечестие.

Не подлежит сомнению, что такое объяснение существа веры *чисто психологически* отвечает действительности. Оно оправдано и историческим прошлым всех религий – человеческая религиозная мысль имеет своей начальной стадией именно такое слепое, основанное на нерассуждающем доверии, покорное подчинение авторитету, – и фактической психологической природой веры у большинства верующих даже и в настоящее время. У всех народов мира религиозное сознание в первой своей стадии есть духовное состояние, при котором люди сознают себя темными, слепыми, духовно беспомощными и с благоговейным доверием и послушанием воспринимают как истину то, что им возвещают избранные наставники, в которых они усматривают сверхчеловеческих мудрецов, «посвященных», ведателей небесных тайн. Но и теперь психологический источник веры для большинства людей есть влияние родителей, наставников, иерархов и, через их посредство, привычных, веками освященных мнений, которые приобретают в нашем сознании характер священных, неприкосновенных, некогда самим Божеством возвещенных истин, вызывают в нас чувство слепого доверия, отвергающего проверку как нечто недопустимое. Но психологическое объяснение не есть оправдание по существу.

Нетрудно видеть, что этим не только не дается никакое оправдание

или обоснование веры, но что такое понимание совершенно несостоятельно, ибо приводит к порочному кругу. Возьмем пример: католик, веруя в непогрешимость папы, считает себя обязанным верить – и в конце концов приучается фактически верить – в истинность вероучительных положений, высказанных папой. Но ясно, что *сам этот догмат папской непогрешимости* не может быть истинным в силу того, что он высказан самим же римским папой. Он опирается на что-то другое – например, на непогрешимость постановления законно созванного и составленного собора (ватиканского собора). Но тогда тот же вопрос переносится, так сказать, в следующую инстанцию. Вера в непогрешимость церковного собора не может сама основываться на постановлении самого же собора. Собор сам авторитетен, очевидно, либо в качестве нормального органа церкви, либо же потому, что его решение соответствует общепризнанному преданию церкви или заветам Писания.

Так, через ряд звеньев мы должны дойти до некой верховной инстанции, которая должна обладать для нас уже не производной, а некой первичной, абсолютной авторитетностью. (То же рассуждение, очевидно, применимо ко всякой другой теории веры, основанной на авторитете; например, протестантское учение, утверждающее непогрешимость и абсолютную авторитетность Св. Писания, должно ответить на вопрос, *почему* именно эта книга должна почитаться непогрешимо авторитетной, и т. д.) Но что это значит – первичная, верховная инстанция или абсолютный авторитет? Никакая вообще человеческая инстанция, очевидно, не может по своей собственной имманентной природе быть таким первичным авторитетом. Остается признать, что он присущ только самому Богу – все человеческие инстанции авторитетны только как выражение и орган Божьей воли, Божьего голоса, – короче говоря, как нечто, в чем мы усматриваем присутствие и действие самого Бога.

Должны ли мы в таком случае сказать, что единственный подлинный, первичный «авторитет», послушанием которому определяется наша вера, есть сам Бог? Это была бы очень смутная, неудачная формулировка – едва ли не игра слов. Отчетливо мысля понятие «авторитет», мы должны разуметь под ним инстанцию, которой мы доверяем или подчиняемся потому, что усматриваем в ней *проводника и выразителя* того, что истинно, ценно, священо. Поэтому называть самого Бога – первоисточника истины и блага – «авторитетом» есть нелепость. Бог есть не авторитет, а *источник* всякого авторитета. Или мы должны повиноваться Богу не как «авторитету», а просто как безапелляционному верховному властителю из страха перед Его всемогуществом? Как ни

распространено подобное представление, оно не только кощунственно (беспощадный тиран вселенной не заслуживал бы священного имени Бога), но даже и неубедительно.

Как бы часто ни говорили верующие об обязательности «страха» Божия, под этим надо разуть, очевидно, что-то другое, чем простой страх, определенный инстинктом самосохранения. Страх не есть чувство, обязательность которого можно было бы как-либо доказать или утверждать; при таком понимании бесстрашный бунтовщик против Бога (вспомним образ Прометея или байроновского Каина) оставался бы совершенно неуязвимым.

Еще важнее, однако, другое: чтобы повиноваться Богу, надо прежде всего *знать*, иметь уверенность, что Он существует. А чтобы подчиняться авторитету – инстанции, которая есть проводник и выразитель Бога и Его воли, – надо, сверх того, еще *знать*, что она действительно есть такой проводник и выразитель. *То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету*, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть *непосредственным усмотрением*, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности.

Это последнее соображение, убедительность которого неопровержимо ясна, является решающим. *Всякая вера-послушание, вера-доверие*, основанная на подчинении авторитету, в *конечном счете опирается на веру-достоверность, веру-знание*. Таково здесь соотношение по самому его существу; оно поэтому остается в силе независимо от того, сознает ли его сам верующий или нет, – совершенно так же, как логическая связь истины сохраняет силу все равно, воспринимается ли она познающим или нет. Утверждать, что вера есть признание недостоверного в силу доверия к авторитету и послушания ему, – это, примерно, подобно первобытной космологии, по которой мир стоит на черепахе, черепаха, в свою очередь, стоит на слоне, вопрос же, на чем стоит сам слон, уже больше не ставится по недостатку мысли или воображения.

Как мир, чтобы не рухнуть, должен иметь в чем-то и где-то абсолютное основание своего равновесия, без того, чтобы при этом нужно было бы «опираться» на что-либо другое, так и вера, «опирающаяся» на доверие к чему-либо, в конечном итоге должна иметь свое основание в том, что уже *само по себе достоверно*, т. е. имеет силу, не «опираясь» ни на что иное. Логическое суждение Спинозы, что мерило истины и заблуждения есть в конечном счете *сама истина*, применимо и к утверждениям веры. Вера по своей первичной основе или сущности есть

не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*. Поскольку верно, что вера основана на *откровении* – под «откровением» надо понимать не что-либо, о чем мы думаем, что в нем заключается откровение, или что мы по субъективному расположению нашего духа *готовы признать* носителем откровения (все равно, будет ли то слово основателя нашей религии, или Священное Писание, или учение церкви), а только *само откровение* в буквальном, строгом смысле этого слова – *самообнаружение* самого Бога, Его собственное явление нашей душе. Его собственный голос, нам говорящий, Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что *знаем*, что это есть Его воля – святая воля, воля Святых, чарующая и привлекающая нашу душу – нечто, обладающее для нас *внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью*.

Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом*, явление Бога человеческой душе. Правда, только редким и только немногим своим избранникам Бог открывает себя с совершенной явственностью, обнаруживает себя во всей всепобеждающей, всеозаряющей силе своего света. Остальным Его голос слышен только как бы издали, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины. Но все равно, воспринимаем ли мы реальность Бога сильно или слабо, ясно или смутно, вблизи или издали, эта реальность в конечном счете не может быть удостоверена ничем иным, кроме себя самой. Как бы сложна ни была сеть проводов, соединяющая человеческую душу с Богом, – ток, идущий по этим проводам и зажигающий свет в нашей душе, – тот свет, который мы называем верой, – может исходить только от первоисточника световой энергии – от самого Бога. Сознает ли это сам верующий, или это по недоразумению остается от него скрытым – это, повторяю, ничего не меняет в существе самого соотношения.

Это соотношение само по себе совершенно очевидно. Но его можно и полезно пояснить с другой, чисто практической, психологической стороны. Каким образом происходит обращение неверующего к вере, первое обретение веры? Оставим в стороне случаи возвращения к забытой и утраченной вере детства. Мы живем теперь в мире, в котором миллионы людей даже в детстве не имеют религиозных впечатлений, вырастая среди неверия как атмосферы, которую они дышат от рождения. В отношении такой души все ссылки на священные авторитеты бессильны, потому что

она их не признает и даже не понимает, что это значит – священный авторитет. Препраждены ли такой душе все доступы к Богу, к вере? Опыт показывает, что нет. Но если все человеческие инстанции, которые для верующего служат проводниками к Богу и выразителями реальности Бога, здесь, по существу дела, устранены и бессильны – остается, очевидно, только одна возможность: вера может здесь возгореться в душе только *непосредственно*, а это значит: под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие – хотя бы смутное – самой реальности Бога.

И мы бываем свидетелями того, как закоренелая в неверии душа в минуты смертельной опасности начинает молиться неведомому ей Богу или как какое-нибудь слово Евангелия повергает ее в умиление перед несказанной красотой Божией правды – как тогда вдруг открываются замкнутые очи души, как она начинает чувствовать, за пределами земного мира, проблески некоего небесного сияния и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа *знает*, что ее достиг голос Божий, и имеет – хотя бы на краткий миг – *веру-достоверность*. Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией. А кто этого никогда не испытывал, *тот вообще не может почитаться верующим*, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты.

Другой пример: мы живем в мире, в котором есть много *разных вер*. Я оставляю здесь в стороне различия между христианскими вероисповеданиями. Но в мире существуют христиане, евреи, магометане, буддисты и всякого рода «язычники». Есть ли вообще возможность если не «доказать» в точном логическом смысле, то как-то убедительно показать правду одной из этих вер или, точнее, ее превосходство над другими? Для христианина это сводится практически к вопросу: есть ли возможность убедить инаковерующего в правде христианской веры, показать эту правду? Опыт миссионерства свидетельствует, что такая возможность есть. Я не знаю, как фактически совершается христианское миссионерство, и мне нет надобности пускаться в сложные психологические догадки. Существо дела само по себе совершенно очевидно. В отношении инаковерующего ссылки на священные авторитеты, очевидно, также бессильны, как в отношении неверующего. Если христианин будет аргументировать ссылкой на Евангелие и свое церковное предание, то еврей противопоставит этому свою веру в святость Ветхого завета и талмудического предания, магометанин сошлется на святость Корана, книги, которая, по его вере, была написана на небесах, а

буддист – на священную для него силу речей Будды. Авторитету римского папы буддист-ламаист противопоставит авторитет Далай-Ламы. Должны ли представители этих религий просто разойтись, будучи не в силах сговориться и понять друг друга? Есть ли между ними общий язык – язык *самой Правды*? И если – да, то в чем он заключается?

Но, строго говоря, тот же самый вопрос подымается или должен подыматься перед каждой человеческой душой. Если и бывали времена, когда люди одной веры жили в своем замкнутом кругу, не ведая о существовании других вер или зная о них только понаслышке и воспринимая их как непонятные уродства и извращения темных и слепых дикарей, то эти времена давно прошли. Человечество давно уже – несмотря на все политические, национальные и культурные обособления и раздоры – фактически живет некой общей жизнью; его отдельные части тесно соприкасаются между собой. Запад и Восток, мир христианский, магометанский, китайский – не говоря уже о евреях, рассеянных по всему свету – находятся в непрерывном и тесном взаимном общении. Если Евангелие переведено на все языки мира, то и священные книги Востока переведены на языки христианской Европы. Мы не имеем отговорок, что не знаем других вер, кроме нашей. Каждая человеческая душа должна, в сущности, ставить себе вопрос: какая из многих вер есть истинная вера? Где находится подлинная религиозная правда?

Конечно, преобладающее большинство людей руководится здесь только своими иррациональными симпатиями, следует правилу: «Не по хорошему мил, а по милу хорош». Но душа, исполненная ответственного сознания своей обязанности найти подлинную правду, не может этим удовлетвориться. Если я христианин *только* потому, что родился и воспитался в христианской семье, в среде христианской культуры, привык к ней и полюбил ее, и если только по этой же одной причине другие продолжают пребывать в разных других верах – то все веры на свете становятся пустыми условностями, плодом случайных исторических обстоятельств и мы не имеем никакой гарантии правды одной из них. Но при таком положении дела, когда мы должны *выбирать* между разными верами и, значит, между разными, противоречащими друг другу авторитетами, каждый из которых претендует на священность и непогрешимость, ясно, что никакой авторитет не может быть основанием нашей веры, ибо мы должны иметь критерий для выбора между ними, для оценки их притязаний. В чем выход из такого, казалось бы, безвыходного положения?

Выход очень простой – не иной, чем тот, который есть у человека

науки, вынужденного выбирать между разными и противоречащими друг другу научными теориями. Как в науке надо выбирать *самое верное учение* – а для этого проверить все, *сравнить их с самой реальностью, о которой они говорят*, – так и в области веры. Если я, будучи христианином, не могу доказать – себе и другим – правду моей веры простой ссылкой на текст Писания или на учение христианской церкви, то я должен и могу увидеть и показать, что учение Христа и личность Христа выше, чище, прекраснее, убедительнее, чем учение и личность Моисея, Магомета и Будды. А это значит я должен увидеть и показать, что в учении и образе Христа сама правда Божия выражена полнее, глубже, яснее, вернее, чем где бы то ни было.

Так, ограничиваясь здесь лишь самыми элементарными указаниями – мне достаточно вспомнить, что Моисей, несмотря на все величие открытой им правды Божией, велел от имени Бога беспощадно убивать иноплеменников и язычников, а Христос учил любить всех людей без различия, даже чужих и врагов, чтобы уже из этого одного знать, что Христос открыл людям правду Божию полнее, глубже, вернее, чем Моисей.

Мне достаточно вспомнить, что Магомет женился на богатой вдове, вел коммерческое предприятие, имел много жен, был завоевателем и хитрым политиком и что Христос жил бездомным бедняком и не ведал иных побуждений, кроме исповедания и самоотверженного выполнения воли Божией, причем существо этой веры Он открыл как всеобъемлющую, самозабвенную любовь, чтобы знать с *полной достоверностью*, что личность и учение Христа по *меньшей мере* неизмеримо ближе к Богу, чем личность Магомета и что по сравнению со сверхчеловеческим совершенством Христа Магомет, даже если видеть в нем подлинно пророка Божия, являет себя только несовершенным, грешным смертным.

И даже возвышенная проповедь Будды, учившего людей отречением от земных желаний достигать блаженства Нирваны, совершенно очевидно уступает по полноте правды проповеди Христа, показавшего путь к вечной жизни и блаженству Небесного Царства через самоотвержение и любовь к ближнему, – так же, как образ Будды, царевича в юности и старца, мирно скончавшегося под деревом, при всей его красоте несравним с образом Христа, бездомного сына плотника, сердце которого неустанно горело божественным светом любви и который пошел на крестную смертную муку, чтобы спасти мир от власти греха.

При такой сравнительной оценке мы должны, правда, остерегаться духовного узкосердия, при котором любовь к одному делает нас слепыми в

отношении всего другого и даже связана с отвержением всего другого или ненавистью к нему. Напротив, отмечая здесь все слепые человеческие пристрастия, мы можем и должны видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно находятся, – даже в самых чуждых и непривычных нам формах. Фактически все великие религии человечества содержат элементы правды, которые мы не только можем, но и обязаны воспринимать. И Моисей, и еврейские пророки, и Будда, и творец Упанишад, и Лаотце, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями – именно в том, в чем они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий. Именно потому, что в лице Христа и Его откровения христианин видит абсолютное выражение Бога и Его правды, он знает, что эта правда универсальна и что ее отголоски всегда и всюду были слышны человеческой душе и находили свое частичное выражение. Признавать одну религию как истинную не значит отвергать все другие как ложные, это значит только видеть в ней полноту правды и потому мерило относительной правды других религий. Словом, сравнительная оценка разных вер есть лишь познание правильного иерархического соотношения между ними, умение различать в их составе правду от заблуждения, полноту от ограниченности, Божие от человеческого.

Но так или иначе мы имеем возможность расценивать разные веры, отличать в них более истинную от менее истинной, видеть, в какой из них свет Божией правды сияет ярче, открывается нашей душе с максимальной полнотой и адекватностью. Откуда берется эта возможность? Почему я это знаю? Вспомним еще раз слова философа *«Истина есть мерило себя самой и заблуждения»*. И повторим еще раз по аналогии с этим: о Боге и Его правде свидетельствует в конечном счете только *сам Бог*. *Вера-доверие* – вера – послушание авторитету – *основана на вередостоверности*. Я не потому христианин, не потому верю в Христа и возвещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога: и я потому почитаю церковь, что в словах и делах ее великих наставников, исповедников, святых и мудрецов я с достоверностью воспринимаю правду и премудрость Божию.

Хотя это соотношение, как указано, остается в силе совершенно независимо от того, понимает и сознает ли его сам верующий или нет,

однако для прочности, адекватности, осмысленности веры чрезвычайно существенно, чтобы мы его осознали. Я говорил выше, что противоположное – и поныне преобладающее – понимание веры имеет свои корни во всем историческом прошлом религиозной мысли. Тем более важно отметить момент, когда в истории религиозного сознания впервые пробудилось и было выражено понимание подлинного существа веры как веры-достоверности, т. е. как свободного непосредственного усмотрения правды Божией, или как сознания встречи человеческой души с самой реальностью Бога.

Это прозрение мы встречаем впервые, если я не ошибаюсь, в знаменательных словах пророка Иеремии, возвещающих Новый завет, который Бог заключит с Израилем: *«Вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду им Богом, и они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего, и каждый брата своего, говоря «познай Господа».* Потому что все, от малого до большого будут знать Меня» (Иер., 31, 33–34). Ср. Исайя, 54, 13: *«И будут все научены Богом».* И мы имеем совершенно ясное указание, что именно это прозрение иудейских пророков определило собой форму, в которой откровение Христа мыслит существо Нового завета, т. е. подлинного христианского отношения к Богу. В Евангелии от Иоанна сам Христос приводит слова Исайи *«И будут все научены Богом»*, подтверждая ими Свои собственные слова *«Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне»* (Ев. Иоан., 6, 44–45).

Это не есть случайное, выхваченное из контекста отдельное слово Евангелия – одна из тех цитат, которыми, как известно, можно доказать все. Напротив, в нем выражено само существо Нового завета, того нового понимания отношения между человеческой душой и Богом, которое принес и возвестил Христос. Если оставить в стороне содержание Христова откровения и сосредоточиться на откровении самого отношения между человеческой душой и Богом, то весь его смысл, все его революционизирующее значение состоит именно в раскрытии имманентности Бога человеческой душе, Его непосредственной близости и доступности ей. Поэтому из самого существа христианского откровения вытекает, что вера есть *непосредственное знание Бога*, то знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в «книжниках» – знатоках Писания, законов и предания.

Это с особенной отчетливостью выражено в Евангелии Иоанна, которое – каково бы ни было его историческое происхождение и его

ценность в качестве источника о жизни Христа – для всякого, «имеющего уши, чтобы слышать», совершенно очевидно есть (как и Послания Иоанна) самое глубокое и адекватное выражение существа Христова откровения. Как сам Христос знает Бога («Я знаю Отца..., если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец» (10, 15; 8, 55); *"Я знаю, откуда Я"* (8, 14); «мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели» (3, 11)), так и ученики Его должны *знать* Бога («Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (8, 19); «овцы идут за истинным пастырем, потому что *знают* голос его» (10, 4), «вы *знаете* Его (Духа истины), ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (14, 17), «сия же есть жизнь вечная, да *знают* Тебя, единого истинного Бога» (17, 3)). Ср. слово синоптических евангелий «Вам дано *знать* тайны царства небесного» (Матф., 13, 11; Марк, 4, 11; Лк., 8, 10).

Так же и в первом Послании Иоанна «Вы имеете помазание от Святого и *знаете* все» (2, 20), *"знающий* Бога слушает нас» (4, 6), любящий рожден от Бога и *знает* Бога (4, 7), и замечательное обоснование веры, как знания. «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, *узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего*» (4, 13, 3, 24). Все учение о Святом Духе есть не что иное, как раскрытие той силы или ипостаси Бога, через которую Бог имманентно присутствует в человеческой душе и открывается ей. Таковы именно, по слову Христа, те «истинные поклонники», которых ищет себе Отец: это – те, которые поклоняются Отцу «в духе и истине» (Ев. Иоан., 4, 23). В обозначении Мессии-Христа именем «Эмману-Эль», (Ис., 7, 14; Мтф., 1, 23) выражено, что через Него и Его Новый завет в мир вошло соотношение, определяемое словами «с нами Бог» – имманентное присутствие Бога в нашей душе, имманентная его близость и явственность.

Именно на вере-знании, на вере, свободно удостоверенной самой человеческой душой, основана провозглашенная христианским откровением *свобода человека* – «где Дух Господень, там и свобода» (2 Кор., 3, 17) – та свобода, которую так настойчиво внушает апостол Павел Галатам и которую провозгласил сам Христос: «*Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его*» (Ев. Иоан., 15, 15) (1).

Я, конечно, уже предвижу возражение сторонников противоположного понимания веры. Мне скажут, что изложенное воззрение открывает простор безбрежному религиозному субъективизму и индивидуализму, грозит потопить подлинную, точную религиозную правду в хаосе пустой и туманной человеческой мечтательности, которая всегда может привести к губительным заблуждениям. Мне скажут, что это воззрение совершенно устраняет *положительное откровение*, на которое,

однако, христианская вера опирается так же, как и все другие мировые религии, что этим, в сущности, отвергается необходимость для христианина следовать за Христом, веровать в Христа, как в единственный непогрешимый источник подлинной правды Божией. Мне укажут, что книги Нового завета не устают внушать людям, что только вера в Христа и в возвещенное им откровение открывает человеку подлинную истину, что, следовательно, вне *веры-доверия* – именно доверия к Христу, покорного следования Ему – человеку нет прозрения и спасения, мне приведут торжественное, знаменательное возвещание пролога Евангелия Иоанна: «*Бога не видал никогда никто, едиnorodный Сын, сущий в недре Отца, Он явил*» (1, 18, ср. 4, 46 и 1 Посл. Иоан. 4, 12).

Как я уже заметил в начале этого размышления, я не отрицаю, что в этом господствующем, критикуемом мною воззрении на сущность веры все же содержится доля истины. И не из слепого подчинения букве Писания, а по личному внутреннему убеждению я признаю, что только что приведенные слова его – казалось бы, несогласимые с намеченным мною воззрением – содержат существенную и необходимую человеческой душе правду. Я только думаю, что такого рода соображения, как и сами приведенные слова Евангелия, не противоречат моему воззрению, которое, как только что указано, может опереться на весь дух евангельского откровения и даже прямо на другие его слова, – иначе пришлось бы признать, что Евангелие противоречит само себе. Они только свидетельствуют, что сказанное выше об истинной сущности веры еще не исчерпывает темы, неполно и требует некоторого дополнения, которое само внесет необходимые здесь оговорки и поправки. Этим мы займемся ниже. Теперь же я должен предварительно идти дальше по намеченному пути, попытаться глубже раскрыть основания изложенного мною воззрения.

2. ВЕРА КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Убеждение, что вера основана на доверии и послушании авторитету – инстанции, которая в отличие от нас самих посвящена в Божественные тайны, непосредственно ведает Бога и потому одна только может открывать нам Его, – это убеждение, очевидно, предполагает, что сфера Божественной реальности от нас удалена и нам недоступна. Выражаясь в терминах логики и теории знания, вера, согласно этому воззрению, есть суждение о *трансцендентном предмете* – суждение, которое не может быть проверено непосредственным опытом. Так, вера в существование Бога есть, с этой точки зрения, убеждение – *мысль*, что где-то, «на небесах», в месте, нам абсолютно недоступном, пребывает личное существо, обладающее всеми необходимыми атрибутами Божества (вечность, абсолютное совершенство, всеведение, всеблагость и всемогущество). С точки зрения чистого, незаинтересованного познания, это есть не более как догадка, предположение, и притом, как только что указано, не допускающее проверки. Холодный разум может оценить это допущение только в словах, может быть, это – так, а может быть, этого совсем нет. И притом шанс на верность этого допущения совсем не составляет, как могло бы показаться на первый взгляд, половину всех возможных шансов. Ведь утверждение есть всегда утверждение чего-то совершенно определенного, отрицание же, напротив, имеет неопределенное содержание и допускает бесконечное количество других возможностей.

Утверждению существования Бога можно противопоставить утверждение, что «небеса пусты», что там вообще ничего нет, что видимым земным миром исчерпано все бытие. Но отрицание может иметь множество других смыслов. Оно может означать, например, что миром правит не Бог, а дьявол, или что существует не единый миродержавный Бог, а множество богов, или что Бог, хотя и всеблаг, но не всемогущ (основная мысль древних гностиков, весьма популярная в современном внехристианском религиозном сознании), или что Бог совсем не вечен, не существует изначально, а сам лишь постепенно творится в процессе мировой эволюции (излюбленная мысль немецкой религиозно-философской спекуляции), и т. д. и т. д. Содержание того, что в обычном смысле называется «верой в Бога», оказывается при этом одной из многочисленных возможных гипотез, которые все одинаково непроверяемы.

Или возьмем другой пример. Вера в бессмертие души, в посмертное бытие нашей личности, по-видимому, по самому существу дела есть вера в нечто трансцендентное и непроверяемое, если о будущем вообще мы можем строить только более или менее произвольные догадки, то тем более – о предполагаемом или воображаемом будущем нашей души после нашей смерти. Так как никому из нас не дано побывать при жизни «там», в предполагаемой посмертной нашей обители, и так как ушедшие «туда» не возвращаются и ничего нам не говорят – или, по крайней мере, те, в которых некоторые склонны усматривать свидетелей «того мира» – «духи», будто бы являющиеся и говорящие на спиритических сеансах – в высшей степени недостоверны, – то, казалось бы, совершенно очевидно, что мы можем иметь «веру» в бессмертие души только как непроверяемое допущение о некоей трансцендентной, недопустимой нам реальности. С точки зрения непредвзятого знания вопрос о посмертном существовании души по самому существу дела должен по-видимому оставаться тем, что d'Alembert называл «le grand peut-être» (великое «может быть» – фр.). Словом, при таком понимании дела религиозная вера подобна утверждению существования «человека на Луне», о чем говорит детская сказка, но в чем здравая, трезвая мысль имеет все основания сомневаться. Я уже не говорю о тех мнимых скептиках, которые воображают себя вправе решительно *отрицать* все утверждения веры, т. е. "*знать*" о трансцендентном, что его вообще нет или что оно совершенно противоположно утверждениям веры; достаточно и того, что настоящий, подлинный скептицизм имеет основания во всем *сомневаться*.

Именно такое понимание веры как необоснованного и непроверяемого суждения о недоступной нам реальности ведет к тому, что для человека, способного к свободной, непредвзятой мысли, и в особенности для человека, привыкшего мыслить и не способного отказаться от умственной проверки, акт веры оказывается чем-то в высшей мере трудным и шатким – делом, требующим мучительного напряжения воли, некоей почти противоестественной ломки сознания – героического «подвига» отречения от мысли, *sacrincium intellectus* (жертвоприношение рассудка). При таком понимании вера может быть, в сущности, определена только иррациональными мотивами – воспоминаниями религиозных впечатлений детства, страхом смерти и возможной посмертной кары за неверие, в лучшем случае – жаждой забыться в некоем «священном безумии», в некоем утешающем, сладостном самовнушении. В людях мысли это приводит либо к настоящему раздвоению сознания – к пресловутой «двойной бухгалтерии», при которой в воскресенье в церкви

думаешь одно, а в будни в своем кабинете или в научной лаборатории – совсем другое, либо же к безысходно мучительному колебанию между верой и неверием. Приведу один конкретный пример.

О замечательном и несчастном французском поэте Arthur Rimbaud, который в течение всей своей жизни был циником и бунтовщиком, его верующая сестра рассказывает, как, умирая и испытывая желание верить, он переживал страшные муки сомнения. «Он глядел мне прямо в глаза, как никогда не смотрел. Он просил меня подойти совсем близко и сказал мне: «В нас обоих течет одна кровь. Ты веришь? Скажи, ты веришь?» Я отвечала ему: «Я верю, и другие, более ученые, чем я, верили и верят; и потом – я теперь уверена, это верно, *это есть на самом деле*». Он ответил с горечью: «Да, они говорят, что верят, они делают вид, что обратились к вере, но это только для того, чтобы читали, что они пишут, это – спекуляция». Я заколебалась, потом сказала: «Нет, это не так, кощунством они могли бы добыть больше денег». Он все время глядел на меня – в его глазах было небо. Он поцеловал меня и потом опять сказал: «Мы могли бы иметь одинаковую душу, потому что в нас одна кровь. Значит, ты веришь?» И я повторила: «Да, я верю, надо верить»¹. Можно ли вообразить себе более страшную и безысходную душевную муку? В большей или меньшей мере все неверующие и мыслящие люди, жаждущие веры или обратившиеся к вере – поскольку они исходят из изложенного выше распространенного понимания существа веры, – испытывают такие же сомнения.

Самым парадоксальным и острым выражением этого понимания веры и вытекающего из нее трагического положения человеческой души перед проблемой веры и неверия может почитаться знаменитое «пари» Паскаля. Я должен сказать откровенно: при всем моем восхищении правдивостью, силой и пронизательностью религиозной мысли Паскаля я не могу видеть в этом «пари» ничего, кроме странного и притом кощунственного заблуждения. Ход мысли, как известно, таков: так как ставки игры на веру и неверие бесконечно различны по ценности – поставив на веру и ошибаясь, мы потеряем только ничтожные блага краткой земной жизни, поставив же на неверие и ошибаясь, мы вместо вечного блаженства рискуем быть обречены на вечные муки, – то даже при минимальном шансе на правоту веры расчет риска и удачи велит избрать ставку на веру. Я, конечно, знаю, что конкретный ход мыслей Паскаля гораздо тоньше этой грубой логической схемы, в нем, как всюду у Паскаля, есть гениальное прозрение. В нем можно уловить совершенно иную мысль, именно, что, пойдя сначала «наугад» по пути веры, потом обретаем на нем *опытное*

удостоверение его истинности.

Но если оставить это в стороне и сосредоточиться на приведенном грубом логическом остоле мысли, то получается впечатление чего-то противоестественного, какого-то духовного уродства. Мысля Святыню и не зная, есть ли она на самом деле, мы должны заняться расчетом, *стоит ли наугад поклоняться ей*, не имея никакого внутреннего основания для веры, мы должны следовать расчету, что для нас выгоднее вести себя, исходя из предположения, что утверждения веры все-таки окажутся правильными. Какую религиозную ценность имеет *так мотивированная* решимость верить? Какое представление о Боге и Его суде над душой лежит в основе этого расчета? Если бы я был неверующим, то я ответил бы Паскалю: «Я предпочитаю предстать перед судом Божиим – *если* он существует – и откровенно сказать Богу. «Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры; честно искал Тебя, но не мог найти и потому склонился к убеждению, что Тебя нет; а теперь суди меня, как знаешь, я не знаю есть ли Бог, и даже думаю, что Его нет. но я наверное знаю, что, *если* Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее заблуждение; поэтому у меня вообще нет риска проигрыша, и все ваше пари есть неубедительная выдумка».

Но все это трагически-мучительное состояние души перед лицом вопроса о вере и неверии, все это тягостное и бесполезное напряжение духа, когда мы заставляем себя верить и все же *не можем* заставить по той простой причине, что вера по самому ее существу может быть только свободным, произвольным, неуправляемым движением души – радостным и легким, как все естественное и произвольное в нашей душе, – все это проистекает из указанного понимания веры как ничем не обоснованного суждения о трансцендентной, недоступной нам реальности. Отсюда, повторяю, готовность и склонность доверяться авторитету – обосновывать веру на сообщениях некоей высшей инстанции, о которой мы думаем, что она мудрее, более сведуща, чем наша бессильная человеческая мысль, т. е. что она уже действительно посвящена в недоступные нам тайны бытия, имеет в отличие от нас самих непосредственный доступ к ним. Но мы уже видели, что это только мнимый выход из отчаянного положения.

Можно и должно довериться авторитету, верить суждению тех, кто мудрее и опытнее нас. Но для этого надо уже *знать*, а не слепо верить, что они *действительно* мудрее нас, т. е. в данном случае что они действительно научены самим Богом; а для этого надо не только уже *знать*, что Бог есть, но и уметь самому различать, какие человеческие

слова выражают подлинную Божию правду, а какие – нет. Но как возможно это *двойное* знание, если вера всегда и всюду есть только догадка, суждение о чем-то недоступном? Выше я пытался показать, что вера-доверие – непосредственно или через ряд промежуточных инстанций – опирается на веру-достоверность. Но как возможна вера-достоверность?

Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: *реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требуют проверки, может быть истиной и заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя, ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной. Когда я испытываю боль, я тем самым знаю, что боль действительно есть, что она – реальность; также я знаю, что испытанная мною радость есть в составе моей жизни подлинная реальность. Сомнение было бы здесь просто бессмысленно, ибо беспредметно. Достоверность в конечном счете носит всегда характер того непосредственно очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъясвляет себя нам; именно это мы разумеем под словом "*опыт*". Опыт – такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого. Если возможна вера-достоверность, то это предполагает, что есть вера, имеющая характер опыта.

Идея, что сущность или первоисточник веры заключается в опыте, была отчетливо выражена, насколько я знаю, в новейшее время Вильямом Джемсом в его замечательной книге «The Varieties of Religious Experience». Джемсу принадлежит введение самого понятия «*религиозный опыт*». Но Джемс, проницательный психолог и, кроме того, гениальная личность, хотя и склонная к чудачеству, несмотря на обилие умнейших и верных мыслей, высказанных в этой книге, вряд ли сам признавал все значение введенного им понятия; философски он был умом довольно беспомощным и беспорядочным. Блестящий замысел «*метода радикального эмпиризма*», которым он обосновывает идею религиозного опыта, он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что он напряженно искал подтверждения веры в спиритизме и «*парапсихологии*» и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить наконец доступ к тайнам Божественного бытия. Нам приходится поэтому заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта.

Начну издалека. Оставим пока в стороне вопрос, может ли в опыте быть дан предмет религиозной веры, например бытие Бога или посмертное бытие души. Поставим сперва более общий вопрос: возможен ли вообще *сверхчувственный опыт* – опыт, выходящий за пределы чувственно-воспринимаемых содержаний бытия, так сказать, его ближайшего, знакомого нам обычного «земного» состава – цветов, звуков, вкусов, запахов, осязательных качеств? Я не буду пускаться здесь в сложные, трудные для философски не вышколенного ума доказательства, что уже в восприятии геометрических форм, а также в восприятии времени и в восприятии таких хорошо знакомых нам общих свойств и отношений бытия, как единство и множество, род и вид, сходства и различия, причины и действия, мы имеем образцы нечувственного или сверхчувственного опыта. Обратимся к другим примерам, более простым и имеющим – как увидим сейчас же далее – отношение к нашей теме.

Что такое, например, *эстетический опыт*? Как воспринимаем мы красоту? Лучше всего при этом сосредоточиться на искусствах, так сказать, беспредметных, как музыка или архитектура. Слушая прекрасное музыкальное произведение, человек, одаренный музыкальным чувством, слышит, кроме самих чувственно-данных звуков и их сочетаний, еще что-то другое, что мы называем музыкальной красотой и что составляет само существо музыки. Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем еще что-то несказанное, о чем в словах можно дать только слабый, несовершенный намек. Музыка Бетховена открывает нам какую-то героическую эпопею духа – скорбь, мятеж, титаническую борьбу – и горестную судьбу духа и блаженство его торжества. Музыка Баха как бы отверзает нам небеса и в переливах голосов показывает нам чистую, прозрачную, возвышенную красоту некой нездешней эфирной орнаментики. Через музыку Моцарта мы становимся участниками детской чистой игры неких ангельских существ, в прелести которой очищается и просветляется вся скорбь бытия. Если звуки при этом воспринимает наше ухо, то то несказанное, о чем они говорят, что они возвещают, воспринимает непосредственно наша душа.

То же самое – в архитектуре, этой «застывшей в пространстве музыке». И здесь через посредство чувственно-данных форм мы воспринимаем несказанное, сверхчувственное содержание. Огромный, устремленный ввысь готический собор, сотканный из каменного кружева, открывает нам, как земное тяготеет к небесному, как при этом величие может сочетаться с тонкостью, строгое послушание – с легкостью и свободой. Античный храм даже и в своих обломках дает нам

почувствовать, что, кроме нашего смутного, беспорядочного, трагического мира, где-то в бытии есть сфера покойной, блаженно-сияющей, самоудовлетворенной красоты. А ренессансный дворец открывает нам, что и здесь, на земле, возможна гармония через осмысленную пропорциональность, что есть какая-то прекрасная правда, смысл которой – в покое и уравновешенности, в имманентной пронизанности бытия порядком и внутренней согласованностью.

А что мы создаем, наслаждаясь живой прелестью прекрасного человеческого лица или тела? Видимая форма здесь именно потому прекрасна, что воспринимается как совершенное выражение некоей таинственно-незримой и все же опытно, воочию нам предстоящей, восхищающей и умиляющей нас реальности.

Где-то поблизости от красоты находится *добро*. Мы отличаем добро от красоты и в этом смысле должны отличать нравственный опыт от эстетического. В нашей связи, однако, важно другое: восприятие добра вовне, так сказать, встреча с добром имеет глубокую аналогию с восприятием красоты; поэтому не случайно мы говорим о *нравственной красоте*. То, что мы называем нравственной красотой самого *духа* – красота, уже, по существу, не приуроченная к зримой, чувственно-воспринимаемой наружной поверхности бытия, а сущая в некоей незримой глубине и даже в каком-то смысле умышленно в ней скрывающаяся. Но именно нравственная красота есть вместе с тем наиболее сильная, наиболее захватывающая нашу душу, глубже всего в нее проникающая красота.

Такие явления, как кроткая доброта в ответ на оскорбление или причиненное тяжкое зло, как самоотверженный подвиг любви, как добровольная, спокойно-радостная смерть за благо ближних, за торжество добра, – все это сияет, как отдельные звезды, во тьме нашего земного бытия. Все это встречается – хотя и редко – в составе нашего опыта. Но само собой очевидно, что все это мы воспринимаем не глазами и не ушами, а непосредственно нашей душой. Все это есть наряду с эстетической красотой еще иной, значительный и существенный вид *сверхчувственного опыта*. Нет надобности в других примерах. Совершенно очевидно, что сверхчувственный опыт нам доступен. Я предвижу уже сейчас скептическое возражение. Все это так, скажут, но все это относится к области субъективного бытия, к области наших душевных переживаний. К обсуждению этого возражения я обращусь позднее. Оно, очевидно, содержит уже некоторое истолкование сверхчувственного опыта, некоторую философскую теорию о нем, и

притом – скажу сейчас же – теорию плохую, путаную и неверную. Но я предлагаю пока воздержаться от всяких теорий и толкований и только ответить прямо и недвусмысленно на один вопрос: *есть* ли на самом деле (все равно, в какой области бытия – «субъективной», «объективной» или еще какой-либо иной) то *нечто*, что мы называем красотой и добром? Опыт не может вызывать сомнений. Я так же мало могу отрицать, что на свете есть красота и добро, как я не могу отрицать, что есть боль, наслаждение, радость и горе, и как я не могу отрицать, что есть цвета, звуки, запахи, вкусы. И характер достоверности совершенно тот же. *Я не думаю, не предполагаю, не верю*, что все это есть, я это *знаю*, потому что имею в опыте, т. е. потому что соответствующая реальность сама наличествует, присутствует передо мной. Во всех этих случаях одинаково имеет место *встреча с реальностью*; сомневаться же в том, действительно ли существует реальность, которую мы встречаем, задаваться вопросом, на чем основана наша уверенность в ее существовании, значило бы просто сойти с ума, говорить бессмысленные слова или – как сказал по аналогичному поводу один философ – значило бы иметь желание быть скептиком, не имея к тому надлежащих дарований.

Если, отдав себе в этом ясный отчет, мы снова поставим вопрос: существует ли аналогичный по составу *религиозный опыт*, то мы сразу почувствуем, что положительный ответ на этот вопрос, в сущности, уже предрешен тем, что мы только что осознали. Ибо опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт неких элементов, входящих в состав религиозного опыта. Не случайно всякий, даже неверующий человек, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в опыте красоты и добра, вынужден употреблять такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный». Опыт встречи с чистой, совершенной красотой, как и опыт встречи с чистой благостью, с кротостью в страдании, с подвигом самоотверженной любви, – для всякого непредвзятого сознания, которое, не рассуждая, просто отдается испытанному впечатлению и только пытается осознать его содержание, есть совершенно неизбежно и с полной очевидностью уже по меньшей мере зачаток, смутное предвосхищение религиозного опыта.

Предание о крещении Руси рассказывает, что, когда послы князя Владимира, которым было поручено отыскать истинную религию, побывали на богослужении в соборе св. Софии в Константинополе, они выразили свои впечатления – очевидно, ближайшим образом эстетическое впечатление от величия храма и поэтически-музыкальной красоты литургического песнопения – в словах: «Мы не знали, где мы находимся,

на земле или на небе». Философски точнее нужно было бы выразить это впечатление так: «Пребывая на земле, мы имели опыт приобщенности к небесному бытию». Вполне можно поверить преданию, что это впечатление было решающим при обращении русского народа в христианство.

Трогательное выражение того же духовного опыта – встречается у русского писателя второй половины XIX века Глеба Успенского – человека, который по сознательным своим убеждениям был совершенно чужд и религиозности, и понимания значения красоты и всецело охвачен только социально-нравственным интересом. Он описывает, как, угнетенный впечатлениями материальной и правовой угнетенности русского народа, он случайно забрел в Париже в Луврский музей и увидел Венеру Милосскую. Он испытал при этом настоящий переворот, который он выражает в слове «выпрямила». Уныние от сознания безнадежной жизни, в которой царит нравственная неправда, сменилась вдруг ощущением, что *есть* все же на свете настоящая правда – та правда человеческого достоинства и величия, которая воплощена в образе Венеры Милосской, это ощущение дало ему прилив новых духовных сил, переполнило его снова бодростью и оптимизмом в борьбе за нравственную правду. Сам того не ведая, он испытал в содержании красоты античной статуи подлинный религиозный опыт, принесший ему духовное возрождение. С этим впечатлением совпадает впечатление другого русского писателя, тонкого эстета Тютчева, который в пессимистическом рассуждении о суетности и трагизме человеческой жизни и судьбе европейского человечества делает существенную оговорку: «Конечно, Венера Милосская *несомненнее* принципов 89-го года».

Есть еще другая сторона, в которой опыт красоты, как и опыт добра, испытывается как религиозный опыт. Это – их зарождение в глубинах человеческого духа, опыт их связи с внутренним, *творческим* существом человеческого духа. То, что называется «вдохновением», и есть источник художественного творчества, как и тот таинственный внутренний толчок, без которого немислима решимость на нравственный подвиг, акт окончательного преодоления нашей человеческой слабости, нашей плотской природы, – испытывается всегда как соприкосновение человеческого духа с некоей высшей, сверхчеловеческой инстанцией, как прилив в душу сил неземного порядка. И одновременно действует и обратное соотношение: кто уже обладает религиозной верой, тот сознает ее как некий резервуар питающих душу сил добра и имеет также неудержимую потребность выразить свою веру в переживаниях

эстетического порядка, в поэтическом и музыкальном славословии Бога, в рационально непонятном уготовлении незримому вездесущему Богу зримой прекрасной обители-храма.

Но если опыт добра и красоты входит в состав религиозного опыта и образует как бы его зачаток, то он все же его не исчерпывает. Но имея и осознав первый, уже нетрудно усмотреть реальность последнего, хотя и трудно выразить ее в словах. Религиозный опыт есть опыт реальности *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «священное», «святое», «святыня», «Божество». «Бог». Здесь надо остерегаться смешать непосредственное содержание опыта с производной, пытающейся его осмыслить религиозной «теорией» – с мыслями и понятиями, в которых мы стараемся – всегда несовершенно и потому всегда более или менее спорно – зафиксировать, выразить эту опытную реальность. То, что нам непосредственно дано в опыте, есть реальность, которую мы сознаем, с одной стороны, как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение.

Этой реальности соответствует в нашей душе в плане ее субъективных переживаний чувство, которое мы называем *благоговением* и которое есть неразделимое единство трепета преклонения – чего-то подобного страху, но совсем не тождественного ему – и блаженства любви и восхищения (замечательный современный немецкий богослов Rudolf Otto создал для этого термины: он говорит, что религиозное чувство есть сочетание «*mysterium tremendum*» и «*mysterium fascinosum*» («страшная тайна» и «тайна чарующая»)). Не выходя за пределы опыта, можно осмыслить это примерно так. Мы необходимо сознаем нашу жизнь – как и жизнь вообще – как некий отрывок, нечто промежуточное, производное, не имеющее в себе самом начала и конца. Дело идет о начале и конце не в порядке времени, а в порядке самого существа жизни. Наша жизнь, не имея в самой себе ни своего первого основания, ни своей конечной цели, тем самым предполагает то и другое вне себя. И то, что мы отвлеченно различаем как первое основание и конечную цель, как «альфу» и «омегу», – как то, из чего мы взяли, на что опираемся, в чем и через что мы есмь, и как то, к чему в конечном счете влечется наше сердце, что есть наша последняя мечта, наше глубочайшее желание, смысл нашей жизни – в составе самого бытия, как мы его встречаем, переживаем, опытно воспринимаем, есть с очевидностью *одно и то же*. Вот именно это несказанно Единое, Первое и Последнее есть то, что мы означаем словами Святыни, Божества, Бога.

В составе всего нашего опыта, всего нашего сознания бытия – именно потому, что все в нем есть частное, производное, относительное, преходящее – тем самым дано нечто абсолютно Первое, Всеобъемлющее, Всепроникающее, Всеопределяющее, Вечное. И именно потому, что наше сердце всегда волнуется, чего-то ищет, к чему-то стремится, куда-то тяготеет и движется, не находя окончательного удовлетворения ни в чем, – в том же опыте содержится указание на Последнее, Высшее, Абсолютно-ценное, Святое – на последнее утешение и блаженство, Самое *понятие* «земного» невозможно без отношения к тому, что от него отличается и ему противостоит – без идеи «неземного», «нездешнего», «высшего». Если только наше сердце, наш дух открыты, если мы имеем «очи, чтобы видеть», то нам дан опыт Тайны как первоисточника и последней цели нашего бытия. Мы видели только что, что ее нам частично открывает, на нее намекает, к ней ведет уже опыт красоты и добра. Но ее открывает нам, прежде всего, и опыт нашего самосознания. Блаженный Августин с неопровержимой убедительностью, с последней доступной здесь ясностью показал, что если я знаю, что я существую, и я не могу в этом сомневаться, ибо для того, чтобы сомневаться, надо уже *быть*, – то я также достоверно – если возможно, еще более достоверно – знаю, что есть сама Истина, вне которой немислимо было бы ни какое-либо знание, ни мое самосознание; если я что-либо вообще вижу, то есть внутренний свет, в котором и через который я вижу; если мое сердце мятется и томится, если само его существо состоит в неудовлетворенности, в тяготении к тому, что мы называем целью, высшей ценностью, благом, то это высшее, абсолютное Благо уже как-то скрыто мне дано, как-то дает себя чувствовать – иначе я не мог бы искать его, не мог бы сознавать его отсутствия.

Все это не рассуждения, не попытки «доказательства бытия Бога»; это есть не что иное, как внимательный, сполна осознанный отчет о составе нашего опыта. Но при этом обнаруживается, что *этот* опыт имеет достоверность иную и еще гораздо большую и безусловную, чем намеченная выше достоверность любого частного содержания опыта. Любое частное содержание опыта имеет достоверность *факта*. Раз факт налицо, отрицать его невозможно; но легко возможно вообразить, представить себе, помыслить, что его нет. Факт *есть*, но он *мог бы* и не быть; его бытие не отмечено никаким знаком безусловной необходимости.

Другое дело – религиозный опыт. Встречаясь в его лице с чем-то абсолютным, с некоей первоосновой всего остального, с неким последним смыслом, который осмысляет все остальное, или с высшей ценностью и целью, которая предполагается во всех частных наших стремлениях, мы

имеем опыт не того, что *фактически есть*, но могло бы и не быть, а опыт того, что есть с *абсолютной необходимостью*. Мы имеем опыт того, в чем (и чем), по слову апостола, «мы живем, движемся и есмы». Атеист, отрицающий существование Бога, своим собственным существованием, как и своей способностью произнести такое формально осмысленное суждение, в не меньшей степени удостоверяет существование Бога, чем верующий, сознательно исповедующий свою веру в Бога.

Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как *условие всякого опыта* и всякой мысли – как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем. Сознательная *встреча* с этой реальностью, т. е. факт, что наше внимание ее улавливает и сознает, есть именно *факт*, подобный всем другим фактам, – нечто в только что указанном смысле случайное, а не необходимое. Именно поэтому мы говорим здесь об *опыте*, который мы, очевидно, можем иметь, но можем и не иметь. Но раз имея его, раз встретившись с *этой* реальностью, мы сознаем с полной достоверностью, что *она сама есть, присутствует всегда и везде*, что ее бытие носит характер абсолютной необходимости, так что ее отрицание с очевидностью обнаруживается как пустое слово, бессильная потуга мысли, явное недоразумение. Или, как говорит другой великий религиозный мудрец, Николай Кузанский: «Бог, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнут никакому сомнению», ибо «если то, что лежит в основе всякого вопроса, есть в богословии *ответ* на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос».

Мы имеем опыт некоего вездесущего и вечного фундамента всего того смутного, шаткого и изменчивого многообразия, которое мы называем «нашей жизнью» или бытием, – опыт таинственной укорененности и погруженности нашей души в некоем всеобъемлющем лоне, в чем-то ином, более глубоком, высшем, в некоем источнике абсолютного покоя и блаженства. Впрочем, все человеческие слова остаются здесь бессильны – не потому, что то, что они хотят выразить, было бы неясно и спорно, а, напротив, потому что оно настолько первично, настолько интимно слито с нашей душой, настолько всеобъемлюще и безусловно необходимо, что уже не может быть точно выражено мыслью и словом, которые всегда выражают только частное, производное, относительное.

Существенно в конце концов здесь для нас только одно. Та таинственная реальность, которая есть предмет или содержание

религиозной веры, не есть нечто далекое, скрытое от нас, нечто, чего не может достигнуть наш взор и о бытии или небытии чего мы можем только строить догадки, не допускающие проверки. Это есть, напротив, нечто столь близкое нам, столь сращенное с нашей душой, столь всеобъемлющее и вездесущее, столь простое и первичное, что если мы не находим его и иногда тщетно ищем, то *только потому*, что мы, как дальнзоркие люди, привыкли видеть далекое и не различаем близкого или что наше внимание привыкло улавливать только то, что есть одно среди многого другого, что есть здесь или там, что может быть и не быть, и лишь с трудом замечаем то, что есть всюду и всегда, чем мы со всех сторон окружены и насквозь пронизаны.

Немецкий поэт-мистик Рильке в этом смысле метко говорит о Боге: «Все, кто Тебя ищут, искушают Тебя» (Alle, die Dich suchen, versuchen Dich). В самом деле, все, кто ищут и не находят Бога, ищут не там, где Он есть, и не таким, каков Он есть, – подменяют абсолютную достоверность реального Бога недостоверностью того, что они сами выдумывают и хотят иметь в качестве Бога. В том, что они имеют *потребность* в Боге и в этом смысле «ищут» Его, т. е. что их сердце тянется к нему, они правы, и этот факт сам свидетельствует – как это понимали и Августин и Паскаль, – что они как-то скрыто и потенциально *уже имеют Бога*; но что они *ищут* Его, т. е. *думают*, что еще не *имеют*, что Он скрыт от них и недостоверен, есть свидетельство, что они находятся на ложном пути, ищут Бога не там, где Он есть, или ищут какого-то иного, не истинного Бога. В конечном счете все они по состоянию духа недалеко от духовного и умственного уровня того простодушного безбожника, который доказывал небытие Бога тем, что в своих многочисленных полетах на аэроплане он никогда не встретил Его. Это звучит парадоксально, но это бесспорно: "*верить*" в Бога в обычном, принятом смысле слова «вера», т. е. «догадываться», что Он есть, «допускать» Его бытие, делать здесь, колеблясь, трудный и спорный выбор между «да» и «нет» в пользу «да», соглашаясь, что и «нет» все же имеет осмысленное значение и правдоподобие, верить в *этом* смысле значит *не верить* в Бога. Ибо настоящая вера есть то *опытное знание*, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным.

И теперь мы подготовились к ответу на сомнение, не есть ли реальность того, что мы называем «религиозным опытом», как и реальность сверхчувственного опыта вообще только нечто «субъективное», т. е. реальность, относящаяся к области наших душевных переживаний. Выше я уже сказал, что такое сомнение или утверждение

есть плод путаной, плохой, неверной теории. Теперь не трудно в этом убедиться. В самом деле, исходная посылка такого мнения есть предвзятое убеждение, что все, что есть – либо часть объективного, внешнего, материального мира, либо же принадлежит к области нашего «я», нашей душевной жизни. Это мнение, в сущности, уже предвосхищает решение вопроса, есть то, что логика называет *petitio principii* (предвосхищение основания): ибо что Бог не есть нечто вроде настроения, чувства, желания, т. е. не входит в состав этих двух родов бытия, – это ясно само собой. И если большинству умов представляется очевидной аксиомой, что бытие исчерпывается этими двумя наиболее привычными нам родами или областями, то в действительности это есть явное и грубое заблуждение.

Я и здесь не буду утомлять читателя таким – общеизвестным философской мысли – соображением, что в состав ни материального, ни душевного мира нельзя включить уже таких вещей, как, например, геометрические формы и фигуры, или вообще всю ту реальность, которую познает математика, и, наконец, столь универсальной реальности, как время. Но стоит только непредвзято взглядеться в состав того сверхчувственного опыта, о котором мы уже говорили – например опыта эстетического и нравственного, – чтобы с очевидностью убедиться в ложности этого предвзятого мнения. Чувства, которые мы испытываем, слушая музыку или созерцая художественное творение, конечно, «субъективны», но они суть нечто иное, чем *сама красота*, которую мы при этом воспринимаем, чем та эстетическая реальность, которая при этом действует на нашу душу; *содержание и смысл* симфонии, поэмы, картины, статуи и пр. никак нельзя назвать моим «настроением» или «чувством».

Содержание или смысл фуги Баха, симфонии Бетховена – то, что хотел выразить композитор и что пытаются передать исполнители, – остается реальностью, не будучи ни настроением, ни чувством, ни материальной вещью внешнего мира. Точно так же добро и зло, не будучи вещами внешнего мира, не обречены в силу этого быть только «моим настроением»; как мог бы я сознавать мою обязанность повиноваться велению добра, осуществлять добро и избегать зла, если бы добро и зло было чем-то сродным настроению, капризу, влечению, чувству – всему, что есть только подчиненный мне самому и безразличный элемент моей душевной жизни? Настроение и чувство есть только зависимая частица меня самого – нечто случайное, прихотливое, не имеющее никакой внешней ценности и не могущее быть инстанцией, которой я должен подчиняться; добро – как и красота – есть, напротив, с чем я *встречаюсь*,

что *действует* на меня, в чем я усматриваю нечто высшее, чем я сам, к чему я влекусь или чему подчиняюсь. Это есть не «теория», а просто факт, отрицать который не может непредвзятая мысль: кроме материального и душевного бытия есть еще какое-то *иное* бытие, в них не вмещающееся и от них отличное; назовем его идеальным бытием.

Но этот бесспорный факт имеет решающее значение; достаточно его усмотреть, чтобы все наше обычное представление о мире и бытии было опрокинуто. Ибо он означает, что, кроме того что мы зовем «миром» или «бытием мира» и что именно слагается из этих двух половин – из вещей, процессов, соотношений материального порядка и из явлений душевной жизни, – есть *иное* – и, значит, как это отсюда очевидно само собой – сверхмирное бытие. И притом *явления*, относящиеся к этому сверхмирному бытию, одни только вносят порядок, смысл, ценность в нашу жизнь – одни только служат вехами на нашем жизненном пути, дают нам возможность выбора, ориентировки, руководят нами среди бессмысленного и безразличного набора эмпирических фактов материального и душевного бытия. Как говорит Достоевский: «Все, что живет и существует в этом мире, живет *только через касание мирам иным*».

Этим мы опять, как уже выше, сами собой и как бы непроизвольно обрели ответ на вопрос о характере бытия, присущего предмету религиозного опыта. Человек все равно, хочет ли он того или нет, сознает ли он это или нет, изначально и навсегда прикован к реальности высшего, сверхмирного порядка или, вернее, внедрен в нее; он не мог бы сознавать свою собственную душевную жизнь, не мог бы видеть и знать высший мир, не мог бы делать выбора между правдой и ложью, лучшим и худшим, если бы сквозь материальный и душевный мир он не был связан с высшим мерилем истины и лжи, добра и зла, красоты и безобразия – если не мог бы ставить себе цели, а это значит – если бы не знал, что есть последняя цель и высшая ценность. Это Высшее, Абсолютное, этот Первоисточник и определяющая цель всех стремлений и целей есть, употребляя слово Евангелия, – «*путь, истина и жизнь*». Кто раз отдал себе в этом отчет, тот понимает и разделяет слова блаженного Августина: «И я сказал себе: разве Истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издали: «Да, она есть. Я есмь сущий». И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что жив, чем что есть Истина» (Confessiones, VII, 10).

Теперь мы можем еще точнее ответить на вопрос, «объективно» ли

или только «субъективно» содержание нашего религиозного опыта. Ответ, как уже сказано, состоит ближайшим образом в отклонении самой дилеммы. Если под «объективным» разумеется то, что существует по образу внешнего мира, что можно увидеть глазами, услышать ушами, ощупать руками, и если под «субъективным» разумеется то, что порождается силами нашей душевной жизни, всецело зависит от нас и подчинено нам, то содержание религиозного опыта – как и опыта эстетического и нравственного – не объективно и не субъективно: характер его реальности состоит вне и выше этих привычных категорий.

Если же под «объективным» разумеется просто то, что есть *вне* нас, а под «субъективным» – то, что есть *в нас*, то реальность содержания религиозного опыта одновременно и объективна и субъективна. Будучи абсолютной, всеобъемлющей и всепроницающей, она находится и в нас и вне нас – потому что мы *находимся в ней*. Она подобна воздуху, который есть в нашей груди только потому, что он есть вокруг нас, что мы погружены в атмосферу и вдыхаем ее в себя. Впрочем, и эта аналогия неточна, «хромает», как все аналогии. Дело обстоит так, как если бы мы вдыхали воздух, притягивая его тем воздухом, который уже находится в нас. Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимаем его тем, что божественно в нас самих. Последняя глубина нашей личности сознается сама нами как нечто высшее, священное, богоподобное – выражаясь в принятых философских терминах, не как «душевное», а как «дух». Здесь имеет силу античное убеждение: подобное сознается подобным. Плотин говорил: «Если бы наш глаз не был сам подобен солнцу, мы не могли бы увидеть солнца; если бы наш дух не был богосроден, мы не могли бы воспринимать Бога»². То же самое говорит и апостол: «*Оттого мы познаем, что Он в нас и мы – в нем, что дал нам от Духа Своего*». А блаженный Августин выражает то же соотношение со свойственной ему гениальной силой слова: «Не иди вовне – иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди за пределы самого себя (transcende te ipsum)».

Сама дилемма, как она обычно ставится, есть недоразумение, порожденное наивным наглядным материалистическим представлением, будто наша «душа», наше «я» есть какой-то замкнутый сосуд, имеющий отверстие только вовне, сообщающийся только с внешним миром, внутри же обособленный непроницаемой оболочкой; исходя из этого предвзятого представления, Бога либо ищут вовне, в составе внешнего мира, либо же объявляют Его «иллюзией», т. е. душевным переживанием, элементом и

порождением нашей собственной душевной жизни. Но душа не есть замкнутый сосуд; она сама имеет бездонную глубину и там, в этой глубине, не только открыта и соприкасается с Богом и даже не только впитывает Его в себя, раскрываясь Ему навстречу – как растение своими корнями впитывает влагу почвы, – но даже живет некой общей жизнью, находится с Ним в таком общении, что Он переливается в нее и она – в Него. Именно это несказанное и несравненное общение и единство двух – меня и Бога – есть *существо подлинной веры*.

Вера не есть произвольная догадка о чем-то далеком, недоступном, непроверяемом. Вера есть опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния и взаимопроникновения; это есть нечто, что имеет в составе нашей земной жизни аналогию только с экстазом и блаженным покоем нашей души в объятиях любящего и любимого существа. Вера подобна блаженной достоверности тайной, скрытой от мира любовной связи. Недаром «Песня Песней», воспевающая восторг взаимной любви, признана самым сильным и адекватным выражением отношения между человеческой душой и Богом. Но только, будучи общением духовным и общением с *совершенной и вечной реальностью*, притом *сращенной с нашей душой*, это обладание – несмотря на возможность и в нем, в силу несовершенства человеческой души, перипетий и драматического развития, – неизмеримо более прочно, обеспечено, успокоительно, чем скоропреходящий экстаз упокоения в буре эротического общения и даже чем блаженный покой самой прочной и интимной человеческой любовной связи вообще.

Вера есть, как было уже сказано, столь интимное обладание предметом веры, что самый факт обладания есть самоочевидное достоверное свидетельство реальности обладаемого. Неверно, будто человеческая душа по своему существу одинока и обречена на одиночное заключение; не одиночество, а, напротив, как говорил Ницше, «двоечество» (*Zweisamkeit*) есть незыблемый фундамент и определяющее существо человеческой жизни; это может оставаться незамеченным только по нашей собственной слепоте или может ускользать от нас, только если мы сами своевольно и противоестественно запираемся и отъединяемся от этого фундамента. И всякое земное человеческое общение, всякое отношение между *мною и тобой* – вне которого вообще немислима человеческая жизнь – производив от этого первичного двуединства, подобно тому как всякое общение с внешним миром предполагает внутреннюю жизнь организма, живое кровообращение, которое основано на непрерывном процессе дыхания.

Теперь остается досказать то же самое в отношении другого упомянутого выше предмета веры – в отношении веры в бессмертие, в посмертное бытие души. После всего сказанного нетрудно сразу же увидеть, что и *эта* вера, которая на первый взгляд с полной очевидностью есть только догадка, допущение о чем-то безусловно недоступном и непроверяемом, ничем не гарантированное упование, имеет на самом деле характер опытной достоверности. Мы, конечно, не знаем и никогда в течение нашей земной жизни не можем узнать, что *будет* с нами в порядке временной смены событий в том «будущем», которое «наступит» после нашей смерти. Но из веры, как религиозного опыта в описанном выше смысле – из опыта нашей укорененности в Боге и нераздельного единства с Ним, – *мы достоверно знаем другое: знаем вечность* нашей души.

Мы знаем, что то, что называется нашим «я», нашей «душой», не только соприкасается с вечной реальностью Бога, не только способно впитывать или вдыхать ее в себя, но и само, в глубочайшем корне своего бытия, причастно вечности, в самой своей основе богоподобно. Мы знаем, что мы не только «сотворены» Богом, как хрупкий горшок творится горшечником, но вместе с тем и «рождены свыше», «от Духа» и «от Бога» (Ев. Иоан., 3, 3–8; 4, 47). Обычное скептическое возражение: отчего же нас не было до нашего рождения? – это возражение основано на недоразумении. Вечность есть нечто иное, чем пребывание во времени. Если память есть воспоминание о прошлом *времени*, то вполне естественно, что в нее не входит, не вмещается сознание вечности. Конечно, то, что во времени начало быть, «возникло», не имеет гарантии бесконечной длительности своего бытия в будущем; и скорее даже бесспорно, что все, что «началось», должно и «кончиться». Наша земная жизнь началась и потому должна и кончиться. Но как нельзя смешивать наше таинственное происхождение – в порядке метафизическом – из абсолютных глубин бытия, нашу «сотворенность» Богом с нашим зачатием и рождением в плане времени, в порядке эмпирически-биологическом, так же нельзя смешивать обреченность, в том же порядке, нашей жизни наконец с метафизической судьбой нашей души. Последняя определена тем, что мы сотворены существами богоподобными, а потому и *вечными*.

Мне нет никакой надобности пытаться заглянуть в «будущее» моей души после смерти (что и невозможно – не говоря уже о том, что само слово «будущее» теряет всякий точный смысл в применении к тому, что лежит за порогом земного времени), чтобы знать с полной достоверностью

– знать *сейчас*, в любое мгновение моей жизни, – что я *вечен*. Вечность не есть бесконечная длительность во времени, которую нужно было бы пройти всю от начала до конца (хотя здесь нет ни начала, ни конца), чтобы в ней удостовериться; вечность есть *качество* бытия, которое узнается сразу – примерно подобно тому, как я сразу и в любой момент знаю, что всякая математическая истина имеет *вечную* силу, ибо, по существу, не затрагивается временем, лежит вне его, выходит за его пределы.

Вечность моей души есть не что иное, как моя *обеспеченность*, *сохранность* в Боге. Она дана мне сразу, в самом опыте реальности Бога, ибо этот опыт есть тем самым опыт моей неразрывной связи и сродства с Богом. И если спрашивать, каким воспоминанием гарантировано это «предвидение» грядущей жизни, то на это можно ответить ссылкой на то «воспоминание», о котором говорил Платон, – смутную, часто заглушаемую шумным потоком земного бытия, но никогда не истребимую до конца «память» о нашей *небесной родине*, о нашей вечной принадлежности к вечному бытию. Из этой вечности, в которой преодолено всякое «после» и «прежде», начало и конец, из этой связи и сращенности с Богом я не могу выпасть. Умирая, я стою перед неизвестностью. Но, *опытно зная* Бога и мою укорененность в Нем, я могу с абсолютным доверием сказать: «В руки Твои передаю дух мой». И точно так же, усматривая в *опыте любви* абсолютную ценность, богоподобие, а потому и вечность душ любимых мною существ, я *знаю* об их неподчиненности времени, неразрушимости временем:

«Смерть и время царят на земле, – Ты владыками их не зови. Все, кружась, исчезнет во мгле – Неподвижно лишь солнце любви».

(Вл. Соловьев)

Этого мне достаточно. Это создание, дарующее совершенный покой и утешение, есть *опытное знание* и потому *обладает предельной достоверностью*.

Но если вера не есть произвольное, непроверяемое утверждение о чем-то недоступном, не есть простое упорство воли, говорящее «да» о том, о чем другой с не меньшим, если не с большим, основанием может говорить «нет», если она вообще не есть суждение или мысль, а есть простое, самоочевидное осознание опытно данной реальности, то само различие между «да» и «нет», между верой и неверием имеет здесь совсем иной смысл, чем тот, который ему обычно придают. Я готов сказать: в каком-то смысле это различие гораздо меньше, менее остро, чем это обычно думают (что не мешает ему быть в других отношениях чрезвычайно существенным). Немецкому скептическому писателю

Шницлеру принадлежит афоризм: «Если бы верующие имели немного больше воображения, а неверующие были поумнее, то они легко могли бы сговориться между собой». Это не только остроумно, но и близко к правде. Различие между верой и неверием не есть различие *между двумя противоположными по своему содержанию* суждениями; оно есть лишь различие между более широким и более узким кругозором.

Верующий отличается от неверующего не так, как человек, который видит белое, отличается от человека, который на том же месте видит черное; он отличается так, как человек с острым зрением – от близорукого или как музыкальный человек – от немзыкального. Верующий воспринимает, видит и *то*, чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, причем остальное – то, что видит и утверждает неверующий, – вполне может быть признано и верующим; но только в *сочетании* с тем иным, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл – вроде того, как с высокой горы мы обозреваем ландшафт иначе, чем находясь внутри него и видя только его отдельную часть. Существо неверия заключается в сознании бессмысленности, незавершенности, слепой *фактичности* мира и потому одиночества и трагичности положения и судьбы человеческой души в мире, бессилия человеческих упований перед лицом равнодушных и потому жестоких сил природы (включая стихию природных страстей человека). Все это может и должен признать и верующий. Все различие между ним и неверующим в конечном счете исчерпывается тем, что к опыту последнего он *присоединяет еще иной опыт* – опыт иного, уже сверхмирного измерения бытия и вытекающее из него сознание укорененности, сохранности, покоя человеческой души в этом глубочайшем родственном ей слое бытия.

Сознание покинутости, бездомности человеческой души в равнодушном к ней, бесчувственном мире слепых и злых сил верующий только *дополняет* памятью о настоящей родине души, знанием своей неразрывной связи с ней. Это сознание, что я, моя личность тоже есть *настоящая реальность*, и притом не случайная, не неведомо откуда попавшая в мир, а рожденная из глубочайших недр бытия и прочно в них укорененная, достаточно, чтобы настроение ужаса или отчаяния, как на скользком пороге бездны – настроение горького одиночества и обреченности, – сменилось настроением покоя и совершенной обеспеченности. Дело тут, следовательно, не в столкновении двух разных и противоположных *доктрин, философских теорий бытия* – причем в этом случае доктрина неверующего еще имела бы то преимущество, что была бы одна только основана на трезвом учете бросающихся в глаза,

беспорных фактов. Вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием *иной реальности*, сознанием прочного обладания незримым сокровищем, о котором не ведает неверующий. Это тайное сокровище есть просто корректив – но какой корректив! – к нашей явной нищете; что мы им действительно обладаем, есть, как мы видели, не догадка, а опытно удостоверенный факт. Все дело только в том, чтобы обратить внимание на этот факт, уметь увидеть, воспринять его.

Это понимание веры как *опыта* – как я уже указал выше – в принципе, т. е. *по существу*, делает невозможным, беспредметным всякое религиозное сомнение (что с этим все же совместима психологическая, *субъективная* возможность сомнения – об этом тотчас ниже). Если понимать веру как гипотезу, она должна сознаваться гипотезой не только произвольной, но даже очень неправдоподобной (о чем я уже говорил). Более того: мы просто не в состоянии согласовать ее с отдельными нашими знаниями, со всем нашим жизненным опытом, Вера во всеблагого и всемогущего Бога стоит в явной коллизии с беспорным фактом существования зла, неправды, страданий; в другом месте (в моей книге «Непостижимое». Париж, 1938) я пытался показать, что эта проблема теодицеи рационально так же неразрешима, как проблема квадратуры круга. Если вера есть допущение, то мы *обречены* на религиозное сомнение. Кто не хочет отвергать беспорные факты, должен при этом отказаться от веры. В этом смысле Иван Карамазов справедливо говорит у Достоевского: «Я ничего не понимаю, я и не хочу ничего понимать, ибо, чтобы понимать, я должен был бы отказаться от фактов, – а я хочу оставаться при факте». Но если вера, как мы видели, есть непосредственный опыт и обладает безусловной достоверностью опыта, то мы находимся в совершенно другом положении.

Имея религиозный опыт, я, правда, продолжаю не понимать, как открывшаяся мне в ней истина согласима со всем, что я знаю о мире, – как она согласима с бессмысленностью и неправдой мирового бытия; *в этом смысле* правдивая человеческая мысль остается полной сомнений; и, повторяю, все человеческие попытки рационально согласовать одно с другим остаются жалкими, бесплодными потугами – более того, потугами искусственными, сознательно или бессознательно нечестными и даже кощунственными. Но если я здесь честно должен признать: «Не понимаю и не могу понять», то это все ни в малейшей мере не может поколебать истины самой веры. Ибо эта истина не доказывается, не выводится из чего-либо другого, не опирается на согласие с каким-либо иным знанием; она *непосредственно очевидна*. В жизни мы многого не понимаем, часто

стоим перед фактами, возможность которых мы не можем понять, т. е. которые мы не можем согласовать с другими, известными нам фактами. Но это не только не дает нам *права* отвергать факты, как таковые, но даже и непосредственно не побуждает нас сомневаться в них просто потому, что «сомневаться» в опытно-данном факте есть бессмыслица. В таком же положении мы находимся в отношении истины веры: эта истина, удостоверяя сама себя присутствием в *опыте самой* реальности, стоит неколебимо твердо, вне и выше всякого сомнения.

Как бы велики и тяжки ни были наши религиозные сомнения – они касаются не реальности предмета веры, а чего-то совершенно другого: именно согласования этой реальности с другими фактами – согласования религиозного опыта с остальным, «земным» нашим опытом. Не все на свете можно понять; и я должен честно признаться, что я многого не в силах понять. Но мое непонимание во всяком случае не может поколебать достоверности того, что я с непосредственной очевидностью *воспринимаю и знаю*. Веруя, я совсем не вынужден отвергать факты, на которые опирается неверующий. Напротив, поскольку это – действительно факты, я должен их признать. Я только прибавляю к этому, что я знаю *еще и другой факт*, которого не знает неверующий и очевидность которого я также не вправе и не могу отрицать. К тому же *этот факт*, как мы видели, таков, что он обладает достоверностью *еще большей*, чем достоверность *только факта*, – именно абсолютной необходимостью в смысле неотмыслимости, невозможности иного. Поэтому среди всех возможных и даже неизбежных сомнений я продолжаю наслаждаться незыблемым покоем достоверной веры.

Когда вера – и неверие – понимается как доктрина, учение, тогда происходит противоестественное смешение мысли с чувством и порождается духовное уродство *фанатизма*. Мысль по самому своему существу спокойна и холодна; опыт, со своей стороны, дает покой очевидности; то и другое совместно с терпимостью, с благожелательным отношением к тем, кто имеет другие мысли или другой опыт. Но смешение опыта – а в области религиозной это значит: эмоционального опыта, т. е. чувства, – с мыслью делает узким, упрямым, жестоким, вызывает нетерпимость и ненависть. Сколько слез и крови было пролито, сколько злодейств совершено, сколько ненависти посеяно в мире из-за столкновения между верой и неверием! Как горько думать, что все это основано, в сущности, на недоразумении. По существу, спор между верующим и неверующим так же беспредметен, как, например, спор между музыкальным и немзыкальным человеком. Если мне скажут, что

девятая симфония Бетховена есть действие на мое ухо особого подбора звуков, т. е. воздушных волн, мне остается только ответить: да, это так, но, *кроме того*, она есть еще и нечто совсем иное, неизмеримо более существенное и значительное.

Богатому нет надобности спорить с бедным и тем паче – возмущаться им, негодовать на него; он должен просто поделиться с ним своим богатством. Или, поскольку – как это имеет место в области духовной жизни – бедный беден только потому, что проходит мимо сокровища, не зная его и потому отрицая его существование, богатый, видящий сокровище и пользующийся им, должен просто попытаться предъявить сокровище не видящему его, показать его, направить на него взор невидящего; тем спор и исчерпывается. А это значит: вера как обладание бесспорной, опытно-данной, наличествующей реальностью не может быть доказываема на словах, не есть предмет возможного спора; она должна реально *изливаться* на неверующего, заражать его, действовать на него так, чтобы глаза его души *сани раскрылись*. Отношение между верой и неверием не есть отношение столкновения и спора между двумя мнениями. Это есть отношение между реальным избытком и недостатком, между наличностью блага и его отсутствием – отношение не антагонизма и борьбы, а восполнения, расширения, обогащения. Слабый не может отнять у сильного его силы; сильному нет надобности бороться со слабым; он должен только *помогать*.

Какая простая, какая легкая и естественная вещь – вера, – то, что люди в своей слепоте, не понимая, о чем идет речь, принимают за какое-то искусственное, непрочное сооружение, требующее почти противоестественного усилия воли! Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – *самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни – горение сердца силой*, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Естественно человеку дышать глубоко и свободно, полной грудью; неестественно чувствовать свое дыхание стесненным, спертым в груди. Неестественно сознавать себя висящим в воздухе над бездной; напротив, вполне естественно и легко стоять на твердой почве и чувствовать ее под своими ногами. И для того чтобы чувствовать твердую почву под ногами, не нужно ничего «понимать».

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, КАК ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ И АКТ ВЕРЫ

Теперь пора обратиться к учтению того, что правильно в упомянутых выше возражениях против намеченного мною понятия веры. Я предвижу, что только что развитые соображения о вере как религиозном опыте могут только усилить эти возражения. Если брать сказанное выше буквально и без оговорок, то легко может показаться, что оно противоречит бесспорному *факту*, что человеческая душа легко склонна к неверию, что в особенности для человека, независимо мыслящего и несклонного доверять на слово чужому мнению, неверие есть состояние, пожалуй, гораздо более естественное, чем вера. История европейской религиозной мысли последних веков свидетельствует, что, когда исчезает *принуждение* к вере – юридическое или даже только моральное – и человеческому духу предоставляется свобода, множество людей начинает склоняться к неверию и вера становится скорее достоянием небольшого меньшинства.

Опыт показывает также, что люди, лишенные религиозного воспитания, лишь в редких случаях обретают веру и что, напротив, верующие часто теряют веру или навсегда, или по крайней мере надолго. Но все это было бы, конечно, невозможно, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидности чувственного опыта; здесь казалось бы, напротив, ясное указание, что вера содержит элемент «допущения» того, что не дано непосредственно, что скрыто от нас и нам недоступно. Другими словами, это свидетельствует, что предмет веры есть нечто *трансцендентное*, существование и свойства чего далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте. С этим совпадает господствующее убеждение, что Бог есть реальность порядка трансцендентного, «запредельного» и что поэтому и само его существование и его свойства или «атрибуты» суть предмет религиозной мысли – того, что называется «*догматами веры*» или «вероучением». Мне могут указать, что то, что я пытался описать как религиозный опыт, в лучшем случае дает только туманное, бесформенное сознание некоего мистического «нечто», но никак не может обосновать всего, что входит в состав *положительной религии*.

Я еще раз повторяю: я, безусловно, признаю, что эти указания содержат элемент подлинной правды. Я думаю, однако, что то, что в них верно, вполне согласимо с намеченным мною понятием веры как религиозного опыта и требует только дальнейшего развития и уяснения

этого понятия. Вера есть духовное состояние совершенно своеобразное; но все своеобразное нельзя точно определить подведением его под какое-либо общее понятие; оно поддается уяснению отвлеченной мысли только через сложный ряд определений. Мы стоим поэтому перед задачей *дополнения* развитого понятия новыми, доселе еще не учтенными признаками.

Первое, что нужно здесь отметить, есть *своеобразие достоверности*, присущей вере как религиозному опыту. Это своеобразие легче всего определить сначала отрицательно. Если я доселе употреблял слова «очевидность» и «достоверность» как синонимы (в согласии с обычным словоупотреблением), то теперь я должен подчеркнуть, что *достоверность* религиозного опыта не совпадает с «очевидностью» (в строгом, буквальном смысле этого слова). Что Бога нельзя увидеть глазами, иметь в чувственном опыте – это ясно само собой и было уже отмечено мною в указании на *сверхчувственный* характер религиозного опыта, т. е. если оставить в стороне явление «мистического видения». В обычных терминах, относящихся к опытному знанию, нужно скорее сказать, что Бога можно только «чувствовать», «ощущать». Стараясь непредвзято описать состав религиозного опыта и не соблазняясь здесь кажущимися противоречиями, мы должны отметить, что мы здесь с достоверностью усматриваем или имеем нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым. «Бога никто никогда не видел»; вера есть «удостоверение невидимого». Джемс в этом смысле метко определяет существо религиозного опыта как «*чувство присутствия невидимого*».

К существу Бога и вообще предмета религиозного опыта принадлежит, что, достоверно присутствуя, наличествуя в опыте, он тем не менее воспринимается – можно сказать: *открывается* – именно как нечто *сокровенное*. Не нужно думать, что дело идет здесь о чем-то туманном, отчетливо не выразимом, чему нельзя подыскать аналогий в составе обычного, нормального, так сказать, будничного опыта. Религиозный опыт есть лишь своеобразный подвид некой общей природы опыта (в широком смысле этого понятия). Мы знаем достоверно и непосредственно не только то, что *явственно* присутствует, т. е. содержание чего сполна и отчетливо нам открывается, но и многое, бытие чего нам дано, но так, что его содержание остается скрытым или неясным. Мы знаем достоверно, что *есть* недоступная нам глубина, например то, что содержится внутри замкнутого помещения, заслонено от нас непроницаемым слоем, что есть нечто, чего не достигает наш взор, – то,

что слишком удалено от нас или по каким-либо другим причинам невидимо. Еще ближе и точнее здесь другая аналогия. Мы непосредственно и достоверно *знаем*, что *есть* чужая душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит. Чтобы не запутаться в словах, мы должны сказать, что опыт не исчерпывается тем, что *явственно дано*, но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует*, не будучи дано.

Уже первый философский ум, задумавшийся над отношением между человеческим сознанием и бытием, – Парменид – выразил это соотношение в словах: «*Отсутствующее* все же *твердо присутствует* в уме». Мы не могли бы иметь самого понятия «отсутствующего», мы не могли бы искать его, стараться его раскрыть, если бы с самого начала не имели его с полной достоверностью именно в качестве «отсутствующего» или «скрытого». Всякая наша мысль о *чем-то*, что по своему содержанию непосредственно неведомо, недоступно, неявственно, предполагает, что это «что-то» в *качестве скрытого и неведомого* непосредственно и достоверно присутствует, имеется в составе опыта³. Не нужно думать, что мы имеем при этом только как бы голый факт бытия *чего-то вообще*, некоего «X», о содержании или качестве чего мы вообще ничего не можем знать, т. е. что практически намеченное соотношение должно вести нас к абсолютному агностицизму.

Самое замечательное, что мы здесь должны просто засвидетельствовать как факт – оставляя в стороне вопрос, как это возможно, – есть то, что мы при этом с непосредственной достоверностью знаем и кое-что из *содержания* отсутствующего и скрытого. Мы *знаем*, что недоступные нам части пространства имеют те же измерения и подчинены тем же геометрическим закономерностям, как и видимые нам части пространства, что лежащее за пределами нашего чувственного опыта, непосредственно нам недоступное прошлое и будущее имеет такой же характер временного течения и временной смены, как и чувственно-пережитое нами прошлое и настоящее. И в особенности: мы не только догадываемся и предполагаем, а именно *достоверно знаем*, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным; более того, кое-что из этого, в некой скрытой глубине таящегося содержания чужой душевной жизни мы одновременно неким загадочным образом прямо воспринимаем со значительной степенью достоверности, иногда с безусловной достоверностью.

Аналогичный характер носит и религиозный опыт. В нем мы имеем с непосредственной достоверностью не только нечто неведомое вообще,

подобное некой темной бездне, если религиозный опыт есть опыт Тайны, Неведомого, Непостижимого, то в составе этого неведомого мы все же кое-что достоверно различаем. Как мы видели выше, мы имеем здесь *по меньшей мере* опыт и некой абсолютной первоосновы или некоего первоисточника нашего бытия, и некой «Святыни» – высшей абсолютной ценности нашего бытия, некой реальности порядка «божественного». Дело сводится к тому, что религиозный опыт – подобно всякому опыту – имеет некое измерение *глубины* или *дали*. Как даже в простом зрительном опыте мы видим не только то, что стоит в непосредственной близости от нас, но более или менее точно различаем и то, что находится в туманной дали и чего еле достигает наш взор, – или как в осязательном опыте мы не только воспринимаем открытую поверхность вещей, но можем и несколько смутно ощупывать и то, что находится внутри, скрыто под оболочкой (вспомним роль, которую ощупывание, выстукивание, выслушивание играет при врачебном познании внутреннего, скрытого от взора состава и состояния человеческого тела), – примерно так же мы в религиозном опыте смутно, как бы вдали и темноте усматриваем, «ощущаем» по крайней мере основные, существенные черты его реальности.

Но и эта аналогия, конечно, не вполне адекватна. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой *интимной близости с удаленностью* – выражаясь в философских терминах, некой предельной *имманентности* (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим «я») с *трансцендентностью*. Природа религиозного опыта состоит в том, что в нем в нашу душу проникает, ее непосредственно касается, ею внутренне ощущается нечто, что одновременно сознается исходящим из какой-то недостижимой глубины или дали. Как со свойственной ему меткой краткостью говорит блаженный Августин в уже цитированном месте: «Ты воззвал ко мне издалека; и я услышал, как слышат в *сердце*». Именно в силу этого соотношения *трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности*, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего духа, в составе нашего внутреннего опыта.

Такой же характер, в сущности, имеет всякий сверхчувственный опыт, например опыт эстетический и нравственный, о котором мы говорили выше. Звуки музыки, слова лирического стихотворения звучат в наших ушах, образы пластических искусств или образы природы или человеческого лица стоят перед нашими глазами; но все это пробуждает в нашем сердце что-то иное, именно говорит нам о чем-то далеком, непосредственно недоступном, смутно различаемом; нашей души

достигает весть о чем-то трансцендентном, запредельном; мы ощущаем, говоря словами Достоевского, «касание мирам иным». Таково же существо нравственного опыта. Встречаемся ли мы извне с явлениями нравственного величия, красоты нравственного подвига или имеем внутренний опыт победы в нас самих нравственных сил над нашими стихийными, чувственными влечениями и побуждениями – в обоих случаях мы испытываем в составе чисто душевной, субъективно-психической человеческой реальности прикосновение и действие на нас неких высших сил; до нашей души – в самой интимной ее глубине – доходит голос как бы издали, говорящий о некоем лучшем, высшем мире. В конце концов, совершенно несущественно, называем ли мы это «голосом совести» или испытываем как голос, возвевающий нам волю Божию, веление Божие: это только два разных названия для одного и того же. Важно только одно: мы испытываем в интимной глубине нашего сердца живое присутствие и действие некоей силы или инстанции, о которой мы непосредственно знаем, что она есть сила порядка высшего, что нашей души достигла некая *весть издали*, из области бытия иной, чем весь привычный, будничныи мир.

Так, эстетический и нравственный опыт сходен с опытом религиозным не только в том, что это есть опыт сверхчувственный. Будучи таковым, он во всех своих формах имеет своеобразный состав, в силу которого самое интимно близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего «я», есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке – чего-то иного, «запредельного»; выражаясь в философских терминах, этот опыт есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности. Не нужно здесь поддаваться соблазну грубых, пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое различие между «близким» и «далеким», «внутренним» и «внешним». Отвергая все предвзятые схемы, нужно констатировать состав опыта, как он есть на самом деле, а этот состав здесь именно таков, что мы испытываем живое, интимное *прикосновение* чего-то исходящего *издали* или что совершающееся в глубине, *внутри* нас, сознается как действие на нас *извне*. Вопреки всем ходячим, грубым теориям мы констатируем факт, что *опыт* может быть опытом о *трансцендентном*. *Такова именно существенная черта религиозного опыта.*

Но этот характер религиозного опыта имеет существенные психологические последствия. Человек есть в огромной, подавляющей мере существо *чувственное* – существо, непроизвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому – к

тому, что «бросается в глаза», что действует на нас через посредство нашего тела. Все чувственно-незримое и неоощуцаемое, не входящее в состав чувственного опыта, склонно ускользать от нашего внимания, легко нами теряется. Мы как бы гипнотизированы чувственно-данной, явственной, массивно и резко действующей на нас частью реальности. Это и понятно: такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду.

Что было бы с нами, если бы, например, мы ощущали так же живо невидимые нами (хотя и достоверно нам известные) факты смерти, убийств, злодейств, как мы ощущаем их, когда они свершаются на наших глазах? Вспомним ужасы войны, которые люди спокойно переносят, когда не видят их воочию. Уже в силу одного этого религиозный, как и всякий сверхчувственный опыт, по общему правилу не достигает силы, убедительности, интенсивности чувственного опыта. Но забвение, отсутствие внимания – впечатление, только проносящееся в сознании, но в него не западающее глубоко и в нем не оседающее, психологически весьма близко к отрицанию или, по крайней мере, к сомнению. То, чего мы не замечаем сознательно, что не вызывает в нас сильной эмоциональной реакции, по большей части просто *не существует* для нас. Рассеянный человек или человек, внимание которого напряженно сосредоточено на чем-то ином, не видит, не слышит, не замечает, склонен отрицать и то, что дано ему в чувственном опыте, что видят его глаза и слышат его уши. Тем более склонен ускользать от внимания сверхчувственный опыт. Поэтому немзыкальных людей неизмеримо больше, чем глухих; не воспринимающих красоту зрительных образов в живописи, скульптуре, архитектуре – больше, чем слепых; не ощущающих поэзию – больше, чем не понимающих смысла слов, из которых она состоит.

К этому присоединяется еще и то, что на практике мерилom реальности для нас в значительной мере является живое *действие* ее на нас, ее значение для нашей жизни, а это значит: прежде всего ее действие на наше тело. Как ни мудри и ни философствуй, самое важное для нас, земных, плотских существ, это – *есть* ли у нас пища или нет, тепло ли нам или холодно, светит ли солнце или льет дождь, видим ли мы вблизи нас и осязаем ли любимое существо, или оно отсутствует. Реально для нас то, что как бы осязательно дает нам радость или скорбь. Поэтому естественно верить в реальное различие между земным богатством и земной бедностью, и трудно поверить в реальность «сокровища на небесах».

Легко ощутить реальное различие между земным присутствием любимого существа и утратой его близости, когда он умер, и трудно поверить, что оно подлинно есть, когда смерть лишила нас его чувственной близости. Чувственный опыт есть опыт, убедительность которого как бы *практически* удостоверена и именно поэтому не может быть отрицаема.

Сверхчувственный опыт – даже когда его имеешь, – легко создается как что-то только «теоретическое» – что-то призрачное, бледное, туманное, бесплотное, как какая-то бессильная тень, безразличная для нашей практической жизни. Можно сказать: он обладает для господствующего расположения нашего духа меньшей *степенью* реальности, чем опыт чувственный; он остается для нас чем-то вроде сна или мечтаний, от чего мы «пробуждаемся» для «подлинной», трезвой, грубо-очевидной, горькой земной реальности. Если в иные минуты мы погружаемся в этот «иной мир» и чувствуем его реальность, то это состояние легко сменяется иным, более прочным и длительным, при котором он для нас не существует. Как трудно утешить мать, потерявшую ребенка, верой в его жизнь «в ином мире»!

Это можно выразить еще иначе. И люди, которым доступен сверхчувственный опыт, *весьма часто не улавливают характера трансцендентности*, ему присущего. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка. И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу. Поэтому религиозный опыт, самое существо которого состоит, как указано, в том, что он есть опыт о *трансцендентном*, опыт соприкосновения с *подлинной реальностью*, выходящей за пределы нашего «я» и в своей полноте нам недоступной, легче всего может быть отрицаем.

Присутствие в нас и действие на нас чего-то не только незримого, чувственно-неощутимого, но, сверх того, и *трансцендентного*, т. е. обличающего себя как некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность, – будучи, *по существу*, как всякий опыт, абсолютно достоверным, – легче всего ускользает от сознания, не воспринимается сознательно – употребляя обычный психологический термин, не «апперципируется». *Достоверное по существу* оказывается здесь

психологически, субъективно недостоверным и даже просто не данным. Но то же самое может происходить даже с человеком «верующим», т. е. имеющим сознательно религиозный опыт. Отдаваясь впечатлениям чувственного мира, как бы плененный им, он склонен забывать свой религиозный опыт и в нем сомневаться, считать его «иллюзией», чем-то призрачным, что только «пригрелось» ему. «Бог» не есть реальность, подобная каменной стене, о которую, не заметив ее, мы расшибаем себе голову, не есть реальность, вроде камня на дороге, о который мы можем споткнуться, реальность, в которой *поэтому* нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа; мимо него можно легко и с обычной точки зрения безнаказанно пройти, не заметив Его. И то, что мы называем «голосом Божиим», не есть резкий, оглушающий крик, которого нельзя не услышать; пророк воспринял его в «тонком дуновении» ветра; он слышим только как шепот в тиши, или, точнее, беззвучно, в составе самой тишины. Поэтому совершенно невозможно расслышать его среди шума мирской суеты и болтовни, и нет ничего легче, как не внимать ему, не откликаться на него, отрицать Его наличие.

К этому присоединяется, наконец, еще то, что своеобразие сверхчувственного опыта как опыта о *трансцендентном* противоречит обычным, принятым нашим понятиям. Я уже говорил об этом выше: привычный ход мысли, склонность к ходячим, неотчетливым понятиям, к аналогиям из области наглядных пространственных представлений создает естественную, почти неодолимую склонность думать, что «близкое» не может быть одновременно «далеким», что то, что мы испытываем «внутри нас», не может содержать достоверного указания на реальность «вне нас», словом, что сверхчувственный опыт, будучи опытом «внутренним», тем самым есть не что иное, как *только* субъективное переживание. И так как по общему правилу душевное переживание действительно исчерпывается этой своей субъективной, только «психической» природой и, кроме того, так как в этой области мы иногда подвержены иллюзиям, принимая «субъективное» за «объективное» («звон в ушах» – за звон, донесшийся извне), то легко заранее объявить все внутреннее "*только* субъективным».

В силу этого мы склонны не подмечать то, что с полной достоверностью дано в самом составе религиозного и вообще сверхчувственного опыта – что в нем имманентность содержания не противоречит его трансцендентности, а с ней совмещается или что сама трансцендентность дана здесь совершенно непосредственно, имеет *опытную достоверность*. Если к этому же еще принять во внимание, что

обычное понимание религиозной жизни, как мы видели, впадает в однородное *противоположное* заблуждение, истолковывая трансцендентный смысл опыта как некое «допущение», «принятие на веру», некую догадку о реальности, удаленной от нас и нам непосредственно недоступной, то станет особенно ясно, как легко отрицать наличие и правомерность момента трансцендентности, содержащегося в религиозном опыте. Повторяю: *достоверность* здесь не совпадает с *очевидностью* – с тем, отрицание чего вообще невозможно или немислимо. Напротив, здесь нужны особые психологические условия, чтобы непредвзято и адекватно уловить по существу достоверный состав опыта.

Эти особые психологические условия состоят здесь прежде всего в напряженности *интереса* к реальности, открывающейся в опыте, *внимания* к ней. А так как *непроизвольное* внимание, как мы видели, естественно направлено в другую сторону – в сторону чувственного опыта, то здесь необходимо особое усилие *умышленного внимания* – усилие воли в управлении вниманием.

Именно в *этом отношении* обычное понимание существа веры, из критики которого я доселе исходил, оказывается *правильным*. Вера не дается – или по крайней мере не всегда дается – "*даром*", как дается даром, навязывается само собой содержание «бросающегося в глаза» чувственного опыта; вера требует от человека некоего усилия воли, определяемого *нравственным решением* искать то, что имеет высшую ценность. Обычное понимание ошибается только в том, что эту волю к вере она принимает за волю «допустить», «признать» то, что само по себе недостоверно, неубедительно. В действительности же воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля *увидать*, заметить, воспринять то, что само по себе – будучи раз воспринято – есть достоверная истина. Воля к вере есть не более – но и не менее – как воля *направить взор* на предмет религиозного опыта и при этом *напрячь духовный взор*, чтобы подлинно рассмотреть, увидеть то, что есть; это есть воля к тому, чтобы подлинно иметь, употребляя евангельское выражение, «очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать».

Это есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому «голосу Божию», как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся к нам издалека тихой, сладостной мелодии, – воля пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где, по гениальному выражению Мейстера Эккарта, тлеет «искорка», и в этой искорке увидеть луч,

исходящий от самого солнца духовного бытия. И это есть воля *упорствовать в признании истины*, которая так легко ускользает от нашего внимания. Мы не обречены бродить во тьме, строить догадки о том, что нам недоступно, «слепо» в него верить. Истина дана нам с ясностью, не допускающей сомнения; нужно только иметь готовность обратить взор на нее, идти к ней навстречу или сосредоточиться в тишине, чтобы слышать зов, идущий издалека, и откликнуться на него. Совсем не трудно *увидать истину*; раз мы на нее внимательно и напряженно направлены, она действительно «бросается в глаза», «дается даром».

Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как «благодать», т. е. не как достояние, которое мы сами захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как «дар», обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему. И в *этом смысле* к вере действительно применимо то, что Евангелие говорит о Царстве Божиим – именно что оно «силою берется, и употребляющие усилие восхищаются им». В этом – и в одном этом – состоит «заслуга веры», о которой говорит обычное понимание веры; это есть, собственно, заслуга нравственной воли, направленной на созерцание, а потому и усмотрение открывающейся здесь истины, и тем самым заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само собой дается религиозным опытом, раз только мы согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него. Повторяю еще раз сказанное выше: вера, будучи опытом, есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины.

Но нравственная воля предполагает свободу; свобода в этом смысле составляет само существо нашего духа; несказанная, ни с чем не сравнимая реальность, которую мы называем нашей душой, нашим «я», и есть в своей основе некая внутренняя склонность, некая способность «самому» определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь. Необходимость воли к вере в разъясненном выше смысле означает поэтому, что вера есть по самому своему существу акт свободы и немислима вне его. Но свобода исключает принуждение – не только грубое внешнее принуждение в смысле физического насилия, но и психическое или моральное принуждение в форме давления на нашу душу каких-либо внешних сил; вынужденная, насильно навязанная вера

поэтому *вообще не есть вера*, а есть только – сознательная или в лучшем случае бессознательная – симуляция веры. В общей форме это ясно теперь всякому, хотя и поразительно, что человечество – и притом христианское человечество! – могло в продолжение многих веков не понимать и не признавать этого самоочевидного соотношения. Но эта истина интересует нас здесь не в элементарной своей форме, а в более тонком и трудном условном ее значении.

Внутренне противоречивое принуждение к вере существует и в случае *самопринуждения к вере*. Нет подлинной свободы – а потому нет и подлинной веры, – если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как бы противоестественно *вынуждает* «верить», т. е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно. Если при этом свободна та инстанция нашего «я», которая «уговаривает» верить, призывает к вере и морально вынуждает ее, то *не свободно*, а, напротив, *стеснено* само *верующее* «я»; но в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры. Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству.

Но есть здесь и обратная сторона дела. Подлинной свободы в смысле спонтанного, радостного влечения навстречу истине в каком-то смысле не было бы и в том случае, если бы истины *веры навязывались* нам с принудительностью, присущей чувственной очевидности или очевидности математических истин, если бы Бог, как я говорил выше, «стоял» перед нами с незыблемостью, несокрушимостью, беспощадно-неумолимой очевидностью какой-нибудь каменной стены, о которую можно разбить себе голову. Тогда религиозная реальность была бы грубым фактом, как бы насильно нам навязанным; мы испытывали бы то чувство бессилия и унижения, которое мы испытываем перед *fait accompli* (совершившийся факт – фр.), перед неумолимой реальностью сил природы, которая вынуждает нас признавать себя хотя бы ценою гибели нашей жизни или лучших упований.

Таким образом, истинная, более глубокая свобода требует, с одной стороны, чтобы религиозная реальность *сама собой* открывалась произвольному, свободному, ищущему ее существованию нашего сознания, как открывается всякая истина, т. е. чтобы для ее признания не нужна была никакая насильственная ломка, никакое форсирование сознания; а с

другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась нам принудительно, все равно, хотим ли мы ее видеть или нет, а открывалась бы лишь при условии, что мы *сами* свободно идем ей навстречу, *сами* готовы открыться для ее восприятия. Вот почему, говоря терминами богословия, «свобода» и «благодать» – в нашей связи свободная воля к вере и благодать веры, дар религиозной истины – не только не противоречат одна другой, но необходимо взаимно требуют друг друга. По гениальному выражению Оригена, свобода и благодать суть «два крыла», на которых совместно душа возносится к Богу. Другими словами: Бог открывается легко и свободно, произвольно дает себя – но лишь тому, кто свободно, по собственному внутреннему побуждению, сам открывается ему, идет Ему навстречу. Бог не есть ни «грубый факт», ни искусственная «гипотеза», противоречащая нашему свободному стремлению к истине. Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь.

4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ВЕРА В ЛИЧНОГО БОГА

Этим возражения со стороны обычного понимания веры еще отнюдь не исчерпаны. Мне скажут: даже если все это так, все же внутренний религиозный опыт, как я пытался его описать, в лучшем случае дает нам почувствовать, воспринять только некоторую неопределенную, безличную сферу бытия – что-то, что можно назвать «божественным», «святыней», «иным», «высшим миром», – но не дает отчетливого и прочного знания о существовании той совершенно определенной реальности, которую мы называем Богом в смысле личного Бога. А между тем основное, радикальное различие между верой и неверием сводится к тому, верим ли мы недвусмысленно и с полной определенностью в существование личного Бога или нет. Без веры в Бога, как личное существо, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего «Отца небесного». Но так как этого личного Бога нельзя «увидать», «встретить», как мы видим и встречаем наших ближних, то тем самым, казалось бы, очевидно, что вера есть не опыт, а «допущение» чего-то нам недоступного.

Выше я пытался показать, что подлинное существо веры, как бы ее сердцевину, а потому и ее отличие от неверия я усматриваю в чем-то совсем ином. Здесь я мог бы ограничиться простым, так сказать, формальным отводом этого возражения. Можно было бы сказать, что понятие веры как *опыта* ни в какой мере не предрешает *содержания* того, что усматривается в опыте. Конечно, Бога нельзя «увидать» так, как мы видим человека. Но вообще говоря, опыт *встречи с личностью*, опыт *общения* есть не в меньшей мере опыт, чем восприятия безличных вещей и качеств или чем опыт восприятия сверхличных начал, например «красоты», «добра», «истины». Но вопрос слишком важен, чтобы не обсудить его подробнее по существу.

Я начинаю с того, с чем я решительно не могу в нем согласиться. Я откровенно признаюсь (личное признание здесь неотъемлемо принадлежит к объективному рассмотрению существа дела); если под верой разумеется некое положительное бесстрастно-объективное утверждение, как бы трезвое, холодное констатирование сухого факта, что где-то «на небесах» «находится», «пребывает» существо, обладающее вполне определенными чертами отдельной, конкретной личности, – что Бог «существует» в такой же форме, на тот же лад, как существо, например, в каком-нибудь отдаленном от меня городе мой знакомый, то я

должен причислить себя к неверующим. Но я думаю, что такое утверждение не только не составляет существа веры, но даже прямо ему противоречит. Начну с наиболее бесспорного.

Бог во всяком случае не существует в определенном месте пространства и времени по той простой причине, что Он существует *везде и всегда* – и притом не в том смысле, что Он «занимает» все пространство и время, а в том, что, будучи внепространственным и сверхвременным, он объемлет все пространство и время и возвышается над ними. Между тем, когда я говорю о существовании какой-нибудь личности в обычном смысле этого слова, это означает, что я признаю ее существование (наподобие всякого предмета вообще) *в составе мира*, т. е. как *часть* мира и в каком-либо определенном месте мирового пространства и времени; «быть» здесь и значит не что иное, как входить в состав мировой действительности. Но эту мысль надо обобщить.

Бог есть вообще *совершенно иное*, чем все остальное, что мы знаем, – чем всякое творение; его нельзя подвести под определенный *род* реальности, потому что он объемлет их все, есть первоисточник их всех. Уже по этому одному непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его «личностью», не может быть «подведено» под *понятие* личности. В этом смысле для меня имеет полную силу убийственно ироническая формула Гёте: «Der Professor ist eine Person. Gott ist keine». Я стою перед чем-то безмерным, неисчерпаемым, несказанным, превосходящим всякую мысль. Как только я пытаюсь охватить Бога мыслью, выразить его существо в каком-либо понятии, Он уже ускользает от меня, и вместо истинного Бога я имею только некий призрак, какую-то Его фальсификацию.

Поэтому *подлинное существо* веры не может быть адекватно выражено в суждении – в мысли: «существует личный Бог»: оба слова или понятия, которые мы при этом употребляем, – слово «существовать», и слово «личный» – сужают, обедняют, как бы выхолащивают и в этом смысле фальсифицируют ту несказанную безмерную полноту, ту бесконечную глубину и абсолютную первичность, которую я сознаю основным, единственно определяющим признаком реальности Бога; оба слова в своей рассудочной трезвости и прозаичности неадекватны тому несказанному трепету, тому чувству благоговения, которое составляет само существо веры. Чтобы более адекватно выразить то не интеллектуальное, а сердечное знание, которое есть существо веры, нужно подыскать какие-то другие, необычные слова, имеющие более первичный, более глубокий смысл, чем слова, обозначающие все знакомые, привычные

вещи и существа мира; я бы сказал: нужно найти слова, которые суть скорее «восклицания», чем мысли, выражают скорее чувства, чем понятия.

Нужно говорить, например, скорее о *реальности* Бога, чем об его «существовании», ибо слово «существование» означает, что наша мысль трезво констатирует, как бы протоколирует некий объективный состав, как бы «наталкивается» на грубый факт, наличие которого она должна отметить, тогда как под «реальностью» мы можем разуместь простое непосредственное «наличие», *живое присутствие* чего-либо в нашем опыте – нечто, что составляет очевидный и неотъемлемый элемент нашей реальной жизни, – словом, нечто более первичное, конкретное, живое, чем констатирование внешней объективной действительности. И вместо того чтобы высказывать точное, как бы «научное» суждение, что «Бог есть личность», нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т. е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности, – как нечто, что подобно любящему и любимому существу, и притом в полноте, недоступной в земном общении между людьми, дает последнее безусловное удовлетворение всем нуждам и запросам нашей личности. Об этом подробнее тотчас же ниже.

Но и независимо от этого общего, так сказать, формального соображения о несоизмеримости и несказанности и бытия, и существа Бога, можно утверждать и нечто большее. Если вера есть отношение человеческой души к личному Богу, то Бог здесь с самого начала должен мыслиться как нечто большее и иное, чем некая как бы замкнутая в себе, особая и в этом смысле обособленная инстанция бытия. В Евангелии вера в Бога неразрывно связана с верой в то, что называется «Царством Божиим», и притом так, что только обе веры вместе, образуя некое слитное единство, составляют существо истинной веры. Христос принес весть о Боге как любящем Отце; но одновременно и как бы нераздельно с этим Он принес и «благую весть» о Царстве Божием, Его Евангелие – что, как известно, и значит «благая весть» – обозначается как «Евангелие *царства*». Бог с самого начала мыслится здесь как Царь некоего царства, как средоточие и источник некоего священного и блаженного бытия, *выходящего за пределы бытия* самого Бога.

Если мы должны любить Бога всем нашим сердцем, всеми нашими силами и помышлениями, то мы должны «*прежде всего*» «искать Царства Божия», чувствовать, сознавать это царство, верить в него. Царство Божие,

как его возвещает Христос, не только не есть то, что под ним разумели иудеи – осуществляемое промыслом Божиим чисто земное событие политического возрождения и торжества израильского народа; в своей основе и в первую очередь оно вообще не есть событие, долженствующее наступить во времени – даже если под ним разуметь совершенное преобразование и обожение мира. Такое обожение может и должно наступить именно потому, что в каких-то незримых глубинах бытия Царство Божие уже *вечно есть*, «уготовано от века», так что его можно только обрести, «наследовать». Царство Божие есть в этом смысле вечное достояние и вечная родина человеческой души, оно есть не что иное, как бытие, насквозь пронизанное и просветленное божественными силами, – бытие, в котором Бог есть «все во всем», царство истины, добра, красоты, святости.

«Царство Божие» в этом смысле настолько неразрывно связано с Богом, что одно неотделимо от другого. Царство Божие есть как бы сфера бытия, озаренная и пронизанная светом Божиим, – некий ореол света, исходящий от Бога, его окружающий и в этом смысле к нему принадлежащий. Никакая вера в Бога не поможет человеку, если он с самого начала не мыслит Бога средоточием и источником «Царства Божия» – если он не ищет этого царства, не сознает себя прикосновенным к нему, не ведает, что владеет этим «сокровищем на небесах», имеет эту родину. Как не всякий, говорящий «Господи, Господи!», войдет в царство небесное, а только исполняющий волю Божию, так и не всякий человек, думающий и убежденный, что где-то «существует Бог», есть «верующий», а только тот, души которого коснулся луч правды Божией, т. е. кто имеет живое ощущение царства Святыни, небесной родины. И притом Царство Божие, о котором говорится, что оно «внутри нас», надо принять, «как дитя» – очевидно, не рассуждая, не обосновывая его отвлеченно, а непосредственно испытывая его и наслаждаясь им.

В том, что идея Царства Божия в указанном смысле есть средоточие и основа всего откровения Христова, что даже вера в существование личного Бога – Бога как любящего Отца – имеет живой смысл и существенное значение только как обоснование реальности «Царства Божия» или, в другом оттенке той же связи, – только как источник божественной силы любви к людям, просветляющей и преображающей наше земное бытие, я вижу ясное свидетельство, что, по Христову откровению, подлинное существо веры состоит не в утверждении, как таковом, «существования личного Бога», а в живом ощущении Бога как средоточия и первоисточника некой выходящей за его пределы, несказанной сферы

божественного, просветленного высшими силами бытия.

Иное выражение того же самого дано в понятии «благодати» как дара Святого Духа, как божественной силы и инстанции, проникающей в сердце человека, владеющей им, как инстанции, через которую мы знаем, что Бог пребывает в нас, и мы – в Нем. Наконец, еще иное выражение того же самого соотношения содержится в словах апостола, что так как «Бог есть любовь», то не имеющий любви к ближнему совсем не знает Бога, не верит в Него. Во всех этих оборотах мысли символически раскрывается одно основоположное отношение: Бог не есть некая замкнутая инстанция бытия, Он есть некое солнце, самое существо которого состоит в том, что оно излучает из себя свет и тепло, и потому с самого начала может мыслиться только как центр некой окружающей его, выходящей за его пределы, но все же сопринадлежащей к нему светлой и животворной сферы бытия.

Конечно, в плане богословской мысли, т. е. в плане логического отношения между основанием и следствием, эта сфера «небесного бытия» производна от бытия самого Бога, и вера в нее – от веры в Бога. Но надо иметь духовную независимость и прозорливость признать, что в живом религиозном опыте, в самом духовном акте веры имеет силу в каком-то смысле обратное соотношение. Подобно тому как различие между днем и ночью практически в нашем живом ощущении окружающего нас мира состоит совсем не в том, что днем мы видим солнце на небе, а ночью его не видим (мы, в сущности, даже не можем как следует, отчетливо *видеть* солнце, по крайней мере во всем блеске его света), а просто в различии между светом и тьмой, между пребыванием в среде, в которой все очертания предметов ясно видимы, и пребыванием в некой темной бездне, в которой мы беспомощно бродим, как слепые, – так и основное, решающее различие между верующим и неверующим состоит не в том, «признает» ли человек существование Бога или нет, а в том, имеет ли его душа прикосновение к сокровищу «Царства Божия», к дарам святого Духа, проникает ли в его душу свет, озарена и согрета ли она этим светом божественной любви.

Ощущение света и тепла, пребывание в животворящих лучах солнца *практически, жизненно* важнее, существеннее видения самого солнца. Ибо в порядке жизненно-психологическом только по теплу и свету мы узнаем о существовании самого солнца, только через них мы имеем живую полноту отношения к самому солнцу, а никак не наоборот. Более того, только купаясь в лучах солнца, только видя свет, разлитый по всему миру и его озаряющий, чувствуя тепло, согревающее весь мир, мы подлинно

познаем само существо солнца как всеобъемлющего и всепроникающего источника света и тепла, напротив, всецело сосредоточивая взор на самом солнце, стараясь прямо глядеть на него, видеть его одно, мы скорее легко можем ослепнуть и, во всяком случае, легко можем утратить сознание всей безмерной его силы и полноты, его подлинного существа и его значения для нас.

Или другой пример: подобно тому как существо отношения ребенка к матери и отцу, живое ощущение их реальности и их значения для него состоит совсем не в ясном, трезвом, интеллектуально выразимом убеждении в их существовании как «личностей», а просто в несказанном ощущении их реальности как некоего источника тепла, ласки, обеспеченности, уюта – так и вера в своем первичном существе есть не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка, и это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости, и только *сквозь эту стихию* и в неразрывной связи с нею мы прозреваем, чувствуем ее глубочайший первоисточник – живого Бога.

Где это не так, где наше сознание как бы противоестественно сосредоточено на *одном только* Боге, т. е. ощущает Его изолированно от излучаемой Им сферы света и тепла, как некую замкнутую в себе, отделенную от всего иного инстанцию бытия, – там легко наступает какая-то искусственная замкнутость и суженность сознания. Нечто подобное встречается иногда в обычном типе того, что называется «благочестием» или «набожностью». С этим часто связано суровое, морализирующее порицание и осуждение «неверующих» и – что еще хуже – равнодушие к судьбе ближних и мира, безлюбивость, этот строй сознания имеет иногда даже налет некоего скорбного уныния, пониженности и заглушенности темы духовной жизни, – не только скудости сердечного отклика, но и ограниченности умственного горизонта. Все это прямо противоположно тому настроению свободной радости, блаженства, тому дару всеобъемлющей и всепрощающей любви, которое несет истинное откровение Христа – откровение «Царства Божия». Все это противоречит открытым Христом условиям – как обыкновенно говорится, «заповедям» – *блаженства, противоречит* его наставлению «радуйтесь и веселитесь!», «будьте, как дети!». Этот обычный тип благочестия, определенный сосредоточенностью сознания на отрешенном, трансцендентном бытии

Бога, содержит в конечном счете искажение истинной идеи Бога. Он совершенно чужд Христу; именно его Христос отвергает, как «праведность книжников и фарисеев».

В этом смысле мы вправе без самомнения сказать, что понятие веры как живого касания всеобъемлющей и всепронизывающей полноты благодатного бытия – понятие веры, выходящее за пределы признания трансцендентного, обособленного бытия Бога как личности, или понятие веры в Бога *не только* как в личное существо, но *одновременно* и как в божественную родину души, в благодатную стихию, в которую погружена наша душа и которой она питается, – что это понятие веры есть более адекватное сознание мыслью того, что образует само существо христианской веры и более или менее всегда преподносилось и преподносится христианской душе. Это сознание Бога как средоточия и первоисточника некой всеобъемлющей и всепроникающей стихии, священного, благодатного бытия равнозначно признанию Бога чем-то *иным и большим*, чем отрешенной, замкнутой в себе, вне и выше мира пребывающей *личности*. Поскольку несказанный смысл религиозной веры можно вообще выразить в отвлеченных философских понятиях, следует признать, что существо христианской веры – или, что то же – истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный *теизм*, а конкретный *панентеизм*.

Я перехожу теперь к обратной стороне дела. Как бы то ни было – даже сполна учитывая внесенную мною поправку к обычному, общепринятому представлению о Боге, – остается, конечно, все же совершенно бесспорным, что в состав религиозной веры входит внутреннее *личное* общение с Богом или – что то же – общение с существом, воспринимаемым как личность или наподобие личности. Я должен теперь ответить на вопрос: как совместимо такое содержание веры с существом веры как непосредственного религиозного опыта?

Ответ на этот вопрос всецело зависит от уяснения другого вопроса: как, собственно, мы познаем ту религиозную реальность, которую мы имеем в виду, говоря о личном Боге? Дело в том, что недоумение проистекает здесь из допущения, что существование личности – по крайней мере, если эта личность нам невидима, удалена от нас – не может быть дана в опыте, и что поэтому признание ее существования может иметь только форму *мысленного утверждения* некоего трансцендентного предмета. Выше я уже указывал на то, как неадекватно существу религиозной веры ее общепринятое выражение в суждении: «Бог (где-то) существует». Теперь я должен уяснить то же самое подробнее и с другой

стороны.

Поскольку под опытом разумеется простое, как бы бесстрастное констатирование объективного факта – чего-то встречающегося в поле нашего зрения, существование Бога, а тем более личного Бога, не может быть предметом опыта. Но опыт есть понятие широкое, допускающее различные виды, и мы не должны исходить из какого-нибудь предвзятого его понятия. Религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*. Он имеет глубокую аналогию с опытом общения между людьми. Как происходит общение между людьми? Легко можно вообразить, что дело происходит здесь так: «встречая» человека, т. е. констатируя его присутствие, его реальное существование вблизи нас перед нашим взором, мы можем потом «войти в общение» с ним, например обменяться с ним словами или даже только взглядами. Но это обычное представление совершенно ложно.

Мы не можем вообще «объективно констатировать» присутствие того, что есть для нас живой человек, личность, на тот же лад, как мы констатируем, например, видим присутствие неодушевленного предмета – уже по той простой причине, что нельзя «увидать» чужую «душу», чужое «сознание». Выше я упоминал об общении как одном из видов *сверхчувственного* опыта. Но как возможен именно этот вид сверхчувственного опыта и в чем он заключается? «Чужая душа» не «дана» нашему духовному взору на манер какого-нибудь мертвого, пассивного предмета, который просто «стоял бы» перед нами и который мы могли бы осмотреть, увидеть, констатировать. Чужая душа открывается нам только так, что сама «говорит» нам – если не словами, то взорами.

Опыт есть здесь «встреча» – двух пар глаз, взаимно устремленных друг на друга, и – через посредство глаз – встреча двух душ. Это значит: общению *не предшествует* какое-либо «констатирование», объективное усмотрение, напротив, *само общение* – и только оно одно-и *есть* опытное познание. Или, другими словами: общению не предшествует суждение, мысль: «он (другой человек) существует»; оно сразу, совершенно непосредственно осуществляется в форме нашего взаимного соприкосновения, двусторонней встречи с реальностью, которую язык обозначает местоимением второго лица «ты». Лишь позднее и производным образом это «ты» превращается в «он»; только вспоминая о встрече, отдавая себе умственный отчет в ней, мы можем высказать суждение: «Он существует». Не нужно здесь поддаваться влиянию ходячих понятий, по которым мы можем видеть и встречать человека задолго до того, как мы «познакомились» с ним, были ему

«представлены», вступили в «отношение» к нему; общение может иметь различные стадии, и обычно оно внезапно, толчками, меняет свой характер, углубляется, становится более близким и интимным; но в принципе *всякая* встреча с человеком, с того момента как он «кинул на нас», хотя бы мельком, взор, и мы – на него, уже есть общение, и вне этого общения нет вообще опытного восприятия человека.

И вот религиозный опыт, в качестве познания личного Бога, есть такая живая встреча с Богом, непосредственное общение с Ним. Бог не есть некий массивный предмет, который мы могли бы «констатировать». Мы узнаем о бытии Бога, потому что в глубине нашей души «слышим его голос», испытываем то несказанное, что мы называем общением с Богом. При этом общении с Богом дело обстоит так, что вся активность – или, по крайней мере, вся инициатива активности – исходит от Него самого; не Он есть объект нашего познания, а мы сами – объект Его действия на нас. Конечно, и мы активно обращаемся к Нему, мы молимся Ему, мы выражаем Ему искание и томление нашей души или нашу благодарную радость; но все это уже предполагает наше знание Его бытия, Его присутствия; а *это* знание есть не итог нашего любопытства, наших познавательных усилий, а некий дар с Его стороны; испытывается, как исходящее от Него самого, Его «явление», Его самооткровение нашей душе, Его призыв к нам.

Мы видим, насколько ложно обычное, ходячее описание существа веры. Согласно ему, дело должно происходить примерно так: мы сначала как-то «узнаем о существовании Бога» – очевидно, с чужих слов, потому что сами мы не в состоянии непосредственно в этом удостовериться (но тогда, очевидно, встает вопрос: откуда знает об этом другой и как можем мы быть уверены, что он *действительно* это знает?); узнав это, мы получаем возможность обращения к Богу и общения с Ним – в благоговении перед Ним, в молитве Ему. Но это есть совершенное искажение подлинного состава веры. Все равно, сказал ли нам кто-нибудь раньше о существовании Бога или нет (по общему правилу, конечно, бывает первое – мы слышим о Боге с чужих слов, еще не зная Его сами), то, что мы вправе назвать *верой*, впервые *начинается* именно в момент нашего личного общения с Богом и *состоит* в этом общении; мы испытываем реальность Бога в момент, когда Он касается нашей души и когда в ответ на это касание в нашей душе загорается обращенное к Нему чувство. Именно в этом смысле вера в личного Бога есть само существо религиозного опыта. И, напротив, ученейший богослов, во всех тонкостях знающий все, что когда-либо было сказано о Боге, остается неверующим,

поскольку его души не коснулся сам Бог, и он не ощутил живого общения с Ним.

Теперь мы еще яснее в новом свете видим, насколько неадекватно существу веры ее выражение в суждении «Бог существует». Это суждение совершенно неуместно и не может даже прийти в голову в процессе самого живого общения с Богом, т. е. в состоянии подлинной веры. Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждение: «Он существует»; в крайнем случае – именно, если мы до встречи опасались, не умер ли он, – мы восклицаем: «Ты жив!» Говорить в присутствии человека о нем же, что он существует, значит выразить ему величайшую степень неуважения; только об отсутствующем можно вообще говорить в третьем лице. В отношении же Бога было справедливо замечено, что формула «Бог существует» есть, строго говоря, свидетельство *неверия*; ибо если бы мы действительно сознавали реальность Бога в Его вездесущии, т. е. Его присутствие здесь, сейчас, в непосредственном соседстве с нами, если бы мы действительно ощущали Его взор, вечно на нас обращенный, Его голос, нам говорящий, как могли бы мы дерзнуть говорить о Нем как об отсутствующем?

Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом*, а не рассуждать о Боге; можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым в восклицании: "*Ты еси !*", но не «утверждать» существование Бога. И единственно истинный религиозный язык есть язык *молитвы*, обращенной к самому Богу. Бог живой веры есть всегда *мой Бог*, «Бог-со-мной» – существо, выразимое только в звательном падеже, а не в именительном – "*Ты, Боже*", а не «Он», не существо, бытие которого мы «признаем», «утверждаем». Но это значит, что исповедание реальности личного Бога не есть мысль о существовании некоего трансцендентного предмета, не есть утверждение некоего «объективного» бытия, сущего в себе, независимо от нас, а есть именно исповедание нашей живой встречи и связи с Ним, нашей обращенности к Нему и Его вечной обращенности к нам.

Проникая в это отношение еще глубже, мы с другой стороны приходим к сознанию, которое я пытался уже разъяснить выше. Бог, будучи существом вечным, всеобъемлющим и вездесущим, от связи с которым я сам неотделим, есть нечто иное и большее, чем то, что мы обычно разумеем под личностью. Он не только есть такая несравненная, единственная личность, которая всегда и всюду находится с нами, в непосредственной близости от нас; Он не только есть, говоря словами немецкого поэта Рильке, «мой вечный сосед». Он есть такое «ты», которое

не только находится рядом со мной или передо мной и взор которого вечно обращен на меня; Он еще есть такое «ты», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего «я»; и хотя я, с одной стороны, сознаю двойственность и противостояние между мною самим и этим вечным «ты», я в то же время сознаю мое единство, мою слитность с Ним. Эта слитность так интимна, что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я называю Богом: ибо встреча есть здесь вместе с тем нераздельная связь. Я, правда, могу терять Бога – и как часто это бывает! – и потом снова находить Его; но я имею тогда сознание, что эта потеря была странным недоразумением, в котором повинна только моя собственная небрежность. Как говорит тот же блаженный Августин: «Ты всегда был со мною – только я сам не всегда был у себя»; или – еще короче: «Viderim me – viderim Те» («если бы я видел себя – я видел бы Тебя»).

Это абсолютно единственное отношение, по которому Бог, будучи вне нас, вместе с тем есть и в нас, и, будучи для нас другой личностью, с которой мы встречаемся, – будучи для нас «ты», – одновременно есть основа и корень самого бытия и существа моего «я» – это отношение и есть существо бытия и существа моего – это отношение и есть существо веры как религиозного опыта. Так как мой религиозный опыт есть опыт личного общения, то Бог необходимо есть для меня личность или нечто сходное с личностью, нечто или, вернее, некто, кому я даю имена Отца, Возлюбленного, Друга. Но я одновременно сознаю, что все эти имена не полна и не точно выражают Его невыразимое существо.

Христос, открывая нам, что Бог есть наш «Отец небесный», имел при этом, очевидно, в виду то древнее, утраченное уже нами теперь и рожденное из родового быта понятие отца, по которому отец есть не только любящее, питающее, охраняющее нас существо, но и воплощение нераздельного, коллективного, кровного единства рода или семьи, в *составе* которого только и возможна моя жизнь – воплощение родного дома, чего-то подобного тому, что мы теперь сознаем в понятии родины, так что уход «блудного сына» от отца есть уход на чужбину, на нужду и скитание. Отец есть здесь существо, кровь которого течет в моих жилах и в единстве с которым состоит сама моя жизнь; отец есть существо, *которое живет во мне и которым я живу*. И как общение с Богом есть нечто большее, чем общение со всякой другой личностью, именно нераздельное – хотя и неслиянное – единство, так и сам Бог есть нечто еще большее, еще более значительное, чем любящая и любимая личность. По слову апостола, Бог *есть любовь*; и так же Бог в лице Христа говорит, что

Он есть «истина, путь и жизнь»; будучи личностью, Он одновременно есть всеобъемлющее, всепроникающее, животворящее *сверхличное* начало.

Мы можем выразить это соотношение еще и так. Несказанное и несравненное существо Бога мы воспринимаем как личность, сознавая вместе с тем, что это есть только аналогия, помогающая нам как-то понять Непостижимое или, скорее, почувствовать в Боге то, что нам нужнее и важнее всего. Как мы уже видели, вера в Бога есть сознание, что я сам, моя личность, не есть неведомо откуда и как брошенная в мир реальность, чуждая всему остальному бытию и потому беззащитная и гибнущая в нем, – что, напротив, я сам как личность родился, произошел из неких родственных мне последних глубин бытия, в которых я поэтому имею вечный, безусловный приют и сохранность. Эти несказанные глубины я тем самым воспринимаю как нечто подобное мне – подобное тому, что образует самое существо моего сердца, моей души и что так одиноко и бесприютно в холодном, равнодушном мире, полном слепых, безумных, разрушительных сил.

Я знаю, что самые последние глубины бытия таят в себе Реальность, которая близка *мне*, которую я понимаю и которая понимает меня там, где весь мир меня не понимает, и к которой я могу питать любовь и доверие, как к близкому другу, как отцу или матери. Если Фейербах в известных словах «человек творит Бога по своему образу и подобию» думал дать классическую формулу неверия, то только потому, что слово «творить» здесь должно было значить «выдумывать», «сочинять нечто несуществующее» – т. е. только потому, что для самого Фейербаха, как материалиста, форма бытия *мира* или материальных вещей и сил казалась единственной подлинной «невыдуманной» реальностью. Стоит только заменить слово «творить» (определенное этой предвзятой и ложной теорией) словом «воспринимать», чтобы это суждение стало точной формулой существа веры. Человек «*воспринимает*» Бога «по своему образу и подобию» и иначе не может Его воспринимать. Это значит, в Боге он усматривает нечто родное и родственное себе. Это сознание с полной достоверностью дано в религиозном опыте и составляет само его существо. Заблуждение состояло бы только в мысли, что этим сознанием *исчерпано*, адекватно выражено неисчерпаемое и несказанное существо Божества.

Известны вдохновенные слова, в которых Паскаль записал итог мистического опыта, встречи с Богом: «Радость, радость, радость! Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!» Если под «Богом философов» разумеется некое пантеистическое «Абсолютное», как у Гегеля,

– или, что, вероятно, имел в виду Паскаль – Аристотелево или Декартово понятие Бога – «мысль, мыслящую саму себя», «первого двигателя» и «чистую субстанцию», – то Паскаль безусловно прав. Религиозный опыт есть опыт встречи и общения с живым Богом, его содержание поэтому существенно отличается от содержания и «понятия» Бога как философской «гипотезы», необходимой для объяснения мира, или вообще как отвлеченной философской идеи. Именно это отличие я пытался выше выразить в словах, что Бог есть для нас всегда «Ты», а не «Он» (и тем более не «Оно») и что Его реальность выразима скорее в восклицании, в молитве, чем в умственном констатировании и суждении.

Но я думаю, что обратная сторона мысли Паскаля – безоговорочное отождествление Бога мистического опыта с «Богом Авраама, Исаака и Иакова» – тоже не вполне точна, носит отпечаток некоего полемического преувеличения. Ибо этот Бог древних еврейских патриархов – при всем величии и всей правде его идеи – есть все же только первый проблеск религиозной правды в сознании первобытных пастухов. Этот Бог был суровым самодержцем, требовавшим рабского подчинения и слепого доверия себе, даже в искушающем приказе Аврааму принести Ему жертву, заколов собственного сына. Он, конечно, далеко не во всем тождествен Богу Иисуса Христа – любящему Отцу, который ищет не рабов, а друзей, поклонников «в духе и истине», – Богу, который пребывает в нас и дал нам от Духа своего, – Богу, который сам «есть любовь». Будучи живым личным Богом, Бог мистического опыта – Бог, при всей его трансцендентности имманентно живущий в глубине человеческого духа, – есть вместе с тем нечто, ни с чем иным не сравнимое – Свет, Жизнь, Истина. Паскаль сам косвенно признает это, записав в отчете о своем мистическом опыте также таинственное слово *"огонь!"*.

5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ДОГМАТЫ ВЕРЫ

Итак, вера в личного Бога, как и ее христианское выражение – вера в Бога как «Отца небесного», есть не какое-либо теоретическое суждение или допущение о недоступной нам реальности, а итог и как бы кристаллизация живого религиозного опыта – именно опыта как религиозного общения. Как мы видели, здесь нужно остерегаться рационализации этой веры. Эту истину нужно брать не как точное, адекватное выражение собственного существа Бога – существа, которое мы, напротив, воспринимаем как непостижимую и несказанную тайну и которое и должно оставаться для нас таковой. Эта истина есть для нас лишь *символ* – т. е. знание, выражающее прозреваемое нами существо Бога в такой форме, что это существо одновременно остается для нас непостижимым; мы сознаем существо Бога только через посредство чего-то вроде нашего «впечатления» от Него – нашего отношения к Нему и испытываемого нами Его отношения к нам.

Такой же смысл имеют и все те истины веры, которые принято называть «догматами». Вера в личного Бога как «Отца небесного» и есть не что иное, как основной «догмат» христианской веры. Христос – существо, имевшее (как мы это с некоей очевидностью сознаем) наиболее адекватное знание о Боге и его отношении к миру и человеку, никогда не выражает это знание в точных, как бы «научных понятиях»: он выражает его в «притчах», т. е. образах и сравнениях, в намеках, дающих как-то почувствовать, внутренне испытать содержание этой несказанной тайны. Так, Он прямо говорит о «тайнах Царствия Божия» – той сферы бытия, которая, как мы видели, стоит в теснейшей, неразрывной связи с реальностью Бога, как бы принадлежит к ней. Эти тайны можно либо прямо *знать* – знать неким несказанным, невыразимым знанием (так, по словам Христа Его ученикам: «Вам дано знать тайны Царствия небесного (Мтф., 13,11; Мк., 4,11; Лк., 8,10); а кому это не дано знать, тому можно только намекнуть об этом «в притчах»⁴).

То же самое применимо вообще ко всему остальному содержанию того, что называется «вероучением» или «догматами веры». Я оставляю пока в стороне то, что в составе вероучения принимается верующим за истину на основании доверия к религиозному авторитету или на основании веры в «откровение» в обычном смысле этого понятия; об этом я буду говорить ниже. Здесь я рассматриваю лишь то содержание вероучения, которое непосредственно открывается в личном религиозном

опыте. Как я пытался выше показать, религиозный опыт не есть просто ощущение какого-то непосредственного, бесформенного мистического «нечто»; он имеет, напротив, некое положительное содержание; в нем узнается нечто вполне определенное, хотя точно и не выразимое в понятиях.

Если религиозный опыт, в качестве опыта внутреннего общения души со Святыней, дает нам испытать реальность Бога как личного существа, то с этим связано или может быть связано и многообразное иное содержание. Так, например, уже пришлось говорить, что опыт реальности Бога есть тем самым опыт нашей неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия и нашей вечности. Другая, еще более как бы бросающаяся в глаза и потому более известная сторона того же опыта есть опыт нашей «тварности», т. е. отсутствия в нашем бытии какого-либо собственного, нам самим принадлежащего фундамента, безусловной зависимости от Бога не только всего содержания нашей жизни, но и самого факта нашего бытия. Религиозный опыт содержит, далее, опыт нашей свободы как основоположного существа нашей личности, во всей загадочности этого начала бытия, которое мы испытываем как нашу «свободу».

Данный в том же опыте непонятный факт, что мы можем терять Бога, несмотря на Его вечную близость нам, дает нам сознание некоей нашей внутренней слепоты; этот опыт слепоты связан с опытом действия на нашу душу темных, хаотических сил, влекущих нас на путь, который мы сознаем гибельным; это есть опыт *греха* – некоего непостижимого зарождения зла в нашей душе; и этот опыт легко заостряется в опыт нашей плененности злом, нашего бессилия преодолеть его. С другой стороны, опыт общения с Богом дает нам узнать величие и блаженство любви – не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу, но тем самым любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению. Этот опыт любви дает нам парадоксальное, противоречащее всему нашему земному опыту сознание всепобеждающей силы любви, ее торжества в некоем внутреннем плане бытия над столь, казалось бы, непобедимо могущественными силами зла в мире. Опыт реальности Бога-Отца дает нам опыт вселенского братства людей как детей Божиих, несмотря на все – в земном плане неодолимые – силы раздора, ненависти и отчужденности между людьми.

Нет надобности продолжать перечень многообразного содержания религиозного опыта, пытаться дать полный инвентарь того богатства духовного знания, которое мы в нем обретаем. Здесь мне существенно только напомнить, что это содержание действительно многообразно и обладает расчлененностью, и притом, что оно касается не только самой

реальности, которую мы называем Богом, но и существа нашего собственного бытия и тем самым всяческого бытия вообще.

На первый взгляд кажется даже неуместным, неподходящим называть такого рода знания «догматами веры» – настолько их характер не похож на то, что мы обычно разумеем под этим словом. Когда мы говорим о догматах веры, нашему сознанию невольно преподносится мысль о каких-то даже словесно точно фиксированных формулах, установленных церковным авторитетом и освященных преданием. Подлинный смысл этих формул обычно недоступен нашему личному разумению (многие ли христиане в силах понять, например, смысл догмата о троичности Божества?), тем более недоступна нам проверка их истинности. Вера в догматы в обычном смысле этого понятия неизбежно представляется некой «слепой» верой, определенной преклонением перед непогрешимым церковным авторитетом.

Человеку, склонному к свободной, независимой мысли и неспособному на слово верить чужому мнению, хотя бы оно пользовалось всеобщим признанием и претендовало на значение священной неприкосновенной истины, догматическое содержание веры кажется поэтому либо просто набором бессмысленных предрассудков, либо, по меньшей мере, каким-то совершенно произвольным мнением, не допускающим проверки. Оно ощущается как ненужный балласт, только обременяющий и интимно-личную внутреннюю духовную жизнь, и здравое, разумное суждение о существовании человеческой жизни и мира. А если при этом еще вспомнить, сколько жестокостей, ненависти и зла породили догматические раздоры, сколько человеческой крови было из-за них пролито, в какой мере под их действием история церкви уклонилась от основного завета христианской веры – завета любви, то легко понять, почему отношение независимого религиозного духа к «догматам веры» становится резко отрицательным; в них не видят ничего, кроме гибельных и позорных для человека заблуждений и суеверий.

Повторяю: я оставляю сейчас в стороне веру в догматы, поскольку она определена верой в церковный авторитет или в «откровение». Надо заранее признать, что обычная критика таких догматов, о которой я сейчас говорил, в значительной мере совершенно справедлива, хотя, как увидим дальше, все же односторонняя и не учитывает обратной, положительной стороны дела. Здесь мне существенно только подчеркнуть, что это обычное понимание, разделяемое и сторонниками, и противниками догматического вероучения церкви, смешивает некую (весьма распространенную и выдвинувшуюся на первый план) производную и

неадекватную форму догматического сознания, догматического содержания веры, с его первичным, подлинным существом. В сознании современного, образованного человека, выросшего в духовной атмосфере последних веков, т. е. под влиянием критики церкви и ее учения, слово «догмат» стало прямо означать какую-то неподвижную, застывшую, омертвевшую мысль, как бы оторвавшуюся от своего живого корня, от свободного умственного усилия познания и понимания; а слово «догматический» стало синонимом слепого, скованного, неподвижного склада ума.

Сколько бы верного ни заключалось в таком представлении и словоупотреблении, полезно все же вспомнить, что по своему первоначальному смыслу греческое слово «догмат» означает просто нечто вроде «учения» или «утверждения»; греки говорили о «догматах» философов, понимая под этим их учения или мнения. Всякий человек, который во что-то верит, что-то утверждает, в чем-то убежден, имеет в этом смысле «догматы»; вера, мысль, познание должны ведь не быть чем-то расплывчатым, неопределенным, бессодержательным, а иметь определенное содержание. Ограничиваясь здесь областью веры, религиозной мысли, религиозного познания, мы должны сказать: всякая вера есть вера *во что-то*, всякая религиозная мысль должна содержать некое *совершенно определенное утверждение*. Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле этого слова. Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определенного.

Фактически поэтому всякая критика господствующих церковных догматов есть замена их какими-нибудь другими догматами. Что Бог един, есть такой же догмат, как и что Бог троичен в своем единстве; даже убеждение, что Бог непознаваем и непостижим, есть догмат, выражающий совершенно определенное представление о своеобразном существе Бога. В XVIII веке пользовалась огромным влиянием резкая критика церковного вероучения в книге Arnold 'а «Kirchen – und Ketzergeschichte»; основная мысль этой книги состояла в том, что люди, гонимые в качестве еретиков, выражали в своей борьбе против церковного вероучения настоящую правду христианской веры; но ведь ясно, что еретики противопоставляли догматам церкви другие догматы. Всякий человек, будь он в религиозном смысле верующий или неверующий, руководится в своей жизни какими-то общими идеями, мыслями и о подлинной природе вещей, и о том, что есть добро и зло, что хорошо и дурно, такие мысли теперь называются «убеждениями» или «принципами». Человек «беспринципный», человек

«без убеждений» есть человек, лишенный либо мысли, либо совести – либо того и другого. Но «убеждения» и «принципы» есть лишь другое название для того, что в первичном смысле слова есть «догмат».

Вера в достоинство человека, в неприкосновенность человеческой личности, в равенство всех людей есть, по существу, не в меньшей мере вера в догматы, чем вера в первородный грех или в бытие Бога; столь распространенная среди современных людей вера в «прогресс» по общему своему характеру находится на одной плоскости с противоположным ей по содержанию церковно-христианским убеждением, что «весь мир лежит во зле» и что в пределах мира спасение и радикальное исцеление человека от бедствий чисто мирским способом невозможно, то и другое суть лишь разные догматические решения одного и того же вопроса. В этом общем смысле слова «догмат» отрицание догматов вообще невозможно (разве только в смысле утверждения универсального скептицизма, что, однако, в свою очередь, есть тоже некий «догмат»), можно говорить только о замене ложных догматов истинными или произвольных – обоснованными.

И при этом, конечно, не трудно обнаружить, что господствующие «догматы» просвещенных людей, отвергающих церковное вероучение, обычно – как это бывает со всеми ходячими мыслями – тоже произвольны, не проверены, опираются на слепую веру в непогрешимость влиятельных мнений – либо модных, соответствующих «духу времени», либо освященных вековой традицией – и тоже носят часто характер застывших словесных формул, совершенно неадекватных свободному, непредвзятому восприятию конкретной жизни в ее живой правде. Так, чтобы привести только один пример – вера в «прогресс», в непрерывное, predeterminedное умственное, нравственное и материальное совершенствование человеческой жизни стоит в вопиющем противоречии с самыми бесспорными данными исторической науки, знающей многократные эпохи регресса, крушения высокоразвитых цивилизаций и впадения в варварство.

Вера в слова и отвлеченные понятия вместо веры в истины, свободно обретаемые из живого опыта, совсем не есть исключительная особенность церковно-верующих людей, а скорее присуща неразмысляющим, несамостоятельным, подражательным умам и потому характерна вообще для того, что называется «общественным мнением». Связанный с этим слепой, несправедливый и жестокий фанатизм есть черта, свойственная атеистам не в меньшей мере, чем «церковникам», исторический опыт, в особенности последнего времени, достаточно ясно об этом свидетельствует. И этот опыт показывает, что по крайней мере некоторые

из таких господствующих и почитаемых догматов передовых людей часто ложны и губительны для жизни в гораздо большей мере, чем когда-либо были какие-либо церковные догматы.

Ясно, что вопрос о смысле, существе и правомерности «догматов» должен быть перенесен из плоскости, в которой он обычно обсуждается, в совершенно иную плоскость. Если всякий догмат вообще имеет тенденцию вырождаться в застывшую словесную формулу, в неподвижную и непродуманную мысль, утверждаемую не через свободное непосредственное усмотрение ее истинности, а в силу следования общественному мнению или преклонения перед традицией и авторитетом, то надо отчетливо различать истинное внутреннее существо догмата от той внешней его формы, в которую он часто облекается. Этим дано оправдание только что намеченного мною понятия догмата. Попробуем теперь точнее уяснить это понятие.

Прежде всего следует – вопреки распространенному мнению – подчеркнуть, что религиозный догмат не есть нечто вроде метафизической гипотезы, т. е. допущения или утверждения о содержании скрытых, недоступных нам глубин бытия, он не есть утверждение, с помощью которого мы «объяснили» бы видимый состав мира через ссылку на его невидимые основания. По своему первоначальному, неискаженному существу догмат есть, напротив, простое описание состава, имманентно данного нам в религиозном опыте, – умственный отчет в том, что мы воспринимаем. Догмат есть по существу нечто вроде констатирования факта (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение, которое всегда было бы произвольным из его предполагаемых причин или оснований. Только факты, с которыми мы имеем здесь дело, суть именно факты общего порядка, т. е. означают общий состав, общую структуру бытия.

Догматы соответствуют – в области религиозного знания – тому, что современная философия понимает под «феноменологическим описанием» состава явлений. Здесь не строятся гипотезы, не даются объяснения, а просто и непредвзято описывается то, что есть, – то, что непосредственно предстоит взору (и что «объяснить» мы часто не в силах). Так, вера в Бога как творца и хранителя мира есть, как мы уже видели, выражение непосредственного опыта. Воспринимая внутреннюю безосновность, шаткость моего собственного и мирового бытия, я тем самым воспринимаю его зависимость и производность от некоей абсолютной, вечной, в себе самой утвержденной основы.

То, что мир «сотворен Богом», не значит (как это, невольно упрощая,

мыслит популярное сознание), что некогда, давным-давно (по церковному счету несколько тысячелетий тому назад, а в связи с новейшими космологическими знаниями – несколько сот миллионов лет тому назад), мир по повелению Бога внезапно «возник», это значит, напротив, нечто совершенно очевидное – именно, что мир не только по своему содержанию, но и по самому своему бытию произведен от некоей абсолютной, уже внемирной или надмирной инстанции, мир не «был сотворен» «когда-то» хотя бы уже по той причине, что «до» его сотворения не могло быть никакого «когда-то», так как само время принадлежит к составу сотворенного бытия «*ante tempus non erat tempus*» – как это коротко выражает бл. Августин; мир *есть* «тварное», производное, зависимое бытие. Что при этом мир есть некий «космос», т. е. некоторое стройное, согласованное, подчиненное закономерностям целое, математически или вообще логически-умственно постижимое, есть свидетельство того, что порядок, мысль принадлежат к составу его творческой первоосновы – что есть тоже не гипотеза о характере причины, породившей мир, а простое констатирование первичного, основоположного его имманентного состава. И с другой стороны, имея опыт нашей собственной *личности* в ее исконности и глубине, мы из него *знаем*, что абсолютная первооснова бытия должна быть подобна той священной, таинственной глубине, которую мы воспринимаем как фундамент и почву нашего личного бытия, – должна быть как-то сродни ей, и мы одновременно *опытно* знаем, что эта глубина есть первоисточник того, что мы сознаем как абсолютное Благо, Святыню, Правду.

Как бы трудно – или даже невозможно – ни было вполне точное и исчерпывающее умственное формулирование этого сложного состава опытного знания о мире и нас самих, оно в *общей* форме находит свое выражение именно в сознании или «догмате», что мир есть «творение» Бога. Точно так же, например, догмат «грехопадения» или «первородного греха» по своему подлинному существу совсем не совпадает с мифологическим рассказом, как некогда человек за свое прегрешение был изгнан из рая; этот рассказ лишь облекает догмат грехопадения в наглядную, популярную символическую – именно «мифологическую» форму. Существо самого догмата есть простое описание двух непосредственно очевидных опытных знаний – опыта реальности (укорененной в человеческой природе) силы зла или греха и одновременно опыта святости и совершенства первоосновы человеческого существа – человеческой личности, т. е. опыта ее укорененности в Боге, ее характера и предназначения как «образа Божия»; сочетание этих двух опытов дает

самоочевидное знание, что человек (и весь мир) по своей эмпирической природе *не таков*, каков он есть по своему первоначальному существу, и в этом и состоит сознание, что человек и мир «пали». Тем более очевидно, что все «Христологическое» догматы – как бы отвлеченно-философски некоторые из них ни звучали – суть в конечном итоге не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного восприятия личности Иисуса Христа и религиозного опыта, открывающего нам смысл «спасения». То же самое можно было бы показать в отношении всех других догматов веры.

Но так как живое содержание религиозного опыта – как и всякого опыта вообще – в его конкретной полноте невыразимо, то это интеллектуальное его выражение всегда остается лишь приблизительным, неадекватным, оно улавливает лишь то, что нам кажется наиболее важным в составе религиозного опыта, что больше всего нас интересует и чем мы больше всего в нем дорожим. Конкретно-психологически и исторически формулировка догмата веры по большей части определяется мотивом полемическим, желая предупредить или отклонить истолкование религиозного опыта, которое нам представляется ложным, т. е. в котором мы усматриваем искажение – и притом прежде всего практически вредное или опасное искажение его конкретного смысла, мы выражаем религиозный опыт в понятии, которое должно подчеркнуть, отметить какую-либо его черту, незамечаемую или отрицаемую при ложном его истолковании и почитаемую нами существенной. В силу этого живая полнота религиозного опыта всегда богаче конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате, т. е. в суждении, извлеченном из опыта, примерно так же, как живая полнота нашего восприятия конкретной личности или нашего личного отношения к человеку, например нашей любви, всегда бесконечно богаче, глубже, содержательнее всего того, что мы можем высказать о нем, в чем мы можем отдать себе умственный отчет, – а тем более содержательнее и глубже того, что мы имеем практический повод высказать.

Таково, в сущности, отношение между опытом и мыслью, выраженной в понятиях, во всех областях знания; свободный и проникающий ум, видящий саму реальность, всегда сознает, что все высказывания и суждения о реальности лишь частичны и в этом смысле неадекватны единству живой конкретной полноты самой реальности, т. е. что *всякая реальность сама по себе есть всегда нечто большее и иное, чем все, что мы можем знать и высказать о ней*.

Но этим здесь и ограничивается аналогия. Так как религиозное

познание, как я пытался это уже многократно уяснить, есть совершенно особый, своеобразный вид познания, то и опыт и мысль в нем имеют особый характер, и для понимания подлинного существа религиозного догмата чрезвычайно важно не терять из виду этого своеобразия. Мы можем примерно так резюмировать то, что нам уже уяснилось. Религиозное знание не есть *предметное знание*, оно не состоит в том, что наш взор направляется на некий внешний, пассивно нам предстоящий объект и «раскрывает», «уясняет» его независимо от нас сущую природу, его «объективное содержание»; религиозное знание не есть итог бесстрастного теоретического созерцания.

Религиозный опыт есть *живой опыт* – опыт, обретаемый во внутреннем *переживании* реальности, которая нам в нем открывается, в частности, это есть, как мы видели, опыт *общения*. Поэтому мысль, в которой мы выражаем итог этого опыта – религиозный догмат, – не исчерпывается теоретическим суждением об *объективной* природе той реальности, с которой мы имеем здесь дело, – реальности Бога. Реальность, которую мы действительно познаем в религиозном опыте и пытаемся выразить, интеллектуально фиксировать в «догматах», есть, строго говоря, реальность совсем иного порядка. Поскольку религиозная мысль остается при этом направленной на Бога, мы познаем «объективное существо» Бога именно в Его отношении к нам, Его действию на нас, Его значении для нашей жизни; или – выражая то же самое в порядке субъективном – мы пытаемся выразить наше *впечатление* от Бога. Коротко говоря, Бога мы воспринимаем всегда лишь в живом конкретном контексте нашей религиозной жизни, *нашего бытия с Богом*.

Как мы уже видели, Бог живого религиозного опыта не есть предмет, мыслимый в его объективном бытии, не есть «он» или «оно», а есть живое «ты» – «Бог-со-мной», Бог в составе моей жизни или Бог как определяющий составной элемент жизни или бытия вообще. Задача религиозного познания, осуществляемого религиозным опытом и выражаемого в истинах догматического порядка, есть задача верного, осмысленного ориентирования в жизни в свете открывающейся нам ее последней глубины или первоосновы. При этом ввиду непостижимости собственного «существа» Бога – ввиду того, что это существо превосходит наше разумение (что непосредственно дано в самом опыте) и не может само быть выражено в понятиях, – это знание, поскольку в нем соучаствует знание о самом Боге, носит характер символический; оно есть не точное описание, а некое уподобление, некий образный намек на несказанное. Истинный смысл догматов – не теоретический, а

практический: они дают нам как бы вехи для правильного пути в жизни.

Мы не можем жить, не зная, в чем истинная цель нашей жизни, в чем лежит верный путь к цели. Как мореплаватель нуждается в видении звезд – светящихся точек небосвода, по которым он держит свой путь по темному океану, так мы должны иметь знание некой схематической карты звезд *духовного неба*, чтобы не заплутаться в жизни. Продолжая аналогию дальше, мы можем сказать: то, что нам нужно, есть не невозможное здесь знание астрономической реальности в ее абсолютном существовании, а как бы конкретная *космографическая картина*, т. е. знание звезд в *их отношении к нам*, к земному миру. И разница между истиной и заблуждением есть здесь, в конечном счете, именно разница между истинным и ложным *путем* – между путем, ведущим в гавань, и путем, на котором мы обречены потерпеть кораблекрушение. Религиозная истина есть не «теория», не «доктрина», не бесстрастное, интеллектуальное, наукоподобное описание объективного существа Бога: она по самой своей природе есть «путь и жизнь».

Это понимание дела отнюдь не тождественно какому-либо субъективизму или релятивизму, отнюдь не должно истолковываться «прагматически», как это пыталась делать, например, теория догматов католического «модернизма». Догматы совсем не суть «фикции», ложные или объективно неоправданные идеи, единственный смысл которых состоял бы в том, что они символизируют указание нравственного порядка. Нет, как мы уже видели, мы обретаем в них подлинное и в этом смысле строго объективное знание самой реальности, совершенно так же, как космографическая картина вселенной содержит подлинную истину и *только поэтому* помогает нам ориентироваться в земной реальности. Существует подлинная, объективно сущая структура духовного бытия, есть строгие, ненарушимые и не зависящие от нашей воли закономерности этого бытия; от точного познания их и руководства ими зависит правильность и разумность нашей жизни, успешность наших стремлений, выражаясь в обычных религиозных терминах, наше «спасение», как и от пренебрежения ими и нарушения их – наша «гибель».

Спасение и гибель есть здесь не «награда» или «кара» за истинные или ложные *мысли* о Боге – Бог во всяком случае не есть тиран, который предписывал бы своим подданным определенные мысли, награждал бы послушных и карал бы тех, кто дерзает иметь иное мнение. Все это есть бессмысленное и рабское представление о религиозной жизни и мысли. Напротив, истина имеет здесь, как и везде, свою имманентную ценность, которая должна свободно усматриваться; здесь, как и всюду, истина нам

полезна, ибо дает возможность правильно ориентироваться в бытии и целесообразно жить, и заблуждение вредно, потому что заводит в безвыходный тупик, на край пропасти. Но только *реальность*, которую мы должны здесь точно воспринимать в ее объективном составе, есть не отрешенное от нас, «объективное», в себе сущее существо Бога, а именно реальность нашей жизни с Богом и в Боге или реальность той духовной вселенной, которая слагается из *отношения* между Богом и нами самими (или миром). Иначе то же самое выразимо так: при всей объективной ценности религиозной истины она не есть здесь теоретическое, предметное суждение, истинность которого состояла бы только в простом совпадении наших представлений или мыслей с составом предстоящего нам предмета; она состоит в истинной *жизни*, в истинной надлежащей *настроенности* души, в направленности нашей воли на истинную цель и ценность нашей жизни.

Поскольку вообще правомерно представление о «суде» Божиим, мы должны сказать: наши религиозные мысли, как таковые, совершенно безразличны Богу; Бог судит не наши мысли, а наши сердца. Умственное выражение религиозной истины – так сказать, истина сердца, которая должна нам открываться, – существенно не само по себе, не как таковое, а только как форма, в которой нам самим легче всего сохранить чистоту и адекватность необходимого здесь *сердечного знания*. Чтобы ограничиться здесь указанием на один уже упомянутый выше пример догмата: мысль, что Бог есть наш «Отец небесный», имеет смысл, конечно, не как теоретическое констатирование какого-либо объективного состава – так сказать, не как холодная паспортная регистрация того, кто именно наш отец, или в каком отношении родства мы находимся с Богом; единственный смысл и единственная ценность этого догмата состоит в том, что он содержит некое символическое указание на нашу интимную близость к Богу, на внутреннее сродство нашего духа с Богом, на связь любви, объединяющую нас с Богом, и на вытекающие отсюда последствия для нашего духовного и морального сознания.

Отсюда следует, что при всей необходимости для нас интеллектуальной фиксации живого содержания религиозного опыта, при всей существенности здесь различия между «истинными» и ложными догматами остается все же некая несоизмерность между невыразимой полнотой конкретного, живого опыта и его интеллектуальным выражением в религиозных понятиях и суждениях – примерно такая же, как между живым музыкальным впечатлением и всем, что может рассказать теория музыки или музыкальная критика об его смысле.

«Догматы» в их рациональном выражении суть не первичная основа веры, а скорее – отчасти ее осадок, отчасти вехи, схематически отмечающие структуру ее содержания. Догматы сами почерпаются из живого отношения к Богу; в молитвенной обращенности к Богу, в конкретном опыте общения с Богом дана живая полнота восприятия религиозной реальности, неисчерпаемая никакими отвлеченными догматическими формулами.

Вообще говоря, литургический момент в религии гораздо более существен, чем ее догматика: в составе веры *молитва* бесконечно важнее всех суждений и рассуждений о Боге. Но кроме того, можно сказать, что живое и наиболее адекватное самого *догматического содержания* веры дано не в фиксированных в форме суждений «догматов», а в представлениях и в мыслях, сопутствующих молитвенному обращению к Богу. Эти представления и мысли тоже только «символичны», имеют значение не точных понятий и суждений, а образов и уподоблений; но они обладают большей полнотой, более насыщены конкретным содержанием, чем отвлеченные догматические формулы. Молитвенное, литургическое выражение веры имеет, таким образом, и в отношении ее подлинного догматического содержания, ее осмысления значение более первичное и определяющее, чем догматические богословские учения.

Есть какой-то парадокс в том, что именно христианская вера – религия, которая по своему существу есть *par excellence* религия живого личного общения с Богом, религия интимной близости и сродства между человеческой душой и Богом, – облеклась, пожалуй, в большей мере, чем другие религии, в жесткую, неподвижную броню застывших догматических формул. Помимо общей роковой тенденции всего живого постепенно застывать, костенеть, превращать гибкую, пластическую форму, необходимую всему живому, в форму омертвевшую, на которую переносится благоговейное почитание, первоначально относящееся к творческому, пульсирующему содержанию жизни, – помимо этой общей тенденции здесь, очевидно, имеет силу соотношение, выраженное в известной формуле: *corruptio optimi pessima* (самое худшее падение – падение чистейшего – лат.).

Именно богатство, полнота конкретного религиозного знания, открывающегося христианской религиозной установке, влечет в особенной мере к осмыслению ее содержания в догматических суждениях; вместе с тем парадоксальность христианской веры перед лицом обычных жизненных и моральных воззрений, неся в себе опасность упрощенного, ложного, искажающего и потому гибельного ее истолкования, вызывает

здесь потребность в точном фиксировании нюансов истины. К этому общему соотношению присоединился еще ряд случайных исторических оснований. Главными историческими носителями и выразителями христианской веры в века ее формирования были греки и римляне; при этом склонность греческого ума к утонченному философскому умозрению сочеталась со склонностью римского ума к отчетливому, трезвому, логически фиксированному, рационалистически упрощенному выражению мыслей и потому к превращению живой морально-духовной истины в рационально общую, твердую правовую норму. И к этому, наконец, присоединилось еще и то, что среди политической анархии первых веков христианской эры утверждение правового порядка и единства государственной власти было возможно лишь через единство веры; отсюда возникла потребность противоестественного принудительного рационального нормирования содержания веры.

Новое пробуждение истинно христианского духа личной, непосредственной связи человеческой души с Богом выразилось сначала, в эпоху Реформации, в силу исторической привычки к застывшим догматическим формулам, менее в оживлении догматического сознания, чем в ожесточенной борьбе разных догматических формулировок (и вместе с тем в противопоставлении одного религиозного авторитета другому); а позднейшее пробуждение тоже истинно христианского духа свободы совпало с бунтом против веры вообще, с возникновением духа неверия, с прославлением самочинной свободы человека, с утратой понимания самого существа веры. Европейскому христианскому человечеству нужно было пройти через все эти испытания и шатания, прежде чем стало психологически возможно вернуться к пониманию истинного существа веры и тем самым к пониманию положительного значения догматов веры как интеллектуального выражения живых истин, открывающихся в религиозном опыте.

Как бы то ни было, но, раз сделав здесь усилие преодоления обычного, ходячего словоупотребления и всех связанных с ним мыслей, мы приходим к сознанию, что догматы в единственно существенном для нашей религиозной жизни смысле суть не освященные церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*. Для ответственного и правдивого религиозного сознания – например, в моменты религиозного напряжения духа перед лицом тяжелых испытаний или перед близостью смерти – существенно не то, повторяем ли мы слова символа веры, и даже не то, сознаем ли мы наше внутреннее согласие с

мыслями, в них выраженными, – существенно лишь то, что мы знаем, испытываем и внутренне исповедуем как наши религиозные убеждения – как истины, которые открываются нашему сердцу. Мерило таких живых догматов есть их практическое руководящее значение в нашей жизни.

Если, в силу греховности и слабости нашей воли, в силу власти над ней чувственных представлений и побуждений, мы далеко не всегда фактически действуем, живем и чувствуем в согласии с этими убеждениями, то все же они остаются мерилем, которым мы, по крайней мере, судим самих себя, оцениваем нашу жизнь и наше поведение и пытаемся их исправить и совершенствовать. Дело идет здесь не о простом различии между истиной и заблуждением в теоретическом смысле слова, а о неизмеримо более существенном различии между правдой и грехом – между просветленностью нашей души и ее погруженностью во тьму. Догматы веры относятся ближайшим образом и непосредственно к совсем иной области бытия, чем теоретические суждения о внешнем мире, – чем та житейская мудрость, которая дает нам возможность правильно ориентироваться в мире и преуспевать в нем. Истины веры суть истины сердца – плоды сердечного, живого опыта, утверждаемые вопреки всем «ума холодным наблюденьям»; они всегда кажутся безумием «мудрости века сего» и обладают для верующего своей имманентной, внутренней очевидностью.

При этом не нужно ни преувеличивать, ни преуменьшать значение точного догматического знания. С одной стороны, вера есть не мысль, а сердечный опыт; и в этом смысле можно сказать, что догматы суть не умственные убеждения, а убеждения, определяющие строй души и мотивацию нашего поведения (как мы это уже говорили выше), Умственно неверующий, но человек самоотверженный, горящий любовью к людям, полный жажды правды и добра, *в сущности* – сам того не сознавая – верует, что Бог есть любовь и что нужно потерять свою душу, чтобы сохранить ее, т. е. фактически исповедует основной догмат христианской веры.

А так называемый «верующий», убежденно повторяющий все содержание символа веры, есть в сущности неверующий, т. е. фактически отвергает догматы веры, если он – черствый, бездушный эгоист, если его сердце способно видеть и ценить только земные блага, т. е. *на деле отрицает* Бога и царство Божие. О таких верующих Ницше верно сказал: «Они говорят, что веруют в Бога, но на самом деле верят только в полицию». Догмат по самому своему существу есть *оценочное* суждение – утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнается по

тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни. Повторяю еще раз: Бог судит не наши мысли, а наши сердца. Евангельская правда о двух сыновьях, из которых один выразил послушание воле отца, но не исполнил ее, другой же, выразив непокорность, фактически выполнил волю отца, или евангельское слово, что мытари и блудницы войдут в царство небесное раньше «книжников и фарисеев», т. е. богословов, знатоков писания и умственных исповедников веры, – достаточно отчетливо это выражают.

Но вместе с тем не нужно здесь впадать в обратную крайность и преуменьшать значение осознания догматов, т. е. *осмысленного понимания* существа веры, которою мы должны руководиться в жизни. Здесь, как и всюду, *знание* полезнее исповедания. При этом настоящая духовная умудренность, которую выражает живое догматическое сознание, хотя, с одной стороны, и противоречит «мудрости века сего», есть, с другой стороны, единственно прочное основание *подлинной* жизненной мудрости. Открывающееся в религиозном опыте духовное бытие в его существе и закономерностях есть все же в конечном счете единственная, подлинно определяющая сила всей человеческой жизни вообще; кто несведущ в этой области, тот неизбежно строит свою жизнь «на песке», гонится за призраками, рискует погубить свою жизнь.

Поэтому нельзя иметь, строго говоря, настоящего знания человеческого сердца и – тем самым – даже трезвого знания жизни и мира, оставаясь слепым в отношении строения духовного бытия, т. е. не имея истинных «догматов» веры. Кто не прозревает глубин бытия, тот пребывает в иллюзиях и в отношении его земного, поверхностного слоя. Таково умственное состояние людей духовно поверхностных, лишенных религиозного опыта и знаний: вся их жизненная мудрость даже в обычном смысле часто обличается как наивная глупость. В этом смысле Достоевский метко говорит, что настоящая правда *всегда неправдоподобна*, т. е. не совпадает с той «правдой», в которую верят люди, прикованные к внешней, видимой поверхности вещей. Настоящие гениальные государственные деятели – подлинные мастера жизни, люди типа Кромвеля, Наполеона, Бисмарка – были всегда и религиозно мудрыми людьми (как, впрочем, и все настоящие гениальные ученые) – все равно, почерпали ли они свою жизненную мудрость из религиозных убеждений или, наоборот, приходили к религиозным убеждениям на основании понимания жизни⁵.

И, напротив, господствующие политические доктрины и верования последних веков – веков неверия – были самым историческим опытом

обличены как жалкие, смешные иллюзии, как плод наивного неведения подлинного существа человеческого сердца. Так европейское человечество расплачивается теперь тяжкими страданиями за то, что не видело и не учитывало реальности и силы *греха*, которая открывается только религиозному опыту. Можно сказать, что трагическая история европейского человечества начиная с эпохи Просвещения XVIII века всецело определена *одним догматическим заблуждением* – именно отрицанием *догмата грехопадения*. В этом заключается подлинное насущное значение различия между истинными догматами и «ересями». В истории христианской мысли и жизни бесконечно злоупотребляли этими понятиями истинной веры и ереси; людей истязали и убивали, человеческую жизнь калечили, проливали реки крови из-за признания или отрицания буквы догматов, подлинный смысл которых часто оставался непонятным обеим борющимся сторонам. Не говоря здесь уже о страшном, противохристианском грехе насилия над совестью, принуждения к вере, мы теперь ясно сознаем, что многие из этих ожесточенных споров были спорами о букве, не имеющими никакого реального религиозного значения.

Еще Григорий Нисский рассказывает с юмором, как в его время, в IV веке, базарные торговки Константинополя, вместо того чтобы заниматься своим делом, яростно спорили о христологических формулах. Но это сознание болезненной гипертрофии омертвевшей догматической мысли не должно нас делать слепыми в отношении существенного, жизненного значения различия между религиозной истиной и религиозным заблуждением. Надо только при этом обратиться от буквы догматов к их духу и подлинному смыслу. Приведу пример. Карлейль говорил, что спор ортодоксии с арианством был «спором о полугласной» (*homoousia* или *homoiousia*). Но когда слепым стариком незадолго до смерти он слушал чтение Евангелия, он однажды с горечью воскликнул: «Да, если Ты действительно Бог, то все это – правда; но если Ты только человек – что знаешь ты больше, чем я?» Спор о «полугласной» – спор о том, был ли Иисус Христос тварным человеческим существом, только «подобным» Богу, или в Нем присутствовало реально подлинное существо Бога, – этот спор оказался, таким образом, не спором о пустой мелочи, а спором, от решения которого зависело, может ли наша душа найти покой истинного знания или обречена на безвыходное беспокойство неведения и сомнения.

Точно так же, если, например, спор о «*filioque*», разделяющий исповедания западной и восточной церкви, остается нам совершенно непонятным и перед лицом непредвзятой религиозной мысли

обнаруживается едва ли не как совершенно беспредметный спор, определенный суеверным благоговением перед той или иной привычной словесной формулой, – то, с другой стороны, религиозно-исторический опыт свидетельствует, что, например, вопрос об истинном отношении между «благодатью» и «природой», или спор Лютера с Эразмом о совместимости христианской веры с признанием человеческой свободы, или спор о том, есть ли цель христианской жизни индивидуальное, одиночное «спасение души», или соучастие в деле общего спасения мира, или спор об истинном смысле эсхатологических верований – что все эти и многие другие догматические проблемы имеют решающее значение для общего религиозного понимания жизни, для определения правильного жизненного пути. Часто при этом наиболее насущные и острые догматические проблемы, от решения которых зависит все наше религиозное самосознание, наше общее отношение к миру и жизни, совсем не были еще сформулированы богословской мыслью или, по крайней мере, не были отчеканены в освященных церковным авторитетом незыблемых формулах; и, напротив, по крайней мере, некоторые из таких освященных зафиксированных формул были итогом спора, основанного на недоразумении.

При этом следует еще отметить, что, хотя основные, подлинно существенные догматы веры имеют вечный смысл и потому постоянное значение для человеческой духовной жизни, все же с историческим изменением общих духовных перспектив, так сказать, общей философской атмосферы жизни, ее духовно-нравственной конъюнктуры определенные догматические вопросы могут – в плане коллективной человеческой жизни – терять то существенно-жизненное значение, которое они имели при других исторических условиях, так сказать, переставать быть религиозно-актуальными. Так, например, борьба против «монофизитства», некогда имевшая первостепенное религиозное значение в качестве борьбы против восточного отвлеченного спиритуализма, в настоящее время, при господстве воззрений, вообще отвергающих начало духа, потеряла ту актуальность и тот жизненный смысл, которые она когда-то имела.

В нашу эпоху обоготворения человека догмат о реальности человеческой природы Христа отчасти вообще потерял актуальность просто потому, что стал самоочевидной истиной, отчасти имеет иную практическую ценность, чем в древнем восточном мире. Я уже не говорю о том, что в эпоху, когда отвергаются или подвергаются сомнению самые основоположные догматы христианской и даже вообще религиозной веры, спор о более детальных догматических вопросах очевидно перестает быть

актуальным и отходит на задний план в перспективе общей духовной жизни. Мы имеем здесь полную аналогию, например, с политическими воззрениями и лозунгами, которые с изменением условий и насущных задач коллективной человеческой жизни могут терять свое актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую – вредными (хотя *общие* нравственно-политические начала в более широкой перспективе, конечно, сохраняют вечный смысл и постоянную ценность).

Коротко говоря, проблематика догматов веры как живых религиозных убеждений, почерпаемых из религиозного опыта и определяющих наше духовное самосознание и нравственное направление нашей жизни, – эта проблематика зарождается и должна разрешаться так же свободно и правдиво, из усмотрения живой правды, как вся вообще проблематика религиозной жизни, существо которой есть свободное общение души с божественной реальностью.

6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, АВТОРИТЕТ И ОТКРОВЕНИЕ

Теперь мы подготовлены, наконец, к ответу на основное из упомянутых выше возражений, которые сторонники того, что называется «положительной религией», противопоставляют намеченному мною понятию личного религиозного опыта как основоположного существа веры. Возражение это состоит в том, что религиозная вера есть признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины вероучения, а это признание, как обычно думают, возможно только через подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение – на истины, превышающие наше личное разумение и возведенные нам самим Богом. В первой главе этого размышления я пытался показать, что эта обычная религиозно-философская установка страдает недоговоренностью, содержит *petitio principii*, так как *вера-доверие* в конечном счете должна сама всегда опираться на веру -*достоверность*.

Теперь, в свете того, что нам уже уяснилось, можно полнее и еще с другой стороны понять это соотношение, и это вместе с тем дает нам возможность оценить элемент правды, содержащийся в обычном понимании существа веры. Это возражение исходит, как я уже упоминал, из молчаливого допущения, что религиозный опыт есть нечто чисто субъективное и что поэтому на его пути вообще нельзя достигнуть объективной общеобязательной религиозной истины, именно этим определяется мысль, что объективная религиозная истина обретается только через признание учения, истинность которого гарантирована некой высшей, сверхчеловеческой, безусловно авторитетной инстанцией. Мы должны начать с усмотрения ложности самой этой предпосылки, психологически она проистекает из утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта. Сравним, прежде всего, религиозный опыт с опытом в других областях знания.

Опыт всюду и всегда подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности. Возьмем, например, зрительный опыт – опыт восприятия цветов и внешних геометрических форм явлений, как и пространственных соотношений между ними. Отдельные люди отличаются друг от друга по точности и остроте зрительных восприятий, и здесь всегда возможны и простая невозможность увидеть что-нибудь (например, слишком

удаленное от нас или слабо освещенное), и всякого рода зрительные иллюзии. Тем не менее мы не сомневаемся, что в общем и целом все люди видят, зрительно воспринимают одну и ту же, именно объективно существующую картину реальности и что все возможные здесь разногласия между суждениями разных наблюдателей практически легко разрешимы, вопреки всем ухищренным сомнениям отвлеченного философского скептицизма на практике здесь не трудно отличить – по крайней мере в общих чертах – подлинную истину от заблуждения, и эта объективная истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением.

Возьмем теперь опыт, более близкий к религиозному опыту, таков, как мы видели, опыт эстетический, например опыт музыкального восприятия. Здесь, конечно, различие между опытом разных людей гораздо больше, чем в области зрительного и всякого вообще чувственного опыта. Есть люди музыкальные и немусикальные, и есть люди весьма разных музыкальных «вкусов». Безусловно, немусикальные люди здесь так же мало идут в счет, как глухие.

Что касается различия между музыкальными вкусами, то, с одной стороны, мы имеем возможность их объективной расценки: мы можем весьма точно различать между «хорошим» и «плохим» вкусом, между вкусом острым и утонченным, улавливающим подлинную музыкальную красоту, и вкусом банальным или вульгарным, руководимым, в сущности, критериями не чисто музыкального порядка. И, с другой стороны, существует и вполне законное многообразие индивидуальных музыкальных вкусов, как бы лежащих на одном объективном уровне, т. е. одинаково правомерных, но это различие музыкальных вкусов – того, какая именно музыка кому больше по «сердцу», – ничуть не препятствует наличию общепризнанных, для всех одинаково обязательных закономерностей музыкальной красоты, эти закономерности обнаруживаются здесь наукой, теорией музыки, которая в известной мере обладает точностью математических знаний, и хотя и здесь возможны и некоторые разногласия, и прогрессивное развитие, это не мешает, однако, теории музыки оставаться общеобязательной наукой – точной, в меру возможной вообще точности человеческих знаний. И человек, который оценивает, например, простую песенку или банальный фокстрот выше фуги Баха или симфонии Бетховена, так же очевидно свидетельствует о своей некомпетентности, как в области зрения – слепой или близорукий.

Не иначе по существу обстоит дело в области религиозного опыта. Конечно, религиозный опыт есть, как мы видели, своеобразный род

знания, отличный от обычного типа восприятия – все равно, чувственного или сверхчувственного. Ибо он есть не предметное знание – не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение. Истина здесь некоторым образом открывается нам изнутри, как бы проникая в нас из некоей глубины, ее познание требует от нас особой внутренней сосредоточенности души; и сама реальность, которая здесь открывается, будучи вездесущей и всеобъемлющей, не имеет тех вполне отчетливых, «бросающихся в глаза» очертаний, которые присущи частной, ограниченной реальности. Поэтому познание истины здесь – дело более сложное, чем в обычном типе познания. Оно подобно не познанию отдельного предмета, а скорее ориентированию в сложном целом. Знание Бога есть, как мы видели, знание отношения между Ним и человеческой душой или между Ним и миром – знание Его как центра и первоисточника сложных закономерностей духовного мира. Естественно, что здесь, как во всяком сложном многообразном знании, субъективный элемент, определяющий различие между людьми и по остроте их духовного взора, а по направлению их внимания и интереса, может играть большую роль, чем когда дело идет о восприятии определенного частного предмета. И тем не менее в принципе мы имеем здесь все же подлинное знание, подлинный опыт, т. е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины.

Это совершенно отчетливо обнаруживается на практике религиозного знания. Люди, чуждые этой области знания, обычно воображают, что это есть поле безграничных и безнадежных субъективных разногласий – и притом разногласий, не допускающих никакого объективного критерия для их разрешения. В противоположность этому распространенному мнению все, кто ближе знакомы с этой областью жизни опыта – хотя бы даже только извне, через изучение религиозной литературы, т. е. свидетельств и суждений религиозных людей, – всегда поражаются изумительному сходству, согласию в основном суждений людей самых разнообразных эпох и культурных кругов. Людей, обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием, называют обычно «мистиками» (в широком, общем смысле этого понятия). И вот мистическая литература всех времен и народов, а также формально разных исповеданий с неопровержимой убедительностью свидетельствует, что суждения здесь в основном необычайно сходны, иногда тождественны вплоть до словесного выражения – и притом там, где взаимозависимость и влияние заранее исключены.

Можно привести множество примеров, когда, например, восточные мистики – Лаотце, или индусские мудрецы Упанишад, или арабско-персидские суфи – высказывают суждения, почти буквально совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Эккарта, Катерины Сиенской, Ангела Силезского или испанских мистиков – Святой Терезы или Иоанна от Креста. В религиозных утверждениях философского усмотрения встречается такое же поразительное единогласие, Гегель признает, что подписывает каждое слово древнегреческого мистического философа Гераклита, интуиции Платона и Плотина (которые сами во многих отношениях близки к восточной мистике) образуют некий запас религиозных знаний, которые постоянно заново пробуждаются в умах религиозных мудрецов всех эпох и народов – в средние века, в эпоху ренессанса, в английском платонизме XVII века, у Гёте, Шеллинга и Баадера, вплоть до нашего времени (Бергсон, Рильке); и было бы в высшей степени поверхностно и ложно видеть здесь простое влияние и заимствование. Мы получаем, напротив, явственное впечатление, что мистика и религиозные мудрецы всех веков и народов образуют некое невидимое братство «посвященных» – умов, видящих одну и ту же истину. Конечно, наряду с этой солидарностью здесь есть и многообразия и разногласия, но ведь это встречается и считается естественным и во всяком другом опыте, в реальности которого никто не сомневается. И при ближайшем рассмотрении к тому же оказывается, что разногласие здесь только мнимое и что многообразие легко согласимо и сводится к отношению взаимного дополнения.

Это сходство или тождество поразительно, в сущности, только для того, кто полагает, что здесь дело идет о субъективных измышлениях и фантазиях. Если мы имеем здесь нечто вроде снов, которые сняты разным людям – и притом людям разных веков, разных понятий и жизненных складов, разного воспитания, – то действительно можно удивляться, почему эти сны так сходны между собой. Но если мы имеем дело с подлинным опытом, т. е. восприятием объективной реальности, то сходство или тождество в основных чертах суждений здесь так же естественно и понятно, как сходство показаний свидетелей одного и того же объективного состава. Никто не удивится сходству в простой *жизненной* мудрости людей разных народов и эпох.

Если, например, псалмопевец и Гомер говорят почти в одинаковых словах о краткости и шаткости человеческой жизни, уподобляя ее то быстро увядающей траве, то листьям дерева, сменяющимся каждой весной и осенью, или если у мыслителей всех народов встречается сравнение

жизни с кратким сном, струей дыма или тенью – то всем понятно, что тождество впечатления определено здесь тождеством самой реальности. Но такая жизненная мудрость уже сама содержит элемент религиозного опыта. В принципе от этого не отличается тождество или сходство положительного религиозного опыта – и оно имеет характер схождения свидетельств об одном и том же составе реальности. Возможность при этом, с другой стороны, многообразия и расхождения свидетельств отчасти объясняется так же, как обычные противоречия свидетельских показаний в отношении даже самых явственных и простых событий земной реальности – именно тем, что к точному восприятию реальности присоединяется момент субъективных иллюзий, ошибок памяти и т. д. Отчасти же и главным образом здесь дело сводится к тому, что внимание свидетелей направлено на разные части, моменты, стороны общего объективного состава, т. е. что разным людям в этом объективном составе интересно и существенно разное. Это вполне законно, и поэтому истина религиозного опыта, будучи, с одной стороны, одинаковой для всех, с другой стороны, оказывается для каждого в известной мере своей особой истиной, в зависимости от того, что он в ней ищет и чем дорожит.

Религиозная истина – как всякая духовная истина вообще – сочетает общность и общеобязательность с индивидуальностью или, точнее, *персональностью*: ибо она дает каждому то, что нужно именно ему, обращается к каждому той своей стороной, которая удовлетворяет своеобразную сердечную потребность каждого. Откровение Христа выражает это соотношение, в котором единство истины сочетается с ее многообразием и мно-голикостью, в простых, многозначительных словах. «В доме Отца Моего обителей много». Многообразие «обителей» не противоречит тому, что это все же – единый «дом», что «Царство Божие» – одно и то же для всех, как и сам Бог есть единый Бог для всех.

Но именно из этой природы религиозного опыта явствует, что обретение веры из личного опыта не только не противоречит ее обретению из обучения, из внимания к показаниям других, но даже этого прямо требует – и вместе с тем делает возможным. Во всех областях знания мы восполняем собственный опыт опытом других людей, и прежде всего опытом людей более сведущих. Мы научаемся непосредственно из видения самой реальности, но мы научаемся и тому, что видели и узнали другие. Ввиду ограниченности и нашей жизни, и наших познавательных сил, и самих возможностей индивидуального опыта – девять десятых или даже 99 сотых мы обретаем из усвоения опыта других людей, которым мы можем доверять. В этом состоит смысл всякого обучения – все равно, в

школе, через беседы с людьми или через чтение книг и газет. Какую ничтожную долю наших географических знаний – знаний, достоверность которых для нас бесспорна, – составляет то, что мы сами видали в наших путешествиях. Все остальное – вся наша географическая картина мира – основано на опыте других, которым мы имеем основание доверять. Такова же относительная роль чужого опыта во всех вообще областях знания – не только у профана, но даже у научного специалиста. Знание по существу *соборно*, его может иметь только человечество как коллективное целое, и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания.

Конечно, мы стараемся, в меру возможности, проверить чужой опыт собственным, мы не всегда и не при всех условиях доверяем чужому мнению. Но именно потому, что возможность проверки собственным личным опытом весьма ограничена, мы должны – чтобы не верить сразу и слепо всему, что нам говорят или о чем написано в книге и газетах, – иметь еще *иной критерий* доверия к чужим показаниям. В чем он заключается? Отчасти, конечно, в том, что эти показания согласуются с нашим собственным опытом, укладываются с ним в некую непротиворечивую, понятную, естественную для нас картину мира. Но если бы мы руководились-одним этим мерилем или, точнее говоря, брали его только в узком ближайшем его смысле, мы ушли бы недалеко, мы никогда не узнали бы ничего принципиально нового, неожиданного, не встречавшегося в нашем опыте; известен анекдот о жителе тропических стран, который не мог поверить, что есть страны, в которых вода становится твердой, как камень, так что по ней можно ходить и ездить, как по земле.

Совершенствование и пополнение знания из обучения необходимо требует и *перемены, исправления* понятий, обретаемых из личного опыта, а это предполагает необходимость и готовность при известных условиях поверить и тому, что выходит за пределы круга наших привычных знаний и не сразу в него укладывается. Мы вынуждены – и считаем вполне естественным – руководиться и *верой-доверием*, но доверие при этом совсем не должно быть «слепым». Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *С.Л. Франкитета* в деле познания. Сознание *С.Л. Франкитетности* чужого свидетельства или наставления – т. е. сознания, что мы имеем *основание* ему довериться, в него поверить, – есть само некоторого рода *непосредственно очевидное знание* (как это было указано уже в первой главе этого размышления). Это знание слагается из двух моментов: из неразложимого далее, но внутренне убедительного впечатления, субъективной *правдивости* человека, нас

поучающего, и из непосредственного впечатления *основательности* его утверждений, т. е. из убеждения, что мы имеем здесь дело с подлинным знанием, *обретенным из опыта*.

Оба эти момента косвенной достоверности *могут* иногда оказаться ошибочными, ввести нас в заблуждение; и здесь нет никаких внешних, как бы механических мерил, которые давали бы возможность заранее и с абсолютной точностью отличить истину от заблуждения. И все же наше доверие здесь отнюдь не слепое. Что касается *правдивости* человека, сообщающего нам знания, то она устанавливается с достоверностью не меньшей, чем та, с которой мы интуитивно знаем, что наш верный друг не убьет, не ограбит, не предаст нас; это есть та особая достоверность, с которой мы знаем, по крайней мере, в общих чертах, чужую душу: мы имеем для такого рода знания как бы особый орган восприятия – именно психологическое или моральное восприятие. Центр тяжести лежит, однако, здесь в восприятии *основательности* чужого знания – «компетентности» человека, нас поучающего.

Это восприятие носит отчасти также характер неразложимого далее психологического впечатления, отчасти же – и это *здесь самое главное* – основано на том, что чужие слова, сообщения о чужом опыте, пробуждают в нас самих как бы дремавшие, неосознанные, неактуализованные до того собственные знания; чужое указание вызывает в нашей душе некий отклик, в силу которого мы сознаем: «Да, так оно и есть на самом деле». Другой, более опытный, более сведущий человек помогает нам достигнуть собственного знания, осуществить опыт, который был бы невозможен без его содействия. Как говорил Сократ, учитель есть акушер, помогающий ученику родить плод, в нем уже созревший. В этом своеобразном соотношении внутреннего сродства чужого опыта с нашим собственным потенциальным опытом заключается основание нашего доверия к наставнику – чувство достоверности, с которым мы воспринимаем его сообщения или наставления. Именно в этом состоит существо и положительное значение того, что в первичном смысле есть *С.Л. Франкитет*: достоверность для нас компетентности наставника, его подлинной *посвященности* в истину. Знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, – знание-достоверность и знание, опирающееся на доверие к чужому знанию, согласуются между собой, взаимно дополняют друг друга. Последнее помогает первому; первое делает впервые возможным последнее.

Так обстоит дело во всех областях знания; и не иначе оно обстоит и в знании религиозном. В знании религиозном, как и во всяком другом

познании, психологически и педагогически первой, как бы зачаточной формой авторитета бывает авторитет *внешний* – инстанция, *принудительно требующая* послушания и доверия себе; и в младенческом состоянии человеческая душа подчиняется этому требованию. Но, с другой стороны, в религиозном познании не менее, чем во всяком другом, истинный авторитет есть только *С.Л. Франкитет*, *свободно признанный через усмотрение его компетентности*; а это усмотрение, как указано, опирается само на некий личный опыт – на опыт, что истина, извне нам сообщенная, совпадает с истиной, дремавшей в нас самих и пробужденной под этим внешним влиянием. Подлинный авторитет в этом смысле не поработывает нас, не содержит ни малейшего принуждения, он есть такой же итог свободного признания в силу внутренней достоверности, как истина, усмотренная из личного опыта.

Эти два рода авторитета, внешне сходные и обозначаемые одним и тем же словом, но внутренне глубоко различные, надо отчетливо различать друг от друга. Какова бы ни была педагогическая и дисциплинарная ценность и необходимость внешнего принудительного авторитета (об этом придется говорить в другом месте) – нужно недвусмысленно и раз навсегда признать, что в отношении *самого существа акта веры* как религиозного знания может иметь силу только свободно признанный авторитет, только *с достоверностью усмотренная компетентность инстанции*, от которой мы получаем знание. Так как религиозная вера (как и всякое знание) по самому своему существу мыслима только как акт свободы, как живая внутренне убедительная встреча души с реальностью, то другой человек – кто бы он ни был – может нам при этом только помогать и советовать, но не может принуждать и предписывать. Дело идет здесь о свободном учении и наставлении, о руководстве в деле усмотрения истины, а не о приказе и слепом повиновении. Мы не можем здесь отказаться от свободы проверки и критики, от свободного сопоставления чужого указания с голосом нашего собственного сознания – ибо в непринужденной, произвольной гармонии между тем и другим заключается здесь само существо убедительности, авторитетности для нас чужого наставления. Эта свобода сохраняется и при величайшей личной скромности, при самом остром сознании личной слабости, несовершенства личного опыта и потому готовности учиться у более сведущих и посвященных.

Отсюда следует, что соответствующая слепому послушанию и его определяющая идея *непогрешимого религиозного авторитета* должна быть здесь принципиально отстранена; она содержит внутреннее

противоречие, предполагая отказ от личного суждения, согласие на *слепую веру*, тогда как *вера и зрячесть, вера и внутренняя убежденность есть, по существу, одно и то же*. Можно повиноваться *чужому приказу действия*, и такого рода повиновение, без критики и проверки, есть в известной мере необходимое условие упорядоченной, разумной совместной человеческой жизни, но повиноваться *чужому суждению* есть *contradictio in adjecto*. Есть люди духовно слабые и духовно сильные, неопытные и опытные, близорукие и зоркие, люди, едва усвоившие первые зачатки знания, и мастера, достигшие максимального совершенства знания. Но нет ни людей, абсолютно неспособных научиться и лишенных дара суждения, ни людей непогрешимых. Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальным текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своем существовании подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обремененная возможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов).

Идея *inspiratio verbalis* (дословного вдохновения) есть бессмысленное идолопоклонство; она прямо противоречит наставлению самого Писания, что мы должны быть служителями не его буквы, а духа. Каким бы ореолом святости ни было обвеяно для нас религиозное прошлое, историческое начало и исторический источник нашей веры, мы сохраняем сознание, что люди всегда были людьми, что и в героические эпохи высшего расцвета, святости и религиозной умудренности они были обременены греховностью, духовной слабостью, не были чужды заблуждениям. Новый завет полон указаний не только на грехи интриг, властолюбия, нравственной распущенности, эгоизма уже среди первохристианских общин, на человеческие слабости самих апостолов и непосредственных учеников Христа (эпизод с апостолом Петром в Антиохии, обличаемый апостолом Павлом!), но и на обилие религиозных недоумений и заблуждений, которым они были подвержены.

Эти недоумения, шатания, заблуждения имели при этом место не только при жизни Христа, когда смысл Его откровения еще оставался неясным, но и после завершения Его откровения и события «сошествия Св. Духа», которое, очевидно, тоже не даровало апостолам как бы автоматической гарантии непогрешимости религиозных суждений. Не обладает абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви». Конечно, солидарность с утверждением людей, которых мы признаем компетентными знатоками религиозной истины,

имеет для нас большой вес, – подобно *communis opinio doctorum* в науке; если мы с ними расходимся, то мы сознаем в особой мере вероятность, что наше собственное мнение односторонне или содержит заблуждение. Но усмотрение непогрешимой истинности в том, что выражено в знаменитой формуле «*quod semper, quod ubique, quod ad omnibus*», с одной стороны, невозможно уже по той простой причине, что нельзя найти ни одного догмата, ни одной истины веры, к которым было бы фактически применимо это мерило, и, с другой стороны, даже если бы нечто подобное встречалось, единодушные общего мнения нигде и никогда не есть автоматическая гарантия его истины.

История коллективного, церковно-религиозного сознания – совершенно так же, как история всякой мысли и всякого познания, – есть история борьбы между истиной и заблуждением, история подъемов и упадков религиозной мысли, великих озарений и сумерек света. Самой церкви приходилось признавать заблуждениями воззрения, господствовавшие в ней десятилетия, если не целые века (арианские тенденции, иконоборчество и многое другое). В великом деле коллективного искания правды каждый из нас, каждая человеческая душа есть в принципе равноправный участник, каждый из нас имеет *больше, чем право* – имеет *обязанность* самостоятельно искать правду; и чужие достижения – достижения умов и духов даже неизмеримо более сильных, богатых и умудренных, чем мы сами, – ценны для нас, должны быть предметом чуткого благоговейного внимания *именно* потому – и *только* потому, – что они помогают нам в нашем *собственном* искании правды. Если мы не можем обойтись без них, обойтись нашим слабым, одиночным опытом, если неразумно и дерзновенно предаваться гордыне удовлетворенности своими личными достижениями значит предаваться самодовольству, граничащему с верой в собственную непогрешимость, – то и самоуничужение, некое духовное пораженчество, отказ от воли искать правду – а это значит: *самому* искать ее – есть великий грех, великая неправда, неисполнение основного завета Христа: «Ищите и дастся вам». Всегда остается в принципе возможным положение, когда мы обязаны повторить слова Сократа, исполненные сознания личной ответственности: «даже если все согласятся, я один не соглашусь».

Так религиозный *С.Л. Франкитет* есть не более – но и не менее! – чем необходимый составной элемент религиозного *опыта* – момент, в силу которого чужой опыт внутренне усваивается нами, входит как бы в неразложимое химическое соединение с нашим собственным опытом – и в конечном итоге становится сам нашим личным опытом. Религиозный

авторитет не есть принципиально иной источник веры, чем религиозный опыт; таковым он представляется только в порядке психологическом и педагогическом; в порядке *существа дела* он есть не что иное, как косвенный, обходный путь для расширения, обогащения, углубления, уточнения нашего собственного религиозного опыта.

Этим мы подведены к уяснению истинного смысла понятия *откровения*. Мы видели в начале нашего размышления, что по своему первичному, основоположному существу откровение есть непосредственное явление Божией правды, реальности Бога нашему духу. В этом смысле откровение просто совпадает с религиозным опытом; этот опыт носит характер некой «встречи» с Богом. Истина, обретаемая в религиозном опыте, испытывается нами так, что при этом нашей души касается, в нее проникает некая высшая, объективная реальность, с которой мы вступаем в общение в глубинах нашего духа. Еще иначе говоря, то, что мы при этом переживаем, мы можем на нашем человеческом языке выразить так, что нашего внутреннего слуха достигает при этом голос Божий. Словом, подлинное существо откровения есть всегда *теофания*, богоявление.

Богословие, однако, противопоставляет этому понятию первичного или непосредственного откровения другое понятие, которое именуется «положительным откровением». Под ним разумеют соотношение, при котором некая бо-говдохновенная инстанция возвещает нам точную и потому общеобязательную религиозную истину. Эта истина касается либо содержания *воли* Божией – обращенных к нам велений заповедей Божиих, которыми мы должны руководиться в нашем поведении и в образе жизни, либо же природы Бога, Его свойств, Его отношения к нам, Его промысла в отношении человека и мира. Словом, содержание откровения мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения*, исходящая от самого Бога и освященная Его высшим, абсолютным авторитетом. В качестве такового откровение противопоставляется всем мыслям и познаниям, которых люди могут достигнуть своими собственными познавательными усилиями; предполагается, что здесь наша единственная обязанность – пассивно воспринять, запечатлеть в себе то, что нам возвещается, покорно подчинить и личную нашу волю, и нашу мысль этой сверхчеловеческой абсолютной истине, которая нам даруется и предписана свыше. Понятие положительного откровения есть как бы высшее, потенцированное понятие внешнего, принудительного религиозного авторитета.

Выше, в начале моего размышления, я уже указал, что это понимание

наталкивается на ряд трудностей; это понятие положительного откровения самоосуществимо лишь при условии, что мы имеем целый ряд обосновывающих его и, следовательно, проистекающих из другого источника непосредственно достоверных знаний. Мы видели: мы должны при этом 1) знать, что Бог вообще существует, т. е. иметь идею Бога, 2) знать, что инстанция, рассматриваемая как боговдохновенная, действительно боговдохновенна, т. е. действительно точно передает нам и волю Бо-жию, и истины о природе Бога, и, наконец, 3) иметь основания обязательности для нас послушания воле Божией. Ясно, что понятие положительного откровения во всяком случае имеет смысл и силу только в сочетании с чем-то иным, с какими-то иными достояниями или мотивами нашего духа. Отсюда прежде всего следует, что отношение человеческого духа к откровению никак не может исчерпываться простым пассивным его восприятием и усвоением; оно предполагает некое активное сотрудничество со стороны человека, его вольное соучастие в деле усвоения откровения; откровение немислимо как одностороннее действие Бога на нас – оно мыслимо лишь как некое двустороннее взаимодействие, как сочетание «акции» с «реакцией».

Это, собственно, в известном смысле, понятно само собой. Заранее очевидно, что Бог может открываться человеческой душе, ни не может открываться, скажем, животному или камню; ибо уже само восприятие откровения есть некая активность, предполагающая соответствующие способности разума и воли. Или, поскольку мы склонны при этом приписывать решающую активность Богу, мы во всяком случае должны признать, что Бог не может открывать, возвещать нам Себя и Свою волю извне, если Он одновременно не помогает нашему духу изнутри идти Ему навстречу, внимать откровению, понимать его, открываться его действию на нас. В этом смысле и положительное христианское богословие признает, что для восприятия откровения ему нужна *благодать веры*, и Христос в уже упомянутом мною месте говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец».

Но это значит, в конечном счете, что отношение между положительным откровением и религиозным опытом в принципе то же, что и отношение между религиозным авторитетом и личным опытом. *Воспринять* положительное откровение, и воспринять его как откровение, т. е. усмотреть его истину и обязательность, можно только *на основе и при поддержке религиозного опыта*. Положительное откровение есть для нас подлинное откровение только при условии, что оно испытывается как истина, как нечто *внутренне убедительное*, а это значит: при условии, что

оно само воспринимается и переживается как *религиозный опыт*. Положительное откровение есть та форма религиозного опыта, при которой мы *непосредственно воспринимаем присутствие, реальность Бога и Его правды* в наставлениях, возвещениях и личности существа, которое есть для нас носитель откровения. Это есть та форма религиозного опыта, в которой *внутреннее озарение, раскрытие нашей души навстречу Богу* осуществляется так, что *приходит к нам извне*, в итоге действия на нас слов и личности существа, которое мы непосредственно испытываем, как возвестителя и носителя Бога и Его правды.

Носитель откровения тем отличается от всякого иного – промежуточного – религиозного авторитета, что он испытывается как инстанция *непогрешимая*, т. е. непосредственный выразитель чистой правды Божией, как провозвестник самого голоса Божия – в конечном итоге как воплощение и явление самого Бога, в силу чего встреча с ним есть для человеческой души встреча с самим Богом, Богоявление, теофания. Это есть единственная форма, в которой идея непогрешимости имеет для религиозного сознания разумный смысл и внутреннюю убедительность. Никакое человеческое суждение, никакая весть о Боге – как мы видели – не могут быть непогрешимы как таковые. «Непогрешимость» имеет смысл только как иное обозначение для самой *очевидности*, т. е. для непосредственного усмотрения самой реальности.

Только там и постольку, где и поскольку религиозный наставник воспринимается нами не просто как существо, поучающее нас, говорящее о Боге и Божией правде, а как существо, в словах и личности которого непосредственно присутствует и достигает нашей души *сама реальность Бога*, – мы тем самым сознаем его непогрешимость или, лучше сказать, воспринимаем его слова и личность как *откровение* в точном и буквальном смысле, т. е. как саму истину. Истина здесь, как и всюду, есть не суждение о реальности, а живое присутствие для нас *самой реальности*. Совершенно неверно представлять существо откровения и его действия на нас так, что мы при этом *на слово*, «слепо» верим, придаем значение абсолютной истины утверждениям возвестителя, содержанию возвещаемого им вероучения, проверить которое мы не в состоянии. Вера в содержание возвещаемого учения, т. е. признание его истинности, отчасти состоит в простом непосредственном восприятии его внутренней *очевидности*, отчасти про-изводна здесь от веры в саму *личность* носителя откровения, т. е. от непосредственного усмотрения, что в нем обнаруживается сила божественного порядка, что через него нашей души касается сам Бог.

Бог может говорить и являться нашей душе незримо, изнутри; но Он может открываться ей и *извне*; мы можем встретиться с Ним в лице существа, в котором Он явственно для нас присутствует и воплощен. И эта встреча извне, по существу, не противоположна внутренней встрече души с Богом, так как Бог невидим для наших телесных очей, то Он в той или иной форме *всегда* открывается только глубинам нашего духа. Но эта глубинная встреча души с Богом может сама осуществляться через посредство внешней встречи с проводником и носителем Бога.

В этом смысле, как и во всех других, христианская религия есть не особая религия, а *абсолютная религия*, т. е. абсолютный, чистейший образец самого существа религии. То, что в скрытой, несовершенной форме, допускающей недоразумения и ложные истолкования, присутствует во всех религиях – сознание «боговдохновенности» носителя откровения как наставника и пророка, «посвященного» в истину о Боге и возвещающего людям истинное учение о Боге и истинное содержание воли Божией, – это самое в совершенной, адекватной форме открывается в христианской религии как непосредственное восприятие божественности, слитности с Богом человеческой личности Учителя, присутствия в ней самого Бога.

Приведу здесь решающее место из Евангелия Иоанна: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его, и видели Его». Филипп сказал Ему: «Господи, покажи нам Отца и довольно для нас». Иисус сказал ему: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца. Как же ты говоришь: покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от себя, Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне» (14, 7–11; ср. 10, 30: «Я и Отец одно»). Вот почему основание христианской религии есть не вера в «учение», возвещенное Христом, а вера в Его личность как воплощение и носителя Бога; и эта вера есть сама не «христологический догмат», не содержание вероучения – в этом качестве она есть уже производное, интеллектуальное осмысление некой первичной опытной очевидности, а нечто совершенно первичное, и притом не «слепая» вера, а *самоочевидное, опытное* усмотрение присутствия реальности Бога в личности Христа.

Это значит: усмотрение божественности Христа совпадает с опытной очевидностью для души света абсолютной Правды, от него исходящего. Истина, которую мы узнаем в религиозном опыте, – истина Бога – есть не отвлеченное учение, не «суждение» о чем-либо, она есть сама живая реальность Бога; и поскольку, как мы видели, мы необходимо

воспринимаем эту реальность как личность или наподобие личности, истина здесь непосредственно дана, воплощена в *личности*. Именно поэтому видеть во Христе или через Христа «Отца», Бога и значит видеть, испытать, знать *саму истину*. Положительное откровение, состоящее в восприятии божественности личности Христа, совпадает, таким образом, с непосредственным опытным восприятием религиозной правды.

Теперь мы понимаем, каким образом совместимы два на первый взгляд противоречащих утверждения Евангелия, которые я уже приводил выше. С одной стороны, Христос говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ев. Иоанн , 6,44), а, с другой стороны, Он же говорит: «Никто не приходит к Отцу, как только «через Меня» (Ев. Иоанн., 14,6); и евангелист наставляет нас: «Бога не видал никто никогда: единородный Сын, суций в недре Отца, Он явил» (Ев. Иоанн., 1,18).

«Прийти к Христу» – значит испытать в душе внутреннее действие самого Бога, открывающего нам истину; но если через это внутреннее действие Бога мы испытываем веру в Христа, то эта вера есть, в свою очередь, основание нашей веры в истинность Его откровения о Боге, источник усмотрения правды Божией во всей ее полноте, ибо одним нашим личным опытом, без содействия Христова откровения, мы никогда не могли бы достигнуть полноты, ясности, совершенства знания истинного существа Бога, истинной правды Божией. Другими словами, эти два на первый взгляд противоречащих утверждения в своей совместности изъясняют существо положительного откровения как *взаимодействия* между непосредственным внутренним опытом – личным касанием Бога нашей души – и тем *тоже* внутренним опытом, который дается через внешнюю встречу с существом, воплощающим Бога и открывающим нам внешнюю встречу с существом, воплощающим Бога и открывающим нам всю полноту Божией реальности и Божией правды.

Еще иначе говоря: положительное откровение не есть некое «на веру» принимаемое учение; оно не противоречит религиозному опыту, не есть какой-либо совершенно инородный опыту источник религиозного знания. *Положительное откровение есть само форма религиозного опыта* – именно такая его форма, которая дает нам его максимальную полноту и адекватность. «Исповедовать» Христа – верить в «положительное откровение», не столько принесенное и возвещенное, сколько *явленное* им, – и значит не что иное, как иметь *непосредственный опыт*, что здесь нам дана вся полнота Божией правды, что наша душа здесь с максимальной силой озарена неземным светом. Не потому мы веруем в Христа, что Его

нам возвещает вероучение положительного откровения (на каком основании в таком случае мы доверяли бы этому вероучению?), напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узnanную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно именно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой опытной истине.

Но надо сказать еще больше: как ни важно, как ни драгоценно это опытное достижение живой Божией правды в лице Христа в смысле *сознательного усмотрения*, ее совпадения с несравненной единственностью Его личности, – еще важнее здесь, чтобы полнота и адекватность этой правды *фактически жила* в нашей душе, все равно, сознаем ли мы ее тождество личности Христа или нет. Сказано: «Не всякий, говорящий Мне: Господи, Господи! войдет в царство небесное, но исполняющий волю Отца Моего небесного». В притче о самарянине и в множестве других мест Новый завет разъясняет, что еретик и невежда в области положительного откровения, если он милосерден и полон любви, ближе к Богу, чем ортодоксально верующий, душа которого чужда живой правды Божией. *«Кто не любит, тот не познал Бога»*.

Эту столь часто забываемую истину повторяет одна из самых замечательных религиозных личностей нашего времени, возродительница истинного францисканства итальянка *Sorella Maria* в формуле *«Где любовь, там и святая католическая церковь»* (Но, конечно, слово «любовь» означает здесь, с другой стороны, нечто большее и иное, чем простое субъективное чувство: оно есть пронизанность сердца неким благодатным светом и в этом смысле сердечное знание тайны Божией правды.) Как ни существенно для ясности, отчетливости, безошибочности нашей веры знание Христа как источника и носителя правды Божией, все же (как мы уже видели) люди, называющие себя в этом смысле христианами, могут не быть таковыми, а люди, не знающие Христа, по недоразумению не ощущающие Его или даже интеллектуально заблуждаясь, отвергающие Его, могут, несмотря на это, быть истинными христианами. Это надо понимать не в том смысле, что они сами, не ведая Христа, обрели Его правду – это возможно в лучшем случае только частично, в той форме, что отдельные лучи света Христовой правды могут озарить человеческие души и вне их встречи с личностью Христа, а в конечном итоге в силу того, что Логос – Слово, или Разум Божий, – вечно живет и действует и вне своего воплощения в личности Иисуса Христа. Самое существенное здесь все же то, что полнота правды Божией, явленной в Христе и Его откровении, может фактически жить и действовать в душах людей совершенно

независимо от того, сознают ли они этот источник исповедуемой ими правды или нет.

В этом отношении я отдаю себе полный отчет, что то понимание существа веры, которое я пытался наметить в этом размышлении, будучи на первый взгляд и по своей внешней форме итогом некоего философского размышления, отчетом о личном самосознании, в действительности есть само плод положительного откровения Христа. Все, о чем я говорил в этом размышлении, было бы совершенно недостижимо для человеческой мысли, если бы в нее не было заложено семя, посеянное Христом и принесенным Им откровением. Во всем, сказанном мною, я сознаю себя учеником Христовым и уповаю быть Его верным и понятливым учеником – как я уповаю также быть верным членом того, что называется «церковью Христовой» – соборного единства всех великих умов и духов, до меня и глубже меня понявших и разъяснивших существо правды Христовой. В этом смысле для меня бесспорно, что положительное откровение бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть какой-либо одиночный, личный опыт.

Если меня спросят: почему же, в таком случае, намеченное мною понимание веры все же так сильно отличается от традиционного – то на это я отвечу следующее. Во-первых, различие, быть может, совсем не так велико, как это кажется на первый взгляд. Оно имеет силу скорее в отношении наиболее распространенных, ходячих, популярных представлений, чем в отношении учений великих христианских мыслителей. (Так, например, у бл. Августина можно найти учение о существе религиозного откровения, в основном совпадающее с тем, которое я пытался наметить выше.) И во-вторых, поскольку это различие действительно имеет место, я считаю себя вправе, не впадая в самомнение, указать, что существо Христова откровения во всей его глубине и в его подлинном смысле усваивается, доходит до человеческого сердца не сразу, что оно есть нечто вроде семени, которое лишь медленно и постепенно дает ростки, созревает и приносит плоды.

Конечно, апостолы и непосредственные ученики Христа чувствовали открытую им правду острее, сильнее, убедительнее, чем мы, поздние эпигоны, и великие святые и христианские мудрецы всех времен всегда постигали и выражали парадоксальное ее существо, противоречащее всем обычным, распространенным человеческим религиозным и моральным понятиям. Но отнюдь не нечестиво признать, что в исторической жизни церкви эти ходячие понятия в известной мере овладевали правдой Христовой и как-то приспособляли ее к себе, в этом смысле если не

искажая ее, то во всяком случае не усваивая ее во всей ее глубине и полноте. И отнюдь не дерзновенно сказать, что в *общее сознание человечества* эта правда проникает и начинает приносить в нем плоды лишь постепенно. Один пример вместо многих – и притом пример, имеющий непосредственную связь со всей темой моего размышления.

Остается бесспорным фактом, что идея свободы и достоинства человека, и в частности идея свободы веры, кощунственности и бессмысленности религиозного принуждения, будучи элементарным, самоочевидным выражением Христова духа и откровения, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание примерно только 200 лет тому назад; остается бесспорным историческим фактом, что этот *основоположный догмат христианской веры*, вне которого немислимо истинное следование пути Христову, не понимался и отвергался в продолжение 18 веков христианской церкви. В этом смысле мы вправе думать, что и подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь поздно – лишь после того, как многовековое христианское воспитание привело к созреванию его основного плода – сотворило из человека *личность*, само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности.

К числу многих заветов Христа, еще не усвоенных или недостаточно ясно, прочно и плодотворно усвоенных общим сознанием христианского человечества, принадлежит завет *внутренней* религиозной свободы, сознание непосредственной близости человека Богу и Его откровению. Этот завет выражен – в связи с суровым обличением «книжников и фарисеев» (а это значит, если вдуматься в вечный смысл Евангелия в связи с обличением всякой книжно-богословской религиозности, человеческой гордыни, ортодоксии уставного благочестия) – в требовании никого не называть «учителями и наставниками», кроме одного Иисуса Христа, и никого не называть «отцом», кроме самого Отца Небесного, в требовании «не затворять Царства Небесного человекам» (Мтф. 23, 8–10, 13) и, наконец, в требовании отчетливо различать религиозное служение и наставничество от всего, что в мире называется «властью» (Лк. 22, 25–26). Повторяю: при всем благоговении к истокам нашей веры, при всем необходимом уважении ко всему прошедшему христианской жизни и мудрости и установленной им традиции, при всем сознании нашей собственной слабости и необходимости учиться у предков мы все же вправе думать, что начинаем теперь в некоторых отношениях яснее и

глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести».

ЧАСТЬ II. ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ПРАВДА ХРИСТИАНСТВА

1. ВСТУПЛЕНИЕ

В моем размышлении о сущности веры я неоднократно ссылался на своеобразие христианства и подкреплял мои мысли о вере, мой опыт веры свидетельствами первоисточников христианской веры. И я закончил мое размышление указанием, что характер и содержание того, что независимый человеческий дух должен сознать как истину веры, фактически определены тем – сознательным или бессознательным – воспитанием, которое он получил в школе христианского откровения. Намеченные мною основные черты веры как непосредственно-достоверного сердечного знания впервые отчетливо выражены в христианском откровении, в силу чего оно есть совершенное выражение истинного и вечного существа веры. Я хотел бы теперь уточнить это указание разъяснением того, что собственно надо понимать под христианством, или, точнее, в чем состоят его наиболее существенные черты, необходимые и ценные для каждой человеческой души.

Правда, попытки – весьма распространенные – определить «сущность христианства» надо признать бесплодными, неосуществимыми по самому их замыслу. Христианство не есть учение, которое можно было бы отвлеченно изложить в основном его содержании. Христианство есть откровение некой конкретной реальности – и притом реальности бесконечно богатой и дарующей нам неисчерпаемую полноту и глубину жизни, – блаженство и покой, преисполняющие и просветляющие всю нашу жизнь. Пытаться точно «определить» «сущность» христианства – это примерно то же, что пытаться точно определить сущность любви в момент, когда ее испытываешь и ею охвачен. Ввиду полноты, сверхрациональности и конкретности того, что называется «христианством», единственная истинная «сущность» его дана, как я уже говорил, в живом облике самой личности Иисуса Христа – во всей полноте истины, в нем воплощенной. Точно определить ее, конечно, невозможно, и даже чтобы приблизительно описать ее, надо обладать сочетанием гениальности религиозной с гениальностью художественной, но даже человек, к тому призванный, дал бы только свой аспект – один из многих возможных аспектов – этой живой правды. В конце концов, «сущность христианства» доступна не индивидуально, а лишь соборному опыту человечества, она выражена во всей совокупности свидетельств христианской жизни и мысли в ее высших и чистейших образцах, ее правдивое зеркало есть весь сонм христианских святых и мудрецов.

Только во всеобъемлющем единстве их многообразия дано конкретно, как бы стереоскопически, то, чему учит нас живой облик Христа и что в нем содержится – и тем самым дана подлинная «сущность христианства».

С точки зрения теоретического познания христианской правды нужно всегда помнить, что, будучи абсолютной, эта правда есть всеобъемлющая полнота конкретности. Она есть поэтому – как учил великий христианский мудрец Николай Кузанский, следуя завету первого христианского мистика Дионисия Ареопагита, – всегда «совмещение противоречащего» (*complexio contrariorum*) или «совпадения противоположного» (*coincidentia oppositorum*). Ее нельзя отвлеченно выразить ни в каком суждении; ее можно приблизительно уловить только в сложной системе идей, примиряющей противоположные начала и сводящей их в некое конкретное единство. Этим положен предел всем попыткам рационально понять до конца полноту христианской правды.

Но если было бы дерзновенно и суетно пытаться определить исчерпывающим образом «сущность христианства», то, с другой стороны, не только можно, но и должно уяснить себе, какие моменты христианской веры входят в состав *нашего личного опыта*, испытываются нами как истины, подлинно определяющие *нашу* веру и *нашу* жизнь. Христианская вера, как все живое, эволюционирует во времени; сохраняя свое существо, оставаясь вечной и для всех веков одинаковой правдой, она в разные исторические эпохи действует на человеческие души разными своими сторонами. Конечно, все, что каждый из нас опытно воспринимает как наиболее существенное в христианской вере, тоже никогда не будет чем-либо абсолютно новым, доселе никем не изведанным и никому не известным. Если Гёте мудро и справедливо говорил о человеческой мысли вообще: «*Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken, was schon die Vorwelt nicht gedacht*» – **то это утверждение в особой мере применимо к мыслям о христианстве. Нечто абсолютно новое могло бы быть здесь только ложным; все истинное было уже за многие века христианской эры кем-либо прочувствовано, понято и выражено. Но вновь высказать эти старые истины не значит впасть в банальность, «открывать Америку». Все опытно пережитое и воспринятое, поскольку удастся сколько-нибудь точно его выразить, – сколь бы старо и известно оно ни было, в каком-то смысле обновляется, обнаруживает себя с какой-то новой стороны. Неся на себе отпечаток живого личного опыта, оно тем самым отражает на себе своеобразие данной эпохи, данной духовной ситуации – и, в конце концов, становится столь же новым и единственным, сколь ново и**

неповторимо всякое конкретное человеческое переживание. И, с другой стороны, вне этой связи с живым опытом, т. е. сознаваемое только как традиционное, унаследованное учение, содержание веры тускнеет и теряет свой живой смысл.

Существует даже некая противоположность между содержанием общеизвестного, традиционного христианского сознания и теми его моментами, которые в каждую эпоху и в каждом из людей в отдельности воспринимаются как наиболее существенные, нужные и важные. Ибо эти моменты и черты христианской веры испытываются как нечто забытое, недостаточно оцененное, иногда даже прямо искажаемое в традиционном вероучении и унаследованном типе «благочестия». А в настоящее время дело обстоит так, что с мыслью о христианстве у многих людей, воспитанных в теперь уже многовековой традиции отчужденности от церковной веры и протеста против нее, невольно связано представление о некой вообще уже омертвевшей, лишь по исторической инерции сохраняющейся системе идей, учреждений и обрядов, утратившей творческую силу и переставшей вдохновлять человеческое сердце.

Господствует впечатление, что все живое, благородное, самоотверженное, творческое сосредоточено вне христианской церкви и даже необходимо должно стоять в оппозиции к ней. Что такое впечатление могло вообще сложиться и распространиться – в этом, конечно, повинна сама историческая христианская церковь. Но это впечатление по существу односторонне и несправедливо даже в отношении исторически-эмпирического воплощения христианской церкви. При духовно свободной и беспристрастной оценке надо признать, что высшие образцы истинной святости подвижничества, любви, жизненной мудрости даже и в последние века были явлены скорее в лоне церкви, чем вне ее и в оппозиции к ней. Но еще неизмеримо важнее здесь другое. Дух христианской веры – неосознанный и часто ложно истолкованный – не только вообще продолжает действовать за пределами того, что с внешнеэмпирической точки зрения обозначается как церковь, но и есть подлинный источник и самое существо всех гуманитарных стремлений, всех возвышенных сердечных исканий человечества, внешне чуждых христианству и борющихся против него.

Питаясь плодами христианской веры, христианского откровения, так наз. передовое христианское человечество по трагическому недоразумению отрекается от того дерева, которое принесло ему эти плоды. И лозунги свободы, равенства и братства, и требование социальной справедливости, ответственности общества за судьбу всех его членов, и

утверждение достоинства человека, право каждой личности на свободное самобытное развитие – все это есть плод христианского понимания жизни и человека и совершенно немыслимо вне его. Но поскольку все эти стремления и верования развиваются вне сознания их подлинного, именно христианского смысла и основания, они легко поддаются искажениям, и искомое ими добро часто оборачивается злом. Поэтому не только более достойно блюсти пиетет к первоисточнику нашей духовной жизни, но и практически в интересах ее успешности и плодотворности чрезвычайно важно отдавать себе отчет в нем – сознавать, что наши нравственные стремления суть не просто самовольные человеческие мечты, а опираются на некую *реальность*, – на упоительно прекрасный мир, открытый христианским откровением, мир, незыблемо прочно утвержденный, в котором мы укоренены и благотворные силы которого питают и укрепляют нас, дают нам гарантию в истинности и победоносности наших стремлений. Этот мир так же чарует нас теперь, его восприятие так же свежо, ново и радостно для нас, как и в первый момент, когда он был открыт. В этом заключается существенность нового, опытного восприятия старых истин.

Мир христианской правды сочетает и ныне для нас безусловную правду с парадоксальностью. Задача моего размышления – просто напомнить об этом мире, хотя бы намеком дать ощутить забытую *парадоксальную правду христианства*. Нужно прежде всего отчетливо осознать, что христианство по самому своему существу парадоксально: оно есть навсегда «иудеям соблазн и эллинам безумие». Это значит: оно скандализирует и шокирует всех людей, которые мерилom правды считают годность для рационального устройства практической совместной человеческой жизни, для удовлетворения земной нужды человека, – всех людей «политического» и морализирующего склада мыслей; и оно представляется нелепостью, безумием, бессмысленной сказкой всем людям, верующим в абсолютную, высшую истинность трезвой рациональной мысли. Но будучи в этом смысле вечно парадоксальным, христианство не перестает быть *правдой*: оно открывает нам реальность *более глубокую*, более первичную и основоположную, чем та, которую видят наши земные глаза и ведает наша земная мысль, оно дает последнее, совершенное удовлетворение более глубоким, интимным, тайным – а это значит, *истинным* – запросам человеческого духа – тем запросам, в которых обнаруживается его истинное, обычно непони-маемое и незамечаемое существо. Поэтому, повторяю, оно одно гарантирует здоровье, равновесие и настоящую плодотворность человеческой жизни.

Когда я говорю: «Оно одно», я совсем не имею в виду какую-то узкую, строго отграниченную от всего остального доктрину, совсем не проповедую некую конфессиональную замкнутость и ограниченность. Как я уже говорил в прошлом размышлении, христианство именно потому, что оно есть *правда*, универсально; часто односторонне и неотчетливо выраженное, оно есть всюду, где человеческое сердце подлинно видит самого себя и – тем самым – Бога; оно объединяет в себе и доводит до ясного и полного сознания всю подлинную сердечную мудрость, когда-либо и где-либо достигнутую человеческим духом. Дело идет о *самой правде*, имеющей силу для всех времен и для всех людей, а не о какой-либо исключительной исторической доктринальной ее оболочке. Так, ап. Павел, проповедуя афинянам, справедливо указывал, что в поэзии и религии античного мира уже содержатся зачатки той правды, которую возвещает откровение. Так и в наше время, чем далее идет изучение сравнительной истории религии и мистики, тем более обнаруживается универсальность истины христианства.

2. «СОКРОВИЩЕ НА НЕБЕСАХ»

Я начинаю с наиболее элементарного и вместе с тем наиболее существенного – с того, что более всего неприемлемо для людей так называемого положительного склада ума. Христианство открывает нам совершенно новые горизонты бытия; оно дополняет видимый земной мир – который мы склонны отождествлять с бытием, с реальностью вообще – указанием на некий невидимый «иной» мир. С точки зрения так называемого здравого смысла это кажется чем-то вроде помешательства, искусственным погружением человеческого духа в призрачную область снов и фантазий.

Стоит, однако, раз ощутить реальность этого «иногo» мира, чтобы эта оценка сменилась в нас оценкой прямо противоположной. Дж. К. Честертон справедливо указывает, что обычное понимание, отождествляющее верующего с «ненормальным», прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное *сужение*. Всякая «мания» – будь то мания величия, или мания преследования, или еще что-либо иное – основана на том, что бесконечная перспектива бытия во всей ее широте и полноте и связанное с ней сознание сравнительно ограниченного места, которое в ней занимает круг наших личных интересов, содержание нашей собственной жизни, подменяется некой искусственно суженной картиной бытия, в которой наш личный маленький мирок кажется центральным или даже исчерпывающим бытие. В этом смысле не верующий, а, напротив, человек неверующий – человек, как бы «не видящий дальше своего носа», отождествляющий ничтожный круг своих личных впечатлений и земных забот с миром вообще, – есть существо не только «ограниченное», но даже прямо ненормальное; это не мешает ему иногда быть практичным, уметь ориентироваться в известных пределах, иметь практический успех в осуществлении своих целей – что, как известно, свойственно обычно всем сумасшедшим.

Настоящую разумную перспективу жизни имеет, однако, только человек, способный воспринимать жизнь и реальность в ее целом, т. е. способный во всякий момент дополнять видимый, чувственно данный, физически его затрагивающий небольшой отрезок мира картиной его невидимого, только мысленно создаваемого целого. В этом, быть может, – одно из основных отличий человека, как мыслящего существа, от

животного. В этом смысле вера, в качестве способности сознавать «иной», чувственно не данный мир, считаться с ним, понимать его значение для нашей жизни, есть естественное продолжение – только в ином измерении – основной тенденции самого существа человеческой мысли как способности сознавать невидимое. Впрочем, конечно, не имея опыта этого иного измерения бытия, нельзя проникнуться этим простым и по существу совершенно бесспорным соображением. В этом смысле бл. Иероним метко сказал, что верующие и неверующие «взаимно кажутся друг другу безумцами» – *invicem insanire videmur*.

Конечно, уже из сказанного ясно, что это не есть исключительная особенность христианской веры, а есть скорее существо всякой веры вообще. Даже самая грубая, примитивная вера состоит в том, что человек прозревает позади и в глубине видимых явлений некие незримые силы и реальности, ими управляющие. Каким бы иллюзиям и заблуждениям ни предавался при этом человек, такая установка в своей основе глубже, разумнее, пронзительнее, чем та слепота, которая под именем «позитивизма» проповедуется и исповедуется так наз. «просвещенным» человеком. Христианство в этом смысле, как и во многих других, только более отчетливо осознает и раскрывает вечное общее существо веры.

Но дело не в том, чтобы просто сознавать невидимый мир, невидимый слой бытия; весь вопрос в том, какое значение мы ему придаем, чем мы в нем интересуемся. Давно замечено, что самая первобытная магия имеет сходство с научным или практически-позитивным отношением к миру в том смысле, что предполагаемые ею незримые силы интересуют человека как силы природы – имеющие определенный земной эффект и могущие быть направлены на пользу земных интересов человека (или во вред его врагов). Точно так же ветхозаветная религия, по крайней мере в древнейшем ее слое, мыслила Бога в значительной мере и в первую очередь как огромную решающую силу, от направления воли которой зависит земное благополучие или земные страдания человека. Где, как в той же ветхозаветной или в античной религии, незримые силы, властвующие над миром, мыслятся как инстанция законодательная или как инстанция, блющая за справедливостью, награждающая праведных и карающая преступных, это вселенское «право» мыслится само как определяющее начало упорядоченного устройства земной человеческой жизни, т. е. как условие его земного благополучия.

Напротив, для христианства (как, впрочем, еще до него для некоторых подобных античных верований, например орфизма или основной религиозной сущности платонизма) существенно, что самый *центр*

тяжести интереса человеческой души переносится из «этого» мира в «иной», незримый, «небесный» мир. В человеке пробуждается сознание, что, как бы сильны ни были интересы, приковывающие его, через посредство его тела, к земному миру, его настоящая родина, твердая почва, на которой он может укрепиться, находится «в ином» мире, «на небесах», что настоящее, последнее удовлетворение дают ему блага, которые он может обрести только «там», в незримом, в лучшем, высшем мире, который прозревает его душа. Таков «идеальный мир» Платона, таково же «царство Божие», как его возвещает, в качестве «царствия небесного», Христос. Это есть то «сокровище на небесах», о котором сказано: «Не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют, и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше».

Именно эта установка вызывает не только отрицание, но и негодующий протест неверующих. Она неизбежно представляется им каким-то искусственным усыплением человеческого духа, «опиумом для народа», подавлением и отклонением его нормальной, здоровой, земной активности. Такая оценка, конечно, вполне естественна и понятна с точки зрения неверующего, при его собственной перспективе жизни. Опыт человеческой жизни – индивидуальной и коллективно-исторической – показывает, однако, что, какой бы вред ни причиняли иногда человеческой жизни некоторые формы или типы религиозной веры в «иной мир» (которые мы должны признать искажениями ее подлинного существа) – в общем и целом человек обретает в религиозной вере, *и именно* в ней, основной источник и творческую силу и для земной своей активности. Как это отметил Гёте, именно эпохи веры были эпохами творческими и плодотворными, тогда как эпохи безверия были эпохами бесплодными и пассивными. Но сейчас для нас существенно другое. Даже если рационалисты были правы, все равно – они не могут переделать человеческое сердце.

Человеческое сердце так уже устроено, что оно не может удовлетвориться одними земными благами, более того – что, ища одних лишь земных благ, оно неизбежно сознает себя обреченным на страдание, тоску, разочарование, и жизнь становится для него бессмысленной. Для этого достаточно уже сознание и внешней шаткости всех земных благ (хотя бы перед лицом факта краткости человеческой жизни, болезней, страдания и смерти), и внутренней их неудовлетворенности, поверхностности, легковесности. Неотразимо убедительную жизненную

мудрость выражают слова Пушкина: «безумных лет угасшее веселье мне тяжело, как смутное похмелье; но как вино – печаль минувших дней в моей душе чем старе, тем сильней». Человеческое сердце – что бы ни думал сознательно сам человек – так устроено, что и центр его тяжести, и точка его опоры находятся в ином месте, вне круга его чувственно-телесного бытия. Оно может сохранить равновесие, только если на его весах чаша, находящаяся в незримой глубине, в «ином» измерении бытия, *нагружена*; стоит ей быть пустой, как другая, выступающая наружу чаша весов, в лице которой человек есть соучастник «этого» мира, бессильно падает на землю, будучи не в силах держаться сама по себе.

Что этот «иной» мир, открывающийся вере, есть подлинная реальность, – что, если человек опытно находит «там», в незримой глубине бытия, твердую опору для своей жизни, то сам этот опыт удостоверяет реальность того, что в нем дано – об этом было достаточно сказано в предыдущем размышлении. Мы уже знаем, что если неверующий считает эту реальность вымыслом, то это так же естественно, как и то, что слепой не верит в реальность света и цветов или немusыкальный человек – в реальность музыкальной красоты – и так же мало может соблазнить имеющих очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать. Здесь нас интересует само содержание этого «иногo» мира.

Общий смысл его состоит в том, что он есть единственная подлинная «родина» человеческой души. Человек, будучи странником и беженцем в «этом» мире, сознавая себя в своей основе и глубине чем-то совсем иным, чем этот мир, и потому оставаясь в нем непонятым, испытывая себя подвластным в нем холодным, враждебным силам и потому неспособным обрести в нем подлинное удовлетворение своим интимным, заветным потребностям, одновременно имеет сознание своей внутренней связи со своей незримой родиной. Этот «иной» мир был в прежние эпохи религиозного сознания – и отчасти остается и ныне для многих людей – объектом еще большего страха для человека, чем мир земной; человек чувствовал его преисполненным страшных, грозных, губительных сил, в руках которых он сам был бессильной игрушкой или в отношении которых он сознавал себя бесправным рабом.

Натуралистические религии мыслили все земные опасности и беды человеческой жизни только обнаружением ярости и злобы духов, правящих земными явлениями. Античная религиозность, прозревавшая сходство богов с людьми, мыслила богов существами неизмеримо более могущественными и вместе с тем или равнодушными к людям, играющими ими, как дети игрушками, или даже им враждебными,

завидующими всякому их счастьем, всякой удаче; и сам сонм богов был подчинен холодной, непонятной человеку, беспощадной и неумолимой воле рока, «мойры»; поэтому красота, сила, совершенство этого небесного или «олимпийского» мира не избавляли человека от глубокого, безнадежного пессимизма.

В ветхозаветной религии Бог есть прежде всего всемогущий самодержец, властитель, перед которым трепещет его раб – человек. Он, правда, может надеяться умиловать его – либо дарами, либо исполнением его воли, – но именно только так, как раб может надеяться на милость владыки. На это представление, правда, наслаивается другое, более утешительное, по которому Бог есть нечто вроде конституционного монарха, заключившего договор с людьми и обещавшего им милость и покровительство при условии верного соблюдения договора людьми. Более того, Бог начинает мыслиться как «отец» или как «муж», избравший израильский народ своей женой, – словом, как строгий, но и любящий властитель. Но так как ветхозаветный человек имел одновременно опыт, что его слабая природа подвержена греху и не в силах оправдаться перед Богом, то к чувству доверия к Богу и упокоенности в Боге примешивались у него все же муки нечистой совести, страх неизбежной кары. При более глубоком религиозном прозрении им – как это выражено в книге Иова – овладевало чувство скорбного недоумения и даже протеста: как возможен праведный суд между всемогущим владыкой и бессильным рабом или зачем Бог карает существо, которое Он сам создал столь слабым и беспомощным?

В этом недоумении и томлении духа уже обнаруживается смутное прозрение той последней, окончательной правды, которую открыло христианство. Бог – средоточие и носитель «иного» мира – есть не что иное, как реальность самой Правды – той подлинной правды, которую ищет человек и в которой он находит последнее удовлетворение. Эта правда совпадает с добром; ее существо есть *любовь*. Бог есть «отец» – не как строгий, требовательный властитель, а как существо, любящее своих детей и озабоченное их благом, радостно и любовно встречающее всех без различия, повелевающее солнцу восходить одинаково над злыми и добрыми и посылающее дождь праведным и неправедным. Спасение и успокоение дается всякому, кто его ищет, дверь в Царство Божие – в царство правды, добра и любви – открывается всякому, кто толкается в нее. Отношение власти и подчинения, из которого вытекает чувство рабского страха, здесь сменено отношением заботливой, всепрощающей любви и радостного доверия.

Все это есть выражение того основоположного сознания, по которому Бог или «иной» мир, которого Он есть источник и средоточие, есть настоящая родина человеческой души, инстанция, сродная человеку, где человек находит последнее удовлетворение и упокоение. Отныне отношение человека к Богу, сознание неустранимой его связи с иным миром есть не источник страха, чувства бессилия, подвластности, виновности, а, напротив, источник блаженства и покоя, «спасения». Все то, о чем томится и чего не находит человек на земле, все то, в чем нуждается человеческая душа в ее исконном, вечном, ничем не стираемом отличии от всех свойств и условий земной реальности, – все это человек находит в Боге и Его Небесном Царствии. Ибо человек в конце концов ищет только одного – сохранить, «спасти» свою «душу» – быть самим собой, прочно обладать благами, составляющими само его существо. Если весь здешний мир не может обеспечить человеку достижение этой цели, то «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Или: «Какой выкуп даст человек за душу свою?» И напротив, там – у Бога, в его Царствии – человек имеет «единственное, что ему нужно» – вечное, неотъемлемое и неразрушимое сокровище, дающее полное удовлетворение всем его потребностям, то, ради чего стоит отдать все остальное.

С этим сознанием, что «сокровище на небесах» настолько ценно, настолько удовлетворяет единственную истинную потребность человека, что человек, жертвующий для него всеми земными благами, обретает все же безмерно больший выигрыш, тогда как, наоборот, человек, пренебрегающий им ради земных благ, наносит ущерб самому себе, губит сам себя – с этим сознанием связана особая парадоксальность христианской веры, вечно возбуждающая насмешку или даже негодование неверующих. Дело в том, что по самому смыслу христианской веры обладание «сокровищем на небесах» сохраняет всю свою ценность, *несмотря на то, что оно ни в чем не изменяет* внешнего трагического положения человека в плане его земного бытия, – более того, несмотря на то, что эта вера, в силу своего антагонизма обычной земной установке, обрекает человека на одиночество, непонимание и гонение со стороны «мира сего».

Сознание коренной противоположности между силами «иного мира» и силами «мира сего» ведет к открытому, категорическому признанию, что внешний земной успех не есть мерило внутренней силы и правды духа, а, скорее, напротив, мерило его неправды и бессильной плененности, и что истинное блаженство, покой, удовлетворенность человеческой души

совершенно независимы от благоприятных внешних, земных условий его жизни, а скорее сполна осуществляются именно через внешние лишения и страдания. Неверующий склонен видеть в этом утверждении одну лишь ложь, лицемерие, гибельные для задачи реального улучшения человеческой жизни. Надо открыто признать, что он в этом *часто бывает* правым, поскольку утверждать это гораздо легче, чем подлинно испытывать и осуществлять, т. е. потому что такое утверждение легко может выразиться в лицемерии и невнимании к нуждам ближних.

Это, однако, нисколько не меняет того, что подлинное, опытное восприятие и усвоение этой истины делает ее совершенно самоочевидной для того, кто ее действительно испытывает. Нет даже надобности быть «христианином», – достаточно серьезно и внимательно воспринимать внутренние душевные или духовные условия человеческого существования, чтобы сознавать истину, что такие блага, как душевный покой, просветленность, мужество, радостное настроение духа, безмерно ценнее всех внешних благ жизни, по крайней мере мыслимы и при их отсутствии и по меньшей мере часто затруднены страстной погоней за внешними благами, которые при этом обнаруживают свою иллюзорность и обманчивость. Христианское учение о «сокровище на небесах» в конечном смысле только разъясняет, углубляет, прочно утверждает это сознание, которому учит уже простой, только серьезно и ответственно воспринимаемый опыт жизни, простая жизненная мудрость. И не следует здесь полагать абсолютно непроходимую грань между жизнью, посвященной небесным благам, и земной жизнью человека.

Напротив, обладание «сокровищем на небесах» очевидно облагораживает, просветляет, нравственно совершенствует и тем самым вообще улучшает и земную жизнь человека. Однако существенно здесь помнить, что это его действие так же произвольно, как произвольно благотворное действие солнечного света на мир. Существо и ценность света измеряется не этим косвенным его действием; они лежат в нем самом, в ясности и радости, которые он дарует даже и там, где земные силы ему противодействуют. Само это признание внутренней, имманентной ценности «сокровища на небесах», совершенно независимой от его внешней полезности, для земной жизни есть показатель благородства и подлинного самосознания человеческого духа.

Правда, сознание спасительной силы «сокровища на небесах» связано с упованием на его грядущую *окончательную* победу над «миром», залог которой есть вера в воскресение Христа, убеждение, что божественная Его природа сильнее темной, разрушительной силы смерти, т. е. сильнее всех

бессмысленных, слепых сил природы. Но до этой чаемой окончательной победы, т. е. в пределах существования мира в его нынешнем устройстве, в нынешнем «зоне», спасительная сила и правда «небесного сокровища» сказывается именно в его внешней немощи; ее торжество, а поэтому и истинное блаженство человека обнаруживается именно в страданиях и лишениях.

Конечно, именно эта парадоксальность христианской веры, как я уже только что указал, таит в себе опасность, что проповедь ее легко может выродиться на практике в равнодушие к земным страданиям, в моральную пассивность, даже в лицемерное оправдание неправды. Этот риск неизбежен в силу упомянутого уже мною принципа *corruptio optimi pessima*. И как тоже уже указано, здесь не существует внешнего, осязательно воспринимаемого мерила, чтобы отличить правду от неправды. *Внутреннее* мерило здесь только одно: подлинность веры в «сокровище на небесах» практически обнаруживается в том, что человек применяет ее прежде всего в отношении *самого себя*. И ограждение правды от ее вырождения в неправду дано здесь в том, что вера в «сокровище на небесах» есть тем самым вера в абсолютную божественную ценность всякой человеческой души в самом ее конкретном бытии, т. е. в ее земном воплощении, – кратко говоря, есть *любовь к ближнему* во всей конкретности его жизни и жизненной нужды. Действенная забота о том, чтобы накормить голодного, приютить бездомного, одеть голого, есть реальный показатель *моей* веры в небесное сокровище, в его ценность *для меня* при всех земных лишениях.

Все это, однако, не умаляет и не устраняет принципиальной парадоксальности христианства, согласно которой незримое благо бесконечно ценнее всех земных благ и блаженство человека – достижение им подлинной цели его жизни – осуществляется несмотря на его страдания в мире и даже именно через эти страдания. В этом отношении, как и в других, христианская вера только окончательно уясняет – поясняет открытием реального основания – истину, которую всегда исповедовали подлинные мудрецы, начиная с Сократа, и над которой всегда глумились и будут глумиться невежды.

Здесь мы снова, с другой стороны, встречаемся с соотношением, которое я уже отметил в общей форме в предыдущем размышлении. Истина веры – теперь мы можем сказать точнее: христианской веры – будучи истиной универсальной, т. е. выражая самое общее, исконное существо человеческого сердца, – есть тем самым истина, некоторым образом устраняющая или по меньшей мере ослабляющая саму

противоположность между «верующими» и «неверующими» в обычном смысле этих понятий. Когда мы наталкиваемся на правдивое выражение глубокой скорби, безнадежной меланхолии в оценке человеческой судьбы (как это, например, характерно для античной мысли и в незабываемо прекрасных словах выражено у Гомера, Пиндара, Софокла), сердце наше бывает непосредственно потрясено его *правдой*. И после Христа, как и до Него, жизнь человека в мире полна скорби, безнадежности, трагизма. *Sunt lacrimae rerum.*

Кому открылась правда христианства, тот знает, что Христос спас мир в некоем одном – правда, глубочайшем и основоположном – плане и тем дал нам вечную радость и покой; но в другом, эмпирическом, плане мир продолжает страдать, «вся тварь», как говорит апостол, «стенает». Поскольку неверие состоит в простом констатировании этого факта, в скорби о нем, в неудовлетворенной жажде подлинного, окончательного, всеобъемлющего торжества правды и добра – неверие и право и праведно; оно само есть лишь обратная сторона, как бы изнанка веры. И, напротив, поскольку вера ведет к самоудовлетворенности, к пассивному покою, к заглушению нравственной скорби и заботы – она есть неправда, т. е. не есть истинная вера. Где дух усыплен, где он перестает остро воспринимать различие между правдой и неправдой, добром и злом, где он внутренне не готов во всякое мгновение стать на защиту правды против неправды – там он чужд Христову духу, хотя бы люди этого не ведали.

В том, чего хотят, что любят, чего жаждут *скорбящие* неверующие, они, сами того не ведая, следуют за Христом; они только не понимают отчетливо смысла Его откровения, не восприняли радости, которую оно несет. Все они подобны тем ученикам Христа, которые после Его смерти считали Его дело безнадежно погибшим, шли в Эммаус в глубочайшем унынии; как только голос Его достигает их слуха, у них начинают «гореть сердца». Так правда Христова во всей ее парадоксальности имеет силу для верующих и неверующих – только бы они ее искали. Таково, в сущности, свойство всякой подлинной правды: она помогает всем, имеет силу для всех. Так медицинская правда, которую ведаёт знающий и умелый врач, спасает всякого больного – и того, кто верит в медицину и согласен с врачом, и того, кто ему не верит и возражает, – только бы он сам хотел исцелиться и отдался в руки врача. Всякий, кто ищет правды и тоскует по ней, ищет Христа и тоскует по Нему, ибо Христос и есть Правда; более того, он уже имеет в своем сердце Христа, хотя сам того не знает. *В таком* имени, а не в признании какой-либо отвлеченной богословской доктрины состоит подлинное существо веры.

3. РЕЛИГИЯ ЛИЧНОСТИ. ХРИСТИАНСТВО И НРАВСТВЕННОСТЬ

Веками – в эпоху рационализма и Просвещения – люди искали «естественной религии» – религии, которая не опиралась бы на специальное «положительное» откровение, не требовала бы слепой веры в него, а вытекала бы сама собой из природы человека и потому была бы для него и необходима, и очевидна. Под «природой» человека разумелся при этом его разум или рационально осмысленное нравственное его начало. Люди искали призрак. Такая религия невозможна по самому существу того, что есть религия. Ибо религия есть видение некой сверхрациональной правды, удовлетворение нужды человеческого духа, выходящее за пределы разумного или рационально-морального его начала.

Но если под «естественной религией» разуместь религию, соответствующую глубочайшему, подлинному существу человеческого сердца, сполна его удовлетворяющую и ему внутренне очевидную, то такая религия не только возможна, но ее и нет надобности особо искать: она просто совпадает с христианской религией, которая и есть не что иное, как религия, вытекающая из самого существа человеческого сердца. Тертуллиан выражает это соотношение в классической формуле: *anima naturaliter Christiana* душа человека по своей природе – христианка. Парадоксальность христианства есть вместе с тем его *правда для сердца* – для сердца человека, которое в своем подлинном существе само «парадоксально», выходит за пределы разума и не может вместиться ни в какие рациональные нравственные нормы.

Правда христианства, как и правда веры вообще, – мы уже видели это выше, – не есть теоретическая истина в смысле совпадения наших суждений с внешней и чуждой нам безразлично-фактической реальностью; она не есть также правда в смысле совпадения с какой-либо общей, связывающей и ограничивающей человека нравственной нормой; правда есть здесь живой опыт, в котором открывается абсолютная, сверхчеловеческая реальность того, чем живет человеческое сердце и что составляет само его существо. То, чем живо и в чем нуждается человеческое сердце, есть для него Добро, Красота, Блаженство, Истинная Жизнь – словом, высшая ценность, которая, с одной стороны, сполна его удовлетворяет и, с другой стороны, сознается как абсолютная, объективная, самодовлеющая ценность. Только другое выражение для того же самого есть то, что это высшее благо есть именно *Правда*.

Существо веры есть непосредственное сознание, что Правда в этом смысле совпадает с правдой-истиной, с тем, что *истинно есть*, что есть глубочайшая первооснова и универсальная творческая сила всего сущего. Вера в этом смысле есть, как мы уже знаем, не что иное, как углубленное до конца самосознание человека, усмотрение его собственной, абсолютной онтологической первоосновы. Это усмотрение совпадает с сознанием, что человек не одинок в бытии, не есть существо, неведомо откуда взявшееся и неведомо как и зачем брошенное в мир, а есть сам выражение глубочайшей первоосновы бытия и потому в глубинах бытия имеет нечто родственное себе, на что он может опереться.

Если «просвещенное» сознание – начиная с древнего Ксенофана и кончая Фейербахом – упрекает религию в «антропоморфизме», т. е. в субъективном, необоснованном уподоблении Божества человеку, то на это надо ответить: можно признать произвольность «антропоморфизма» там, где дело идет об уподоблении человеческим существом сил и явлений природы, например, когда человеческое воображение населяет леса и реки сатирами, нимфами и наядами, но где дело идет о первоисточнике или первооснове *самого человеческого существа*, об инстанции бытия, из которой оно само взялось и силою которого оно само есть, там сознание сродства этой первоосновы с существом человека есть самоочевидная истина; напротив, натуралистическое «научное» воззрение, это отрицающее, не в силах объяснить реальность человеческой личности и повинно само в противоестественном и противоречивом *космоморфизме* или *физиоморфизме*.

Христианство и есть не что иное, как адекватное, совершенное выражение этого самоочевидного усмотрения онтологической основы человеческого бытия, что есть само существо веры, именно поэтому оно есть «естественная религия». Но человеческое сердце в этом своем подлинном, глубинном существе, выходящем за пределы всего обыденного чувственного мира и всех рациональных критериев истины и добра, – в этом своем исконно-парадоксальном существе, в котором оно всегда остается загадкой не только для постороннего наблюдателя, но и для себя самого, есть то, что мы разумеем под *личностью*. И потому наиболее адекватное определение христианской веры состоит в том, что она есть *религия личности*.

Личность есть непостижимое, сверхрациональное, ни в какие внешние рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека – тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно ценную, несказанную и непередаваемую тайну и

подлинную реальность своего «я». Все, что человек делает, чему он служит, что заполняет его жизнь, только наслаивается на эту первооснову, держится ею и в конечном счете остается все же ей неадекватно. Это самое субъективное, самое личное в человеке, не укладывающееся ни в какие объективные рамки, есть вместе с тем то, что человек сознает как некую абсолютную реальность – как то, для чего и в отношении чего существует для него все остальное.

Я уже указывал, что исторически идея личности, т. е. само осознание этого начала в той форме, в какой оно есть у современного человека, есть плод христианского откровения. Ни античность, ни ветхозаветный мир не знали его отчетливо, не знает его и восточный, внехристианский мир, например индусская мистика; в лучшем случае во всех них можно встретить либо более, либо менее смутные его чаяния; всюду в них отсутствует восприятие по крайней мере одного из основоположных моментов личности – именно абсолютной ценности и неразрушимости, неповторимой *индивидуальности*. Религиозная мысль впервые осознала несравнимую своеобразную реальность внутреннего *личного* бытия только в лице бл. Августина.

Христианство есть, таким образом, религия *личности*. Дело идет здесь не о том, что оно верует в личного Бога. Эта вера присуща в той или иной форме если не всем религиям, то их большинству; при известных условиях она принимает такую форму, что реальность личного Бога поглощает, подавляет, уничтожает человеческую личность, так дело обстоит в исламе, отчасти в ветхозаветной вере и даже, странным образом, в некоторых весьма влиятельных течениях христианской богословской мысли. В предыдущем размышлении я указывал также, что есть проблематичного в обычном, так сказать, банальном представлении о личном Боге. Подлинный смысл христианской веры, как бы центр ее тяжести, лежит в том, что идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности *человеческой личности*. Христианство есть религия *человеческой личности*, религия персоналистическая и антропологическая. В ней человек впервые *находит самого себя*, находит приют и опору для того, что образует его несказанное существо и что неизбежно остается бесприютным в мире, что в лице разума и рационально-объективного нравственного начала встречает только непонимающего, бесчувственного и беспощадного судью.

Этот персоналистический характер христианской веры, в силу которого она есть именно естественная религия человека, отвечающая

последним, самым глубоким и тайным запросам его духа, находит свое выражение в своеобразии христианской *морали* и христианского *отношения* к морали. Это своеобразие часто недостаточно отчетливо воспринимается господствующими течениями богословской мысли.

Мы должны прежде всего осознать своеобразие христианской *морали*. Обычное, как бы самоочевидное существо морали – все равно, религиозно санкционированной или безрелигиозной – состоит в оценке человеческого *поведения*, в предписании или запрещении определенных *действий* или *поступков*. Именно поэтому мораль имеет свое выражение в моральном *законе*, в неких общих *нормах*. Классический образец есть здесь ветхозаветный закон, как он выражен, например, в десяти заповедях, «не убий», «не прелюбодействуй», «не укради», «не лжесвидетельствуй», «не сотвори себе кумира», «соблюдай день субботний», «не произноси имя Бога всуе», даже там, где закон непосредственно направлен на побуждения или чувства – «чти отца и мать своих», «не имей иных богов», «не пожелай дома и жены твоего ближнего» – эти побуждения и чувства мыслятся именно как мотивы поведения, и через них нормируется поведение.

Известно также, что Ветхий завет рядом с заповедями морального характера и более или менее на одном уровне с ними дает предписания богослужебного, ритуального порядка, правила питания и т. п. Античная мысль также понимает мораль, как естественное *право*. Замечательно, что и самая передовая, нерелигиозная, светская, гражданская мораль новейшего времени носит в принципе совершенно тот же характер, добро и зло, предписанное и запрещенное, касается поступков, поведения; и на практике правила приличия, вежливости, так называемые конвенциональные нормы и по своей обязательности, и по нормируемому ими предмету не отличаются существенно от норм морали.

Совсем иной характер носит христианская мораль. Она, конечно, не отвергает, а включает в себя нормы поведения. Но это есть для нее нечто второстепенное, поверхностное и производное. Ее истинный объект есть не поведение, а *внутренний строй человеческой души*; ее цель есть чистота и совершенство самого *существа* человека, его *сердце*, она направлена не на действия, а на само *бытие*. Верховная заповедь христианства предписывает человеку "*быть* совершенным, как Отец небесный»; дело идет здесь о духовном состоянии, а не об образе действий. Поведение должно быть только естественным выражением и плодом внутреннего состояния; вне этого доброе поведение не имеет существенной цены, ибо не отличается от того, как поступают

«язычники». Конечно, внутреннее состояние «узнается по его плодам»; доброе дерево не может приносить дурных плодов; но и обратно: добрые плоды может приносить только доброе дерево.

Христианская мораль есть мораль совершенствования, мораль блюдения и развития добра святости в *составе человеческой личности*: она есть как бы гигиена человеческого духа. Если ее содержание есть всеобъемлющая, захватывающая всю душу любовь к Богу и самоотверженная любовь к ближнему, если она отвергает всякий эгоцентризм, всякую сосредоточенность человека на самом себе и своих личных интересах и учит, что сохранит свою душу только тот, кто ее потеряет, – то этим только указываются правильные, соответствующие истинному существу человеческой личности условия ее совершенствования и охранения. Любовь к Богу и людям есть тот необходимый свежий воздух, которым одним только может дышать человеческая душа, та живая вода, без которой она засыхает и гибнет. Христианство учит, что любовь к Богу и к ближнему есть высшее и единственное подлинное блаженство человека, необходимое условие жизни его души. Это вытекает в конечном счете из онтологической взаимосвязанности человеческих душ; человек, будучи ветвью лозы, может жить только в единстве с лозой и, будучи членом общего тела, не может быть здоров при болезни другого члена. Так как любовь есть сама стихия человеческой жизни, то завет любви есть не что иное, как указание здорового, прочного, совершенного строя внутреннего бытия личности.

Отсюда вытекает и *незримость*, *сокровенность*, и безусловное *индивидуальное своеобразие* морального качества человека – и его достижений, и его грехов и недостатков. Поступки человека видимы всем и должны быть одинаковы для всех, они определяются общими нормами и могут составлять предмет общей оценки. Внутренний строй личности, состояние человеческого духа не видимы никому, кроме самой личности и Бога, видящего изнутри незримое людям. И содержание этого внутреннего строя жизни по самому его существу, будучи личным, у каждого – свое, имеет у каждого несравнимое своеобразие.

Если совершенство и чистота этого внутреннего строя есть задача общая всем, то у каждого человека должно быть *свое особое* совершенство – именно совершенство его собственной, единственной, непохожей на других личности; каждый должен умножать «талант», *ему лично* вверенный Богом. Здесь невозможен никакой человеческий суд, так как он, по существу, некомпетентен и беспредметен; ибо если два человека делают одно и то же, это *не есть* одно и то же, *не значит* одно и то же для

той единственной реальности, которая здесь оценивается, – для степени совершенства и несовершенства, чистоты и нечистоты человеческой души, для духовного уровня, которого достигла человеческая личность. Поэтому заповедь не судить ближнего, а судить только самого себя есть не просто моральное наставление, а указание моральной установки, вытекающей из правильного понимания онтологической природы вещей, – именно невозможности правильно судить о том, что здесь подлежит оценке, ввиду его несравнимой индивидуальности и сокровенности.

Христианская мораль учит, что человеческая личность, как таковая, вообще не подлежит человеческому суду, выходит за его пределы; людям и дано и необходимо судить человеческие поступки; но *сама личность человека* – единственная сфера осуществления истинного добра и зла – неподсудна никому, *кроме себя самой и Бога* будучи «чадом Божиим», как бы посланником и представителем иного мира, Царства Божия, в этом мире, она экстерриториальна в отношении всего мира. В этом – великая *хартия вольности христианской морали*, вытекающая не из ее снисходительности, а, напротив, неукоснительно строгого ее соответствия истине, которая имеет здесь силу. Но этого мало. Независимо от того, что предмет христианской морали есть не поведение человека, а внутренний строй его души, христианству присуще совершенно особое, парадоксальное *отношение к морали вообще*.

Все этические религии – все религии, мыслящие Бога как законодателя и блюстителя добра, – ставят религиозную судьбу человека в зависимость от его моральных качеств, от его праведности или неправедности, его заслуг и прегрешений. Бог мыслится судьей, который карает злых и награждает добрых. Нет надобности указывать, что представление такого порядка находится и в христианстве и даже особенно остро подчеркнуто в популярном, господствующем христианском сознании или в наружном, экзотерическом слое христианского вероучения. Это и вполне естественно, потому что вне этого понимания была бы невозможна дисциплинарно-воспитательная роль религии. Однако им не только не исчерпывается, но и вообще не выражается подлинное, более глубокое существо христианского отношения к морали.

Как не важны и не необходимы в человеческой жизни моральные ценности, в качестве властвующих и направляющих сил – есть нечто, что еще ценнее, это – сама живая человеческая личность, в ее нужде, в ее потребности счастья, удовлетворения, покоя, внутреннего *личного* осмысления и оправдания жизни. Личность есть нечто более глубокое и

ценное, чем всякая мораль: «не человек для субботы, а суббота для человека». Современный французский поэт Paul Valéry выражает это в прекрасных, истинно христианских словах: «Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint» (**Variete** , II , 135). **Будучи религией личности, христианство с присущей ему парадоксальностью берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями.** Живая человеческая личность для него *ценнее даже начала морального добра.* Это выражено в сознании, что Бог есть прежде всего спаситель, а не судья. Христос говорит о себе: «Я пришел не судить, а спасти мир». «Я не сужу никого».

Наряду с общеизвестными упоминаниями «суда Божия» в обычном смысле этого понятия христианское откровение содержит более глубокое представление, по которому «суд» не есть некая трансцендентная инстанция, извне и принудительно определяющая судьбу человека, награждая или карая его, а есть просто имманентное последствие пути, избираемого самим человеком. Верующий *вообще не судится*, а неверующий *уже осужден*; ибо суд состоит здесь просто в том, что человек, возлюбивший тьму больше света, сам отделил себя от света (Ев. Иоан., 3, 17–19). Можно сказать: человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое, приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести, но от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения*, и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением. Ничто не противоречит так самому духу христианской веры, как беспощадно суровое, осуждающее человеческую душу моральное пуританство.

Самое яркое и парадоксальное выражение этой своеобразной христианской установки, постоянно забываемое или ложно истолковываемое популярным сознанием, состоит в указании, что *кающийся грешник ценнее праведника*, что «на небесах больше радости об одном кающемся грешнике, чем о 99 праведниках». Невольно задаешься вопросом: почему? Можно представить себе – и так это обычно и представляется себе, – что кающийся грешник заслуживает снисхождения или даже полного прощения, но тогда он в лучшем случае только уподобляется праведнику, никогда не грешившему, или скорее по своей ценности только приближается к нему. Но почему он встречается еще с *большей* радостью или любовью, чем праведник? Тексты Евангелия не оставляют здесь ни малейшего сомнения.

Дело в том, что *основное* отношение Бога к людям есть отношение не

суда, а любви; поэтому грех рассматривается не как вина и преступление, не как нарушение объективной нормы или ценности добра, а как опасность, как болезнь, угрожающая человеку гибелью. Любовь же пропорциональна не заслугам любимого, а его *нужде* или же *опасности его потерять*. Несчастному дается, естественно, больше любви, чем счастливому, потому что он в ней больше нуждается, и пастуху одна заблудшая овца, которую он рискует потерять, дороже всего стада, и отцу, казалось, потерянного, но вернувшегося блудного сына этот сын дороже того, который всегда оставался и работал в его доме. Так христианство дает религиозное оправдание тому интимному, таимому в глубине и обычно не высказываемому отношению человеческой души к морали, которое состоит в том, что моральные правила и оценки, при всей их необходимости и святости, не дают полного удовлетворения ее нуждам и влечениям; человеческая душа ведает некое благо или томится по некому благу, *высшему*, чем моральное добро: это есть благо, *спасающее душу*. Мерило истинной ценности человеческой личности, мерило ее полноты, глубины и годности состоит все же не в степени ее *подчиненности*, послушного выполнения моральных требований, а в силе и остроте ее влечения к этому высшему абсолютному благу.

Во всех этических религиях степень моральной доброкачественности человека определяет степень его близости к Богу, его оценку перед лицом Бога. В христианстве, как религии личности, имеет место – парадоксальным образом – *обратное соотношение*, степень близости человека к Богу, интенсивность его влечения, его тяга к Богу, *одна* определяет истинную годность и доброкачественность человека. Покаяние грешника, сознание им своей греховности, осуждение им себя самого не есть здесь просто показатель его доброй *нравственной* воли, в силу которой ему даруется прощение. Оно есть показатель и выражение его *реальной тяги к Богу*, сознание им нужды в спасении; в этом смысле сознание своего несовершенства, своей греховности, своей удаленности от Бога есть прямо условие – или обратная сторона – этой тяги души к Богу.

Эту тягу к Богу или, по крайней мере, эту напряженность тяги к Богу не может испытать человек, не имеющий острого сознания своей греховности. И, с другой стороны, эта тяга есть единственное условие, при котором Бог и хочет и может спасти человека. Отсюда – парадоксальное предпочтение, которое Христос дает отверженным и грешникам – мытарям и блудницам, – перед «фарисеями» (что, как известно, значило «чистые», т. е. предполагало сознание собственной чистоты). Указание Христа, что «не здоровые нуждаются во врачах, а больные», еще не сполна

обосновывает это парадоксальное предпочтение, и скорее должно пониматься как ирония. Дело обстоит здесь, по существу, так, что сознающие себя *морально* здоровыми духовно безнадежно больны и неизлечимы, а больные, жаждущие выздоровления, самой этой жаждой обнаруживают, что они здоровее морально здоровых.

Я думаю, что в остром и ясном понимании этого – выходящего за пределы моральной установки и в этом смысле парадоксального – существа христианского отношения между Богом и человеком заключается подлинная правда интуиции, внезапно озарившей Лютера (в так наз. «*Turmerlebnis*») и выраженной им в догмате спасения единой верой (*sola fides*). Лютер уловил в основной мысли апостола Павла о спасении в приводимых им словах пророка Аввакума «праведный верою жив будет» то специфически христианское понимание, по которому «вера» – живая связь человека с Богом, его живая тяга к Богу, – а отнюдь не нравственные заслуги и достижения определяет подлинную, именно религиозную ценность человека и тем самым открывает реальную возможность «спасения», т. е. причастия благодатным силам. Живое чувство связи души с Богом, предстояния перед лицом Божиим есть совершенно особое, именно религиозное начало человеческой жизни, по существу независимое от морального, оно, и только оно одно, имеет решающее значение в религиозной жизни, в христианском сознании его достаточно, чтобы тем самым испытать свою упокоенность во всепрощающей любви Божией, радостно идущей навстречу каждой, ее ищущей человеческой душе – свою «спасенность», и, напротив, в этой задаче спасения сознание своих собственных заслуг не помощь, а помеха, так как оно имеет склонность ослабить упование на единоспасающую любовь Божию и влечение к ней.

Эту глубокую и верную интуицию Лютер облек в неуклюжую, искажающую истинное существо дела богословскую формулу, юридический характер которой прямо противоречит подлинному христианскому сознанию: он выразил ее, как известно, в учении, что грешник, по праву обреченный на осуждение, получает перед судом Божиим прощение, как бы «амнистию», в силу акта веры заслуживая распространение на него искупляющей силы подвига Христова. Эта грубая и замысловатая юридическая конструкция – вытекающая из общего «юридического» представления о Боге как грозном судье, блющем карающую справедливость, и о человеке как трепещущем преступнике – совершенно неадекватна несказанной простоте духовной свободы и радости той истинной христианской правды, интуиция которой озарила

сознание Лютера и которую, скованный мрачными средневековыми представлениями, он не в состоянии был точно выразить.

Отношение между человеком и Богом не имеет ничего общего с отношением подсудимого к грозному судье, и притом в процессе, в котором подсудимый, сознавая свою виновность и потому неизбежность обвинительного приговора, неожиданно, как бы чудом, выходит из этого безнадежного положения, заслуживая себе амнистию признанием своей духовной солидарности с подвигом Христа. Радостная, освобождающая любовная правда христианского сознания выражена здесь в доктрине, носящей печать рабского, унижительного и потому противохристианского понимания отношения между человеком и Богом. Спасение, обретаемое через веру, есть не «амнистия» на судебном процессе, не «*justificatio externa*», которая, не очищая от греха, только освобождает от кары за него, оно есть прямое исцеление, внутреннее облагодатствование и очищение души, и сама вера есть здесь не акт интеллектуального признания истины доктрины об искуплении, а простое, живое, сердечное восприятие связи души с Богом, опыт Божией любви к человеку и ее внутреннее возрождающей и спасающей силы. Богу достаточно простой тяги человеческой души к Нему, чтобы спасти ее; если человек влечется к Богу, то он для Бога уже не грешник, а больной, ищущий исцеления и потому и получающий его; а вне этой тяги к Богу Бог просто *не может* исцелить человека, как врач не может исцелить больного, который не отдается в его руки. И поэтому человеку достаточно испытать эту тягу, чтобы как бы в то же мгновение изведать, несмотря на сознание своей греховности, спасительную силу Божией любви. В этом смысле спасение действительно дается «одной только вере».

Таково парадоксальное, освобождающее и дарующее несказанную радость христианское сознание *примата религиозного начала над моральным*. Христианство есть *религия человечности*. В ней человек впервые обретает утешающее убеждение, что Бог, верховная инстанция бытия, имеет в конечном счете только один интерес – *конкретную человеческую нужду* – и одну только заботу – *помочь человеку*. В практике христианской мысли и оценки люди, конечно, постоянно соскальзывали с этой прекрасной головокружительной высоты в низины обшечного *морализма* и обычного (и практически, т. е. дисциплинарно-педагогически, конечно, совершенно необходимого) отождествления морального добра с высшим и абсолютным благом. Это не препятствует тому, что христианство в своем истинном существе, в качестве религии человеческой личности, возвышается над уровнем моральных категорий –

конечно, не отвергая и не отрицая их, но ставя их на надлежащее, подчиненное место средств, а не целей.

Можно сказать, что христианство есть единственная правомерная и ценная установка, при которой человек сознает последнюю, абсолютную правду «по ту сторону добра и зла». Оно смело утверждает истину, что «не человек для субботы, а суббота для человека», что благо, спасение человеческой личности выше, ценнее всех отвлеченных моральных ценностей. Эта истина христианства как религии не суда, а спасения – спасения для всех, кто его напряженно ищет и в нем нуждается, – или как религии не морали, а человеческой личности менее всего была усвоена, легче всего оттеснялась на задний план, забывалась и искажалась в историческом христианском сознании.

4. БОГ И ЧЕЛОВЕК. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Это новое понимание и новая оценка человеческой личности в конечном счете опирается на новую идею человека. При всем многообразии форм человеческого самосознания, понимания существа и назначения человека, можно выделить два основных, исторически наиболее влиятельных воззрения о существе человека. В одном из них, опирающемся на исконное, древнее религиозное чувство, самосознание человека определено сознанием его ничтожества, слабости, безусловной подчиненности и поработченности безмерно превышающим его силам бытия – будь то силы природы или скрытые за ними силы божественного порядка.

По своему происхождению человек сознает себя «тварью» – существом, подобным вещи, все бытие которого всецело определено инстанцией, его сотворившей; по классическому библейскому образу, человек есть здесь нечто вроде «горшка», сделанного «горшечником» и во всякий момент могущего снова быть им разбитым. Отсюда – сознание своего бессилия, совершенной зависимости от начала, его сотворившего, рабской ему подчиненности. Употребляя меткое выражение Пушкина в его стихотворном подражании Корану, человек есть здесь «дрожащая тварь». Таково господствующее ветхозаветное представление. Античный человек, правда, не признавал или не отчетливо признавал себя «тварью», не ведал всемогущего Бога-творца, а скорее признавал некое родство между людьми и богами, но он мыслил одновременно богов существами неизмеримо более могущественными, чем он сам, и притом равнодушными к нему или даже враждебными или играющими им, как своей игрушкой, и он чувствовал зависимость всего бытия, в том числе и своего собственного, от беспощадных и равнодушных сил «рока» и потому был охвачен чувством своего ничтожества и «паническим» страхом.

Прямо противоположное этому человеческое самосознание возникло впервые в эпоху Ренессанса и стало господствующим в течение последних веков. В нем человек начал признавать себя, напротив, неким самодержцем, верховным властителем и хозяином своего собственного и всего мирового бытия – существом, которое призвано свободно, по своему собственному усмотрению, строить свою жизнь, властвовать над всеми силами природы, подчинять их себе и заставлять их служить своим интересам. Человек здесь чувствует себя неким земным богом. Весь технический прогресс последних веков определялся этим самосознанием, и огромные успехи,

достигнутые на этом пути, воспринимаются как его очевидное подтверждение.

Мысль о подчиненности человека каким-либо высшим, сверхчеловеческим силам начинает при этом представляться только плодом отчасти человеческого невежества, непонимания творческой силы человеческого разума и духа, отчасти же – недостойной робости, рабского самосознания, которое человек сам себе внушил. Это второе понимание существа и назначения человека возникает и развивается как протест против первого, сознается как гордое восстание человека против порабощающих его сил, как великое движение освобождения человека, его пробуждения к самостоятельности. Истинное достоинство человека усматривается в его гордом самоутверждении, в бунтарстве против всех иных, внечеловеческих инстанций, которые сознаются только как силы порабощающие и угнетающие. Этот новый «гуманизм» – вера человека в самого себя – по мотивам своего возникновения и по своему существу сознает себя внерелигиозным и антирелигиозным. Мысля Бога – в согласии с первым противоположным воззрением – только как властителя, как тиранического самодержца, он отвергает его власть – теократию – и хочет заменить ее властью человека – *антропократией*. Волевой упор этого гуманизма и антропократизма так велик, что он – вопреки логике – совмещается даже с натурализмом, с представлением, что человек возник из низших, элементарных существ природы и по своему существу принципиально от них не отличается.

Возможно ли какое-нибудь третье понятие человека, не совпадающее ни с одним из указанных двух? Оно не только возможно, не только фактически открыто и утверждено – именно в христианстве – но, можно даже сказать, что второе, антропократическое понятие возникло – и только и могло возникнуть – на его почве и есть не что иное, как его искажение и извращение. В самом деле, откуда могла бы взяться вера человека в самого себя, кульминирующая в самообожествлении человека, если бы она не опиралась на сознание особой, исключительной ценности человека, так сказать, аристократичности его происхождения и существа? А это сознание – как бы оно само ни мотивировало себя – по существу предполагает и веру вообще в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним. Гуманизм предполагает веру в богоподобие и богосродство человека и по существу, в порядке систематической связи, совершенно немыслим вне этой веры. Не может же иметь высокого назначения властвовать на земле и творить

царство добра потомок обезьян, обезьяноподобное существо? Но именно эта вера в богоподобие и богосродство человека образует в известном смысле саму *сущность христианства*.

Только по роковому и трагическому историческому недоразумению эта связь идей и само это существо христианства могли остаться непонятными и незамеченными, и гуманизм мог развиваться не в законной форме протеста против первобытных, унижающих человека религиозных представлений, а в форме восстания против религиозной веры вообще и ее высшего, наиболее совершенного выражения в христианстве.

Итак, в промежутке между представлением об абсолютной, радикальной противоположности между Богом – всемогущим творцом и человеком – ничтожной и бессильной тварью и представлением, что сам человек есть абсолютно автономное, в себе утвержденное и потенциально всемогущее существо, стоит воззрение о *богоподобии и бого-сродстве* человека. Идея богоподобия человека содержится уже в Ветхом завете, и есть в нем корректив к идее тварности человека; *в отличие* от всех остальных творений, Бог создал человека *«по образу и подобию Своему»* и именно в связи с этим предопределил человека на господство над всеми остальными творениями и над всей землей (Быт., 1, 26–28). Само это богоподобие немислимо иначе, как частичное богосродство. Общее указание на богоподобие человека дополняется учением, что Бог, сотворив человека из кома земли, «вдохнул в него Свое живое дыхание» и тем сделал человека «живой душой». Уже здесь предполагается, таким образом, что источник человеческой жизни есть дух Божий, т. е. что человек есть создание особого, высшего порядка, отличное от всех остальных творений именно своим богоподобием и богосродством. В ветхозаветном религиозном сознании этот мотив звучит, в общем, относительно слабо, доминирующим остается все же мотив ничтожества и рабской подчиненности человека.

Иначе обстоит дело в античном религиозном сознании. Хотя и в нем господствует, как указано, горькое сознание слабости человека, его обреченности произволу могущественных богов или слепому всемогущему року, но благодаря тому, что сама идея божества здесь иная, чем в Ветхом завете, именно что божества сами мыслятся существами ограниченными и не всемогущими, идея сродства между людьми и богами здесь выражена гораздо отчетливее и имеет большую влияние. В античных религиозных сказаниях и античной поэзии боги и люди так похожи друг на друга, что их часто только с трудом можно отличить; и герои и вожди

по большей части суть прямые потомки богов, полубоги.

По античному представлению боги и люди вообще имеют общее происхождение и общую или весьма сходную природу; основное различие между ними есть различие по признаку смертности и бессмертия: боги – бессмертные люди, люди – смертные боги; и к этому присоединяется различие между блаженным бытием богов и скорбным человеческим существованием. Но даже и эти различия легко стираются в народном религиозном сознании; герои легко обожествляются и тогда почитаются бессмертными, а боги, если и не умирают, то все же могут как-то сходить с мировой сцены, вытесняемые новым поколением богов; и боги, подобно людям, подвержены страстям и раздорам и в этом смысле – страданиям. Богоподобие человека основано здесь, коротко говоря, на человекоподобии богов.

Во всяком случае, хотя и в несколько смутной форме и в сочетании с чувством бессилия человека, мы встречаем в античном мире господство указанного *третьего* представления, по которому человек не есть ни внутренне ничтожная тварь, ни самодержавный хозяин жизни, а есть, при всей ограниченности его сил, существо некоего высшего онтологического порядка и высшей ценности, как бы младший брат богов. И мир, по известному стоическому определению, есть «государство богов и людей». В этом смысле античный мир есть истинная родина «гуманизма» – место, в котором впервые были осознаны и постепенно во все более благородных формах раскрыты достоинство человека, красота и значительность человеческого образа. Этот античный гуманизм, основанный на идее богосродства человека, имел в виду апостол Павел, когда в своей речи к афинянам ссылаясь на слова эллинского поэта: «Его же рода есмы».

Этому античному гуманизму недоставало, однако, одного решающего элемента. Богосродство человека не сопровождается *солидарностью, внутренней связью* между божеством и людьми. Если боги или, по крайней мере, некоторые из богов и мыслились наставниками, покровителями и защитниками человека, как и блюстителями правды, в общем – именно в виду принципиального равенства между богами и людьми – они были скорее соперниками людей, иногда даже их врагами, и во всяком случае существами, имеющими свои собственные интересы и цели жизни и потому в принципе равнодушными к человеку.

«Государство богов и людей» походило на феодальное государство, в котором люди были низшим благородным сословием, а боги – олигархией высоких и могущественных вельмож; к чувству уважения к этой правящей группе – одновременно и благоговения перед ней и сознания своего

сродства с ней – присоединялось чувство недоверия и отчужденности; недоставало той внутренней спаянности, которая возможна только на почве безусловного доверия и солидарности, нераздельного соучастия в общей жизни. Античный мир был глубоко религиозен; никому не приходило и в голову сомневаться в *существовании богов*. Но античный мир был проникнут постоянным сомнением в том, интересуются ли боги судьбой человека и можно ли рассчитывать на их помощь в утверждении правды, на их милосердие. Люди молились богам как бы наугад; они ждали от богов скорее зла, чем добра. И религия означала скорее веру, что и трагизм, бедствия, неправда человеческой жизни проистекают также от богов.

Поэтому актуальное, решающее значение религиозная идея богоподобия и богосродства человека обрела только в христианском сознании, где она была дополнена идеей *органической связи* между Богом и человеком. Первоисточник этого нового сознания есть, конечно, далее необъяснимое откровение Христа – откровение о Боге как любящем отце и о царстве Божием как родном доме человеческой души. Беря эту основную идею христианства как явление историческое, мы должны – не вдаваясь ни в какие шаткие и более или менее произвольные догадки об историко-генетических связях – просто констатировать, что в ней дан органический синтез между ветхозаветным представлением о зависимости человеческого бытия от Бога, его укорененности в Боге, и античном представлении о богосродстве и высшем достоинстве человека.

Сила, связавшая воедино эти два представления или, вернее, из себя самой породившая их неразрывную принадлежность, есть откровение, что связь между Богом и человеком есть связь *любви* – что сам Бог есть любовь и что это божественное начало есть сама основа человеческого бытия. Этим основано совершенно новое, единственно достойное и духовно здоровое отношение между человеком и Богом, одинаково далекое и от рабской подчиненности, и от бунтарского самоутверждения человека. Это есть отношение *свободного служения*, в котором осуществляется подлинное назначение человека. С этой точки зрения само бунтарское самоутверждение обнаруживается как форма рабского самосознания. Если Ницше определил полемически христианство как «восстание рабов в морали», то это было глубочайшим недоразумением (которое, впрочем, имело свои исторические основания).

Именно антирелигиозный гуманизм есть восстание рабов; только рабу нужно бороться за свою свободу, низвергать тираническую власть, сбрасывать с себя оковы и цепи. Свободный гражданин, а тем более

аристократ, не устраивает революции; царский сын, наследник престола, не испытывает унижения и стеснения своей свободы в своем вольном служении отцу, потому что сам есть соучастник и его интересов и его достоинства. Здесь нет противоположности и противоборства между чужой и собственной волей, между подчинением высшей инстанции и самоопределением, автономией. Для аристократа верховная власть, которой он служит, есть не чуждая, порабащивающая и умаляющая его власть, а, напротив, власть, его освобождающая и укрепляющая его положение; она есть как бы только средоточие и вершина его собственной власти.

Не бунт, а служение облагораживает человека; достоинство свободного человека требует, чтобы он вел себя не как строптивый раб, а как человек, почтенный высоким саном. Его духовная установка определена принципом *poblesse oblige*, свободным и радостным сознанием своей внутренней солидарности с верховной инстанцией и ценностью, которой он служит. Именно это аристократическое сознание внушает апостол христианам в словах: «Но вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенство призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет» (I Петр., 2, 9); в этом же смысле евангелист говорит, что истинный свет, пришедший в мир, дал принявшим его «*власть быть чадами Божиими*» (Ев. Иоан., 1, 12), и сам Христос называет своих учеников «не рабами, а друзьями».

Можно сказать, что христианство впервые полностью раскрыло смысл богоподобия и богосродства человека, постигло всю значительность этой идеи и вытекающие из нее следствия. Идея, только намеком выраженная в книге Бытия, что Бог вдохнул в человека свой дух, раскрыта в христианстве в отчетливом сознании, что «Он дал нам от Духа своего» (I Ио., 4, 13). Представление о человеке как творении дополняется сознанием, что человек в качестве духа «рожден от Бога», «от Духа», «свыше». Это парадоксальное, так поразившее Никодима («учителя Израилева») учение, что человек, кроме рождения «от плоти», из утробы матери, имеет еще иное рождение «свыше», «от Духа», совсем не исчерпывается, как это часто думают, указанием, что человек способен пережить духовный переворот, «обращение» и в этом символическом смысле начать жить новой, высшей жизнью; само это «перерождение» было бы невозможно, если бы Бог с самого начала не «дал нам от Духа Своего» – если бы человек по самому своему существу не был «духом, рожденным от Духа». Это решающее открытие, в конце концов, прямо содержится в центральном догмате христианской веры в Бога как «отца».

«Отец» есть не только любящее существо, на покровительство которого мы можем положиться, «Отец» есть именно *отец* – существо, от которого мы произошли, которому мы сродны, к «дому» которого мы принадлежим и «царство» которого нам уготовано от века.

Всякое религиозное сознание, как таковое, – сознание Святыни, абсолютного Блага, Верховного Начала, Божества – само собой предполагает иерархизм, ставит человека в положение существа, подчиненного некой высшей инстанции. Но это иерархическое сознание (которое одно только дарует смысл человеческой жизни, ставит перед ним цель, дает ему мерило должного и недолжного, руководит им на жизненном пути) может иметь совершенно различное духовное значение, смотря по тому, сопровождается ли оно сознанием совершенной разнородности между человеком и Богом или, наоборот, их внутреннего сродства и близости. В первом случае оно есть подчинение чуждой трансцендентной власти, смысл велений которой нам непонятен; оно испытывается как зависимость и принуждение, как насильственная ломка природы человека; во втором случае она есть свободное служение, в котором человек *впервые осуществляет сам себя*, находит удовлетворение интимным запросам своего духа.

В сущности, Бог, абсолютно инородный человеку, есть только бог, как тиран, как существо злое, враждебное человеку; всякое представление о Боге как покровителе и защитнике человека, как блюстителе и, тем более, носителе добра уже молчаливо предполагает некоторую степень сродства между человеком и Богом, ибо Бог при этом дарует – и, тем самым, *есть* – то, что нужно человеку, о чем томится человек, т. е. к чему он влечется и предназначен по своей природе. Но только христианство, в качестве совершенной религии, доводит этот мотив до его последней полноты: прибегая к Богу, отдаваясь и служа Ему, человек просто впервые полностью осуществляет самого себя; только в связи с Богом человек находит свое истинное существо. «Ты создал нас для себя», говорит бл. Августин, «и беспокойно сердце наше, пока не упокоится в Тебе». Бог есть родина и почва человеческой души; Бог сам человечесен, как человек – потенциально божествен.

Таким образом, это *третье*, единственно истинное представление о человеке основано не столько на *отрицании* первых двух или, точнее, их определяющих мотивов, сколько на гармоническом их сочетании, дающем подлинное осуществление того, что истинно в них обоих. Ветхозаветное представление, что человек в качестве творения есть существо, само по себе бессильное, испытывающее шаткость и бренность своего бытия и

почерпающее силу только из своей связи с *иным*, первичным, несотворенным, вечным началом или существом – Богом, это представление само по себе совершенно справедливо. К существу человека принадлежит сознание его нищеты и нужды, его «*misere*», как говорил Паскаль; и когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь «на песке», на иллюзии, и горьким опытом убеждается, что впал в гибельное заблуждение.

Но эта его зависимость от Бога и связь с Богом есть вместе с тем его достоинство. Послание к Евреям приводит слова псалмиста, в которых уже выражено это двойное самосознание человека: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс, 8, 4– 6). Более того, уже в Ветхом завете встречается мысль, выраженная в учении о грехопадении, что дело идет здесь о фактической нищете человека, об его *униженном состоянии*, которая есть его собственная вина, итог уклонения от истинного пути, *а не об онтологическом его ничтожестве*.

Ничтожен только отпавший от Бога человек; человек в том его *существо*, к которому он предназначен при сотворении именно в качестве слуги и соучастника Божией силы и славы, имеет, напротив, высокое достоинство. Униженное состояние человека есть, как говорит Паскаль, *misere d'un grand seigneur , d'un roi depossede*. Уже самый факт, что человек способен *знать* эту свою фактическую нищету и *скорбеть* о ней, есть признак его *величия* – свидетельство, что его истинное существо не исчерпывается этим отрицательным моментом. Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо *противостоящего* человеческому бытию, есть тем самым его необходимый *коррелят*, т. е. что связь с Богом есть *внутренний признак* самого существа человека.

И обратно: гуманизм, вера человека в самого себя, в свое высокое призвание, в свою способность активно строить жизнь и осуществлять добро – все это само по себе совершенно правильно; и квиетизм, готовность пассивно успокоиться на сознании своего безнадежного ничтожества, есть великое и греховное заблуждение. Бог ждет от человека не пассивности, а напряженной духовной и нравственной *активности*. Человек призван быть не простым объектом действия Божией воли и силы, а действенным и ответственным, сознающим свою силу субъектом – активным сотрудником Бога, кто не имеет этого сознания, тот есть раб

ленивый и лукавый. Если Христос говорит своим ученикам: «Без Меня не можете делать ничего», то это отнюдь не противоречит обратному соотношению. Христос мог бы прибавить – и косвенно неоднократно дает это понять: «Но и без вас, без вашей готовности идти Мне навстречу, и Я не могу ничего делать».

Но только эта свободная активность человека основана именно на его неразрывной связи с Богом, должна быть соучастием в Божием деле. Именно потому, что человек есть существо высокого порядка, что он потенциально божествен, принадлежит к Божию роду, его *подлинное* самоосуществление есть не своеволие, не удовлетворение его субъективных влечений (так осуществляет себя только животное), а *служение* – подчинение низшего начала в себе высшему, осуществление абсолютной правды. Человек находит и утверждает самого себя в своей истинной человечности – в том, что отличает его от животного, только когда находит и утверждает Высшее, чем он сам. Служение унижает только низменную природу раба; оно возвышает и осмысляет жизнь свободного, аристократического существа. Все дело в том, что человек по самому своему существу есть истинный человек, когда он есть *нечто большее, чем просто человек* – чем изолированное, замкнутое в себе и сосредоточенное на самом себе *только человеческое* существо.

Это единственное здоровое и нормальное человеческое самосознание упирается в конечном итоге в сознание столь интимно-неразрывной связи человека с Богом, что эта связь становится неким *двуединством*. Это значит: богоподобие и богосродство человека, в сочетании с необходимым различием между Богом и человеком, предполагает идею *богочеловечности*. Исторически в христианском сознании идея богочеловечности открывшись конкретно в личности Иисуса Христа и была фиксирована в христологическом догмате. Сколь бы смутными и иногда схоластически-беспредметными нам ни казались теперь догматические споры и искания первых веков христианства и сколько бы человеческой греховности в них ни участвовало, – надо изумляться точности и глубине их окончательных достижений. В образе Христа, в единстве Его личности было усмотрено «неразрывное и неслиянное» *двуединство* двух природ – Божеской и человеческой, и это было позднее еще дополнено усмотрением в Нем двух «воль» – Божеской и человеческой.

Кажется, в популярном, господствующем христианском сознании полнота и глубина этого достижения была позднее снова в значительной мере утрачена. Христос стал мыслиться снова просто как Бог – Бог в человеческом образе, который при этом в религиозно-психологическом

порядке силою вещей становится образом обманчивым. Но Христос не есть просто Бог, как Он не есть просто человек. Он не есть ни то, ни другое – потому что Он есть сразу и нераздельно *и то, и другое*. Величие и смысл образа Христа состоит в том, что человеческое существо, подобное каждому из нас, могло одновременно быть сосудом, носителем и воплощением Божиего существа. Что человек может быть вестником и медиумом Божией воли и Божиего откровения – это принадлежит к числу постоянных и необходимых человеческих религиозных представлений, иначе Бог вообще не мог бы открываться, голос Божий не мог бы достигать нас. И, с другой стороны, что под *обманчивым* обликом человека может являться само божество – это принадлежит по крайней мере к числу весьма распространенных древних религиозных представлений (так, античная религиозность полна рассказов об этом). Но чтобы истинный человек, *оставаясь таковым*, мог быть больше, чем вестником и медиумом Божиих велений, а именно воплощением самого существа Бога – в этом обнаруживается специфическая великая идея *богочеловечности*.

Современный человек склонен либо брать эту идею как непонятный ему «догмат» церкви, который как цинично выражался Гоббс в отношении церковного вероучения вообще – «надо проглатывать, не разжевывая», либо отвергает ее как суеверие. Этим он обнаруживает, что, несмотря на весь свой «гуманизм», на свою веру в высокое назначение человека, он в сущности подавлен сознанием ничтожества и низменности человека, не имеет чутья к великим возможностям, таящимся в том бездонно-глубоком существе, которое называется человеком; и вместе с тем он обнаруживает, что имеет о Боге некое первобытное представление, как о существе, подавляющем своей стихийной огромностью, совершенно инородном человеческой личности и несоизмеримом и несовместимом с нею.

Конечно, христианское сознание справедливо проникнуто чувством глубочайшего различия между личностью Христа и обычным типом человеческого существа (включая даже величайших гениев). Оно ясно видит опасность, лежащую в том, что человек – обычный экземпляр человеческой природы – может возомнить себя существом, подобным Христу, это не раз бывало и всегда кончалось катастрофой, обличалось как кощунственное и губительное заблуждение. Совершенно очевидно, что Христа нельзя подвести под обычное понятие человека, т. е. что Его конкретный образ можно понять только как *чудо* – как нечто единственное и неповторимое. Но, с другой стороны, Христос не мог бы называться человеком, не мог бы признаваться образцом, которому должен следовать каждый из нас, если бы Его существо было принципиально и абсолютно

инородно нашему, *toto coelo отличалось от него.*

Напротив, весь смысл образа Христа состоит в том, что в Нем мыслится актуально и абсолютно осуществленным то, что потенциально составляет наше собственное существо. Он есть «новый Адам» – новый и совершенный родоначальник *истинной природы* человека. И если религиозно мы должны сознавать актуальную и абсолютную богочеловечность Христа как основание нашей собственной потенциальной богочеловечности, то, с другой стороны, само это понятие совершенного богочеловека было бы немыслимо, если бы первозданное существо человека, как такового, не было от века уготовано и предназначено к воплощению в себе этого совершенного богочеловеческого существа, т. е. если бы не существовало вечного, истонного сродства и единства между человеком и Богом. В этом смысле богочеловечность есть общая идея, распространяющаяся на человека вообще, на все человечество. Богочеловечность Христа есть осуществление возможности, заложенной в. существе человека. Это не есть отвлеченная возможность, конкретно вообще не осуществляемая для всех других людей, слишком часто забывают обетование Христа, что верующий в Него дела, которые творит, Он, и он сотворит и даже «больше сих сотворит» (Ев., Иоанн, 14, 12). Как я уже выше говорил, истинный человек есть нечто большее, чем только человек. Можно сказать, что *человечное в человеке есть именно его богочеловечность.*

Это не есть какое-нибудь новое, дерзновенное учение, сколь бы непривычным оно ни казалось на первый взгляд. Уже выше я говорил, что христианство есть религия *человеческой личности*; оно открывает *святость, абсолютную ценность* человеческой личности; оно проповедует веру в человека; и если оно одновременно внушает человеку сознание его греховности, то это сознание именно потому так тяжело и напряженно, что состояние греховности мыслится противоречащим истинному существу человека и искажающим его – плодом противоестественного «падения» его с высоты, на которой он призван стоять. Ни античный, ни ветхозаветный человек не знал святости каждой человеческой личности, как таковой, не испытывал чувства благоговения перед абсолютной ценностью той реальности, которая открывается в каждом человеческом существе, – и притом так, что эта ценность безусловно неистребима и поэтому присутствует даже в самом порочном, низменном и ничтожном человеке. Античный мир, несмотря на свой гуманизм, мог верить, что раб и варвар есть существо принципиально иной природы, чем свободный и эллин.

Ветхозаветный человек – по крайней мере до религиозных достижений в его великих пророках – мог сознать инородцев и язычников существами иного порядка, чем избранный народ Израиль, и мог думать, что сама душа грешника и нечестивца подлежит истреблению. И мы присутствуем теперь при возрождении этих первобытных представлений. Но все это противоречит христианскому сознанию, утверждающему святость человеческой личности, существа человека, как такового. Но что такое святость или абсолютная ценность, как не атрибут Божества? Одно не вошедшее в Евангелие речение Иисуса Христа гласит: «Ты увидел брата своего – ты увидел Господа своего» (vidisti fratrem tuum – vidisti Dominum tuum). Но то же самое выражено в словах Евангелия, что накормивший алчущего, напоивший жаждущего, принявший странника, одевший нагого, посетивший больного или заключенного, сделал все это самому Христу, ибо все люди суть Его «*меньшие братья*». Образ Христа учит нас, таким образом, что очеловечение Бога возможно в силу того, что человек предназначен быть сосудом Божества, потенциально божествен по самому своему существу, что наше тело, как говорит апостол, есть «храм Божий» и что «дух Божий живет в нас». В учении восточной церкви об «обождении» (*теозис*) как последнем назначении человека, христианская церковь открыто выразила этот универсальный и основоположный смысл идеи богочеловечности.

Но образ Христа учит нас одновременно и обратной стороне богочеловечности человека. «Обожение» человека, раскрытие и актуализация его потенциальной божественности не есть простое, как бы имманентное самораскрытие и самоосуществление человека; оно возможно только на пути *самопреодоления* человека в том его естестве, в котором он отличен от Бога, – на пути самоотверженного служения Богу, подчинения своей личной, только человеческой воли воле Божией. Как совершенный Богочеловек был Богочеловеком *именно потому*, что творил не Свою волю, а волю Пославшего Его, – так то же имеет силу и в отношении каждого человека. Истинная богочеловечность человека, его великое достоинство, его власть быть чадом Божиим осуществляется в его служении Богу. Человек по самому своему существу призван быть служителем Бога – *священнослужителем*. Идея *всеобщего священства* необходимо вытекает из самого христианского понимания человека и входит в состав самого существа христианской веры. И в этом отношении Христос есть образец для всех нас – Христос, который, хоть Он и Сын, однако страданиями «навык послушанию и был наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр., 5, 8:10).

Богочеловечность человека обнаруживается, таким образом, одновременно в двух своих соотносительных аспектах – и в том, что каждая человеческая личность сама по себе, будучи образом самого Бога, *есть святыня*, и в том, что человек имеет истинный смысл своего существования и бытия в *служении Святыне*.

5. РЕЛИГИЯ ЛЮБВИ

Что христианство в указанном выше смысле есть религия человеческой личности и религия Богочеловечности, имеет свое последнее основание в чем-то более простом и в каком-то смысле еще более значительном. Если оно усматривает высшую, абсолютную ценность и онтологическую обоснованность человека в той исконности, полноте и глубине его существа, которое мы называем личностью, если оно воспринимает человека как святую, как образ и потенциальный сосуд Бога, то это в известном смысле просто совпадает с тем, что христианская религиозная установка есть установка любви. Ибо любовь не есть просто субъективное чувство, в силу которого то, что мы любим, «нравится» нам, доставляет нам радость или удовольствие. Предмет любви часто, напротив, доставляет нам огорчения и страдания; вообще говоря, равнодушный в каком-то смысле счастливее или, по крайней мере, спокойнее любящего, ибо свободен от забот и волнений; не случайно греческая философская мудрость признавала высшим благом невозмутимость (атараксию) и бесчувствие (апатию). В предмете любви многое может нам не нравиться, сознаваться как недостаток – от этого мы не перестаем его любить, и забота о благе любимого связана со многими страданиями и волнениями.

Любовь есть непосредственное *восприятие абсолютной ценности любимого*; в качестве такового она есть благоговейное отношение к нему, радостное приятие его существа, вопреки всем его недостаткам, перемещение на любимое существо центра тяжести личного бытия любящего, сознание потребности и обязанности служить любимому, чего бы это ни стоило нам самим. Любовь есть *счастье служения другому*, осмысляющее для нас и все страдания и волнения, которые нам причиняет это служение. Так любит мать своего ребенка, даже сознавая все дурное в нем; даже если этот ребенок стал существом преступным и порочным и вызывает во всех других людях справедливое порицание и возмущение, мать не перестает ощущать, что его душа в последней глубине и истинном существе есть нечто абсолютно драгоценное, прекрасное, священное. Все его пороки она сознает как болезнь его души, искажающую его подлинное существо, как источник страданий и опасность для него самого. Она *знает*, что человек, который кажется другим существом несовершенным, быть может, ничтожным или порочным и отвратительным, в его последней глубине остается тем же самым незабвенным, прекрасным существом, которое в своей первой младенческой улыбке раз навсегда

явил ей свою неземную, драгоценную сущность.

Любовь есть, таким образом, благоговейное, *религиозное восприятие конкретного живого существа*, видение в нем некоего божественного начала. Всякая истинная любовь – все равно, отдает ли себе отчет в этом сам любящий или нет – есть, но самому ее существу, религиозное чувство. И вот именно это чувство христианское сознание признает основой религии вообще. В этом отношении, как и в других, христианская правда, будучи парадоксальной, т. е. противореча обычным, господствующим человеческим понятиям, вместе с тем дает высшее выражение самой глубокой и интимной потребности человеческого сердца и есть, как я уже говорил, «естественная религия». Что любовь есть вообще драгоценное благо, счастье и утешение человеческой жизни – более того, единственная подлинная ее основа – это есть истина общераспространенная, как бы прирожденная человеческой душе.

Лирическая поэзия всех времен и народов прославляет блаженство эротической любви. Но эротическая любовь, при всей ее силе и значительности в человеческой жизни, есть в лучшем случае лишь зачаточная форма истинной любви в намеченном выше смысле, или же благоухающий, но хрупкий цветок, распускающийся на стебле любви, а не ее подлинный корень. По основной, исходной своей сущности она корыстна, – определена радостью, которую любимое существо дает любящему в более высокой, очищенной форме она есть эстетическое восхищение, т. е. совпадает с восприятием красоты, телесной и душевной, любимого существа. Это восприятие красоты уже содержит, как мы знаем, элемент религиозного чувства, поэтому через него в любимом существе усматривается отблеск чего-то божественного, и оно само «обогащается». Но именно в этом заключается роковая и трагическая иллюзорность эротической любви, обнаруживается, что она основана на некоем обмане зрения. Истинное религиозное чувство, имеющее своим подлинным объектом святыню, само Божество, ошибочно фиксируется на несовершенном человеческом существе, в этом смысле эротическая любовь есть ложная религия, некоторого рода идолопоклонство.

То же можно выразить иначе, сказав, что заблуждение состоит здесь в том, что религиозная ценность человеческой души, как таковой, т. е. ее субстанциального ядра, ошибочно переносится на ее эмпирические качества и обнаружения, фактически несовершенные. Когда заблуждение разбивается трезвым восприятием эмпирической реальности, эротическая любовь, поскольку она остается фиксированной на эмпирическом, внешнем облике любимого, т. е. поскольку она не переходит в иную,

высшую форму любви, неизбежно кончается горькими разочарованиями, а иногда по реакции переходит даже в ненависть. Платон в диалоге «Симпозион» описывает подлинное назначение эротической любви именно как первой ступени к религиозному чувству: любовь к прекрасным телам должна переходить в любовь к «прекрасным душам», а последняя – в любовь к самой Красоте, совпадающей с Добром и Истиной.

Здесь любовь к человеку имеет свой единственный смысл как путь любви к Богу и, исполнив свое назначение, преодолевается и исчезает. Как бы много правды ни содержалось в этом возвышенном учении, оно все же не содержит *всей* правды любви, мы не можем подавить впечатления, что *этот* путь очищения и возвышения любви содержит все же и некое ее умаление и обеднение; ибо «любовь» к Богу, как к «самой Красоте» или «самому Добру», есть менее конкретно живое, менее насыщенное, менее полное чувство, чем подлинная любовь, которая есть всегда любовь к конкретному существу, можно сказать, что любовь к Богу, купленная ценою ослабления или потери любви к живому человеку, совсем не есть настоящая любовь.

Есть, однако, и другой, более совершенный путь развития и углубления эротической любви – именно, когда она постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность самой личности любимого, т. е. когда через любовь к внешнему облику любимого – телесному и душевному – мы проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик «выражает», хотя всегда и несовершенно, – к его личности, а это значит: к его существу как к индивидуально-конкретному тварному воплощению божественного начала личного Духа в человеке. Здесь иллюзорное обоготворение чисто эмпирически-человеческого, как такового, преобразуется в благоговейно-любовное отношение к индивидуальному образу Божию, к богочеловеческому началу, *подлинно* наличествующему во всяком, даже самом несовершенном, ничтожном и порочном человеке. *Истинный брак* есть путь такого религиозного преображения эротической любви, и можно сказать, что в этом таинственном «богочеловеческом» процессе преображения и состоит то, что называется «таинством брака».

Другой естественный зачаток истинной любви есть присущее человеку чувство товарищеской или соседской солидарности, братской близости членов семьи или племенного и национального сродства. Первоначальный смысл слова «ближний» означает именно человека «близкого» в одном из этих, сходных между собою отношений. Человек по своей природе есть существо социальное, член группы, ему естественно

иметь близких, соучастников общей коллективной жизни, как естественно, с другой стороны, за пределами этой группы иметь чуждых или врагов. Чувство сопринадлежности к некоему коллективному целому, сознание, выражаемое в слове «мы», есть естественная основа всякого индивидуального самосознания, всякого «я»; «я» предполагает отношение к некоему или неким «ты», т. е. сопринадлежность к «мы» – к форме бытия, в которой я сознаю себя или свое сущим и за пределами «меня самого».

Отношения между «близкими», членами общей группы, суть – несмотря на возможность или даже необходимость в них начала иерархии – отношения принципиального равенства, при котором каждый признает и «блюдет» «права» других, равноценные и соотносительные его собственным правам. Первоначальный, элементарный смысл заповеди «люби ближнего, как самого себя» в Ветхом завете состоит именно в этом принципе *справедливости*, взаимного уважения прав и интересов соплеменников, членов общей группы. Это отношение есть нечто иное, чем любовь в специфическом смысле этого понятия, хотя и содержит ее зачаток. В нем другой, «ближний», уже создается в принципе существом, подобным «мне», на него переносится то чувство значительности, существенности, исконности, которое присуще сознанию самого себя как носителя жизни и жизненных интересов: в «ты» я прозреваю как бы другое «я». Но это отношение само определено сознанием сродства, общности, близости; оно не распространяется на всякого человека, как такового, а скорее предполагает необходимость выделения «ближних», «своих», от «других», «чужих», «далеких». Это отношение определяет – употребляя меткий термин Бергсона – установку «замкнутой группы».

В противоположность этому христианское отношение к любви есть отношение «открытое», преодолевающее все человеческие ограничения. В притче о милосердном самарянине отчетливо показано это преобразование понятия ближнего; «ближним» оказывается не соплеменник, не единоведец, а, напротив, иноплеменник, инаковерующий, но проявивший сострадание, милосердие, любовь. Любовь обнаруживается здесь как сила, преодолевающая естественное человеку, как природному существу, различие между «своим» и «чужим», «другом» и «врагом». В практике даже и христианской церкви это древнее, природное человеку сознание различия между своим и чужим продолжает жить в вероисповедной замкнутости и отчужденности, тем более оно живет в практике мирской жизни человечества, именующего себя христианским, во всех формах групповой ограниченности – в замкнутости дома и семьи,

в сословной и национальной исключительности, – коротко говоря, во всяком *esprit de corps*.

В противоположность этому любовь в христианском смысле этого понятия означает преодоление всякой групповой замкнутости; в ней все люди, как таковые, признаются «братьями», членами единой всеобъемлющей вселенской семьи, детьми единого Отца. В этой формуле с гениальной религиозной простотой выражен радикальный переворот в отношении между людьми: самая тесная, интимная, замкнутая связь – связь между членами одной семьи – расширяется так, что охватывает всех людей без различия, даже (как у св. Франциска), – все творение без различия, чем преодолена всякая групповая замкнутость.

Христианство, в качестве религии любви, т. е. религии, определенной восприятием общего божественного происхождения и божественной ценности всех людей, и потому их сопринадлежности к всеобъемлющему целому, объединенному любовью, – универсалистично, «кафолично» по самому своему существу. Все различия классов, национальностей, рас и культур – сколь бы естественны они ни были в порядке природного или чисто человеческого бытия – становятся несущественными, только относительными, преодолеваются универсально-объединяющей силой любви, утверждающей единство в Боге всего человеческого рода. Где человек «облекся в нового человека, который обновляется в познании по образу создавшего его» – т. е., где силою любви человек проникает до самого существа личности, как образа Божия – там «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного; но все и во всем Христос» (Кол., 3, 10–11).

С этой принципиальной точки зрения такое, например, понятие, как «римско-католическая (т. е. «римско-универсальная») церковь» – если оставить в стороне неизбежность умаления абсолютной истины в ее человечески-историческом выражении – есть, строго говоря, такая же нелепость, какую была бы какая-нибудь «Московская таблица умножения» или «китайская причинная связь». Ибо в первичном основоположном смысле «Церковь Христова» есть не что иное, как превосходящее и преодолевающее все земные различия единство людей в Боге – единство, открывающееся любви как благоговейному религиозному восприятию божественного существа человеческого образа, как такового. Сколько бы люди в своей конкретно-эмпирической, исторической жизни ни грешили против этой религии любви – то, что раз открылось в этой религии – объединяющая сила любовного восприятия человека, как начала абсолютно-ценного, – уже не может исчезнуть из человеческого сознания,

а продолжает действовать в нем, напоминать ему об абсолютной правде и о ничтожестве перед ее лицом всех земных, обособляющих и разъединяющих оценок и мерил.

Но этим чисто количественным и экстенсивным универсализмом не исчерпывается и потому не выражается адекватно существо христианской любви. Количественный универсализм сам по себе склонен быть – и фактически в истории человеческого морального сознания постоянно бывает – универсализмом абстрактным: широта духовного взора искупается здесь бедностью воспринимаемого содержания, идет за счет конкретной полноты. Таков основной признак всякого интеллектуального универсализма, в котором общность есть общность абстрактного понятия: как известно, чем шире объем понятия, тем беднее его содержание. В моральном сознании такой характер присущ абстрактному, гуманитарному признанию единственно существенным в человеке начала «общечеловеческого», культ «человечества». Все люди вообще, как все народы, оказываются здесь однородными представителями человека вообще, входят в состав однородного, универсального целого – «человечества».

Всякое многообразие, все различное и индивидуальное в составе этого всеобъемлющего целого отвергается как нечто ничтожное, не имеющее подлинной реальности и ценности или даже имеющее ценность отрицательную, потому что предполагается, что оно ведет к разделению и обособлению. Эта установка утверждается повсюду, где моральное сознание находится под властью рационализма; основной моральный пафос есть здесь идея равенства всех людей, и это воззрение было провозглашено в античном мире, сперва некоторыми из софистов V века, в эпоху афинского просвещения, и позднее, вполне последовательно, в стоической философии.

Оно постоянно возрождается во всех умственных течениях, утверждающих «естественное право» или «естественное состояние» в противоположность всему положительному, конкретному, историческому в человеческой жизни; такова основная тенденция французского Просвещения XVIII века и в наши дни – коммунистического «интернационализма», который есть в сущности «антинационализм». Но и великий общий моральный принцип Сократа, провозгласившего до Христа требование любить врагов не менее, чем друзей, носил этот характер абстрактного рационализма. «Любить» здесь означало просто творить благо, и смысл требования состоял в том, что благотворение есть некая общая, постоянная ценность человеческой жизни, перед лицом которой не

имеют никакого значения все различия между людьми как объектами морального поведения.

Совершенно очевидно, что этот абстрактный количественный универсализм, как бы велика ни была в некоторых отношениях его положительная ценность – только по недоразумению именуется «любовью». Он не имеет ничего общего с любовью именно потому, что любовь всегда и необходимо направлена на конкретно-сущее, есть восприятие ценности конкретного существа, именно в его конкретности, т. е. индивидуальности. Нельзя любить «человечество», как нельзя любить «человека вообще»; можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, никогда не смешает одного с другим, не потеряет из виду отличительные особенности каждого; она знает, ценит, любит то, что есть особого, единственного, несравнимого в каждом из ее детей. Поэтому универсальная, всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к «человечеству» как к некому сплошному целому, ни любовь к «человеку» вообще; она есть *любовь ко всем людям* во всей конкретности и единичности каждого из них.

Совершенно так же есть глубочайшая противоположность между так называемой любовью к человечеству, отрицающей и отвергающей все различия между национальностями, и той любовной широтой духа, в силу которой человек признает, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них, умеет любовью воспринимать гений, дух каждого народа и сознает человечество как всеобъемлющую семью, состоящую из разных и своеобразных членов; и так же велико различие, например, между вероисповедным индифферентизмом, который, исходя из мысли, что «Бог один для всех», усматривает в различии между исповеданиями только ничтожные, суетные человеческие измышления, и тем истинно-любовным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, который, следуя великому завету Христа: «В доме Отца Моего обителей много», в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее.

Первое провозглашение такого конкретного, любовного универсализма в отношении национальностей, т. е. преодоление племенной религиозной исключительности, встречается еще в Ветхом завете у пророка Исая: «В те дни будет путь из Египта в Ассирию, так что ассирияне будут приходить в Египет и египтяне в Ассирию, и египтяне вместе с ассириянами будут служить Богу. В те времена Израиль будет втроем с Египтянами и Ассириянами, благословение среди земли. Тогда Бог

Саваоф благословит их и скажет: благословен ты, Египет, народ мой, и ты, Ассур, дело рук моих, и ты, Израиль, мое достояние» (Ис, 19, 23– 25). Но лишь в христианском сознании впервые принципиально и до конца было раскрыто существо любви, как конкретного универсализма, объемлющего все многообразие индивидуального бытия; в отношении различия между национальностями – иудеями и язычниками – это было утверждено в проповеди ап. Павла и в видении ап. Петра и символически открыто в даре разных языков, обретенном при сошествии Святого Духа.

Библейское «смешение языков» при вавилонском столпотворении, когда люди перестали понимать друг друга, говоря на разных языках, сменено здесь любовным, дружным сотрудничеством между апостолами, ставшими как бы солидарной семьей, представляющей разные народы в своеобразии их языков и понятий. В качестве общего принципа единства и солидарности индивидуального многообразия это утверждается, например, в словах: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (I Поел. Петра, 4, 10). Или в словах: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело; так и Христос» (I Кор., 12, 4–6, 11–12).

Так всеобъемлющая любовь, в качестве восприятия и признания высшей ценности всего конкретно-живого, универсальна в двойном смысле – количественном и качественном: она объемлет не только *всех*, но и *всё* во всех. Признавая ценность *всего* конкретно-сущего, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий, и в каждом из них – всю полноту их конкретного содержания. Любовь есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая широко открывает свои объятия всякому проявлению бытия, как такового, ощущает его божественный смысл. Как говорит апостол в своем гимне любви: «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (I Кор., 13, 4–7).

Для любви все злое, дурное в живом существе есть только умаление, искажение его истинной природы, только момент небытия, примешивающийся к бытию и препятствующий его осуществлению: она

отвергает зло и борется против него, как любящий борется с болезнью и упадком сил любимого существа. Напротив, всякая положительная реальность, вся многообразная полнота сущего радостно приемлется любовью, ибо все истинно-сущее, как таковое, она воспринимает, как проявление божественного первоисточника жизни. Всякое отрицание здесь подчинено утверждению, моральная оценка есть здесь не суд, а диагноз болезни и ведет не к фанатизму ненависти, а к стремлению излечить, выправить истинное, положительное существо того, что искажено злом, помочь заблудившемуся найти правый путь, соответствующий его собственному назначению и подлинному желанию.

Любовь есть нечто иное, чем терпимость, чем признание прав другого, готовность согласиться на его свободу осуществлять его собственные интересы, идти избранным им путем. Такой «либерализм» в смысле признания субъективных прав другого и подчинения своего собственного поведения правовому порядку, обеспечивающему эти права, есть некий минимум любовного отношения к людям – либо мертвый осадок истинной любви, либо лишь потенциальный ее зачаток, в котором она пассивно дремлет; уважение к правам других людей может сопровождаться равнодушием и безучастием к ним. Оно лишь моральное ограничение и самообуздание эгоистической воли, а не произвольное, радостное, активное движение воли навстречу жизни и живым существам. Напротив, любовь есть положительная, творческая сила, расцвет души, радостное приятие другого, удовлетворение своего собственного бытия через служение другому, перенесение центра тяжести своего бытия на другого. Если эта чудесная, возрождающая и просветляющая человеческое существование сила любви обычно, в порядке естественного бытия, направлена на кого-нибудь одного или на немногие личности близких, родных, друзей, «любимых» – существ, которые мы ощущаем нам духовно сродными или общение с которыми нам дает радость, – то христианское сознание открывает нам, что таково же должно быть наше отношение ко всем людям, независимо от их субъективной близости или чуждости нам, от их достоинств и недостатков.

Это не есть просто моральное предписание; в качестве такового оно обречено было бы оставаться бесплодным и неосуществимым. В заповеди универсальной любви, понимаемой как моральное предписание, как приказ: «Ты должен любить», содержится логическое противоречие. Предписать можно только поведение или какое-нибудь обуздание воли, но невозможно предписать внутренний порыв души или чувство; свобода образует здесь само существо душевного акта. Но завет любви к людям не

есть моральное предписание; он есть попытка помочь душе открыться, расшириться, внутренне расцвести, просветлеть. Это есть попытка открыть глаза души, помочь ей *увидать* что-то, что ее притягивает к отдельному, избранному человеческому существу и делает его «любимым», – фактически присутствует, наличествует в какой-либо форме и менее явно для естественного взора души во *всяком* человеке и потому может и должно оказывать такое же действие на нашу душу. Это есть попытка воспитать *внимание и зоркость* души к истинной реальности всего конкретно-сущего, научить ее воспринимать в нем его ценность и притягательную силу, благодаря чему любовь, как субъективное чувство, любовь-предпочтение, прикованная к одному или немногим избранным существам, превращается в универсальную любовь, – в любовь как общую жизненную установку.

Любовь в этом смысле, как общая установка человеческой души, есть нечто впервые открытое христианским сознанием и совершенно неведомое дохристианскому и вне-христианскому миру. Даже буддийское «tat twam asi» («это – тоже ты») – усмотрение наличности собственного «я» во всем сущем – при всей духовной значительности и возвышенности этой установки не есть любовь; ибо где я не имею перед собой вообще никакого «ты» – никакого *иного* существа, на которое я мог бы быть любовно направлен, – там не может быть любви, и вместе с моим собственным «я» и все остальное, признаваемое тождественным ему, должно быть погашено, уничтожено, растворено в блаженстве безразличной общности.

В христианстве, напротив, любовь утверждается как живое, положительное приятие «ты», как усмотрение близкого мне «ты» во всех. И любовь в этом смысле становится общей жизненной установкой в отношении всего живого сущего в силу усмотрения, что это отношение совпадает с существом самого Бога и с исконно-вечным отношением человеческой души к Богу. Сам Бог – верховное творчество, начало и первоисточник самого нашего бытия – «*есть любовь*», т. е. есть сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, от-единенность нашей души и все субъективные ее пристрастия – сила, открывающая душу и дающая ей сознать себя не как «монаду без окон», а как исконный и неотрывный член всеобъемлющего единства, помогающая ей усматривать в любовной солидарности со всем сущим основу ее собственной жизни.

И наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому существу и в пределе ко всякому живому существу вообще, совпадает с нашим отношением к Богу; то и другое есть единый, великий, просветленный акт

преклонения перед Святыней, благоговейного видения исконной красоты, исконного Величия и Блага как первоосновы и сущности всяческой жизни. *Любовь и вера здесь совпадают между собой.* И поэтому, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею; то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто» (I Кор., 13, 1–2).

Любовь – радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворение тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим – эта любовь *есть сама сердцевина веры.* Созерцать Бога значит созерцать любовь, а созерцать любовь значит *иметь ее, гореть* ею. В этом существенное отличие христианского Богопознания от всякого философски-умозрительного – отличие, которое есть не противоположность, а лишь завершение, восполнение, подлинное осуществление того, к чему стремится умозрительная мистика. Поэтому живая любовь к человеку. – ко всякому человеку – есть мерило реального осуществления стремления души к Богу. «Кто говорит, что он в свете, а ненавидит брата своего: тот еще во тьме. Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (I Иоанн, 2–9 и 4, 20.)

Этот смысл христианской веры как религии любви, в конечном счете означает просто, что христианство до конца и всерьез принимает Бога как первоисточник и первооснову всего сущего, подлинно ощущает Его вездесущие, присутствие Творца в творении, реальность Творца как силы, объединяющей и пронизывающей все творение. И прежде всего и в особенности христианство видит Бога в человеке, ощущает, что корень и существо личности находится в Боге и есть проявление несказанно драгоценного Божиего существа.

Христианство, будучи теизмом, есть одновременно панентеизм; будучи поклонением Богу, есть одновременно религия Богочеловека и Богочеловечности; именно поэтому оно есть религия любви; именно поэтому оно открывает в столь простом, естественном, прирожденном и необходимом человеку чувстве, как любовь, в радости и блаженстве любви – великое универсальное начало, первый, самый существенный и определяющий признак Бога. И притом, если в порядке отвлеченно-логическом религия любви вытекает из усмотрения вездесущия Бога и укорененности бытия в Боге, единства богочеловечности, то в порядке психологическо-познавательном – что здесь значит: в порядке

сущностного действия Бога на человеческую душу и человеческое сознание – имеет силу обратное соотношение: любовь, как благодатная божественная сила, открывает глаза души и дает увидеть истинное существо Бога и жизни в ее укорененности в Боге. Вот почему эта истина может открываться «младенцам» и оставаться скрытой от «мудрых и разумных».

С того момента как любовь в описанном ее смысле была открыта как норма и идеал человеческой жизни, как подлинная ее цель, в которой она находит свое последнее удовлетворение, мечта о реальном осуществлении всеобщего царства братской любви не может уже исчезнуть из человеческого сердца. Сколь бы тяжка, мрачна и трагична ни была фактическая судьба человечества, человек отныне знает, что истинная цель его жизни есть любовь, мечта об этой цели не перестает тайно волновать его сердце; она иногда заслоняется, вытесняется вглубь подсознательного слоя души другими ложными, призрачными и губительными идеалами, но никогда уже не может быть искоренена из человеческого сердца.

И человек часто также попадает на ложные пути в своем стремлении установить царство любви; основное заблуждение состоит здесь в попытке осуществить господство любви через принудительный порядок, через посредство закона; но закон может достигнуть только справедливости, а не любви; любовь – выражение и действие Бога в человеческой душе, будучи благодатной силой, по самой своей природе свободна; и так как человеческая душа несовершенна, то – вплоть до чаемого преображения и просветления мирового бытия – любовь обречена бороться в душе человека с противоположными ей злыми, плотскими, обособляющими страстями и может лишь несовершенно и частично осуществляться в мире.

Царство любви остается в человеческой жизни лишь недостижимой путеводной звездой; но, даже оставаясь недостижимой, она не перестает руководить человеческой жизнью, указывать человеку истинный путь; поскольку человек остается верен этому пути, любовь, хотя и частично, реально изливается в мир, озаряя и согревая его. Как бы велика ни была фактически в человеческой жизни сила зла – сила ненависти и кощунственного попрания святости личности – остается принципиальное различие между состоянием, когда это зло сознается именно как зло и грех, как отход от единственно правого пути любви, и тем злосчастливым помрачением человеческого духа, когда он в своей слепоте отвергает самый идеал любви. Христианство открыло глаза души для упоительно-прекрасного видения царства любви; отныне душа в своей последней

глубине *знает*, что Бог есть любовь, что любовь есть сила Божия, оздоравливающая, совершенствующая, благодатствующая человеческую жизнь. Раз душа это узнала – никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов – идолов – не могут поколебать ее, истребить в ней это знание спасительной истины.

6. ЕДИНСТВО АСКЕТИЗМА И ЛЮБВИ В ХРИСТИАНСКОМ СОЗНАНИИ

Попробуем теперь подвести итог намеченных выше моментов христианской веры, свести их в единство. При этом мы сразу же наталкиваемся на некую антиномичность христианского сознания. Итоги мотивов, которые я пытался уяснить в последних трех главах – понимание христианства как религии личности, как религии Богочеловечности и как религии любви, – легко и естественно укладываются в единство; эти три мотива суть очевидно только три разных аспекта одного и того же – любовно-благоговейного восприятия всего конкретно-сущего как творения, носящего на себе отпечаток божественной реальности, и служения ему как пути к достижению высшего блага и осуществлению конечной цели человеческой жизни. Но между этим мотивом и тем, который я пытался наметить в главе «Сокровище на небесах», не только нет видимого единства, но, казалось бы, есть даже явное противоречие и противоборство.

Признает ли христианство положительную ценность всего сущего и притом в его конкретном воплощении в земном бытии, в реальности мира, или, напротив, оно отвергает все земное во имя небесного бытия, «сокровища на небесах»? На первый взгляд кажется, что эта дилемма допускает только одно из этих двух решений, вне которых возможна только внутренне противоречивая установка. Но совершенно бесспорно, что христианство фактически содержит в себе обе эти установки и указывает на некое высшее единство, в котором они совмещаются. У апостола Иоанна эта двойственность, которая кажется противоречием, выражена на протяжении немногих стихов. С одной стороны, говорится: «Кто любит брата своего, тот пребывает в свете», а сейчас же вслед за этим мы встречаем наставление: «Не любите мира, ни того, что в мире» (I Посл. Ин., 2, 10, 15). Невольно возникает недоумение: разве брат, которого мы должны любить, не находится в мире, не входит в состав мира?

Или другой пример: как совместить заповедь Евангелия не заботиться о том, что есть, что пить и во что одеваться (Мтф., 6, 25), с заповедью накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого (Мтф., 25, 35–40)? И несомненно, что в разных формах христианской жизни или в разных течениях христианской мысли преобладает один из этих двух мотивов, оттесняя на задний план, а иногда и совсем вытесняя другой, ему противоположный.

Существует христианский аскетизм, основанный на стремлении «спасти свою душу», обрести «сокровище на небесах» через уход из мира и равнодушие ко всем земным нуждам и заботам человека; и существует христианская активность в мире, основанная на деятельной любви к людям, на стремлении помочь им в их земной нужде и часто отвергающая – по крайней мере, на практике – всяческий аскетизм, всякую мысль о небесном сокровище, как уклонение от христианского завета любовного служения людям. И все же остается бесспорным, что христианская жизненная установка по существу немыслима вне совмещения в некоем высшем единстве этих двух противоборствующих мотивов: всякое духовное направление, в котором это единство не наличествует и нарушается, есть уклонение от христианской правды.

Указанная двойственность христианской духовной установки имеет своим очевидным основанием двойственную природу человека и мирового бытия. Ее можно коротко выразить так: человек и мир по их фактическому составу, как они даны в эмпирической реальности, – *не таковы*, каковы они суть в их основе, в их *подлинном существе*. Различие это состоит в том, что, с одной стороны, все сущее, будучи сотворено Богом, прекрасно, ценно, носит на себе отпечаток божественного совершенства и величия – более того – пронизано божественными силами, укоренено в Боге и носит Его в своей глубине, и с другой стороны, фактически преисполнено несовершенства, страданий, зла.

Не нужно при этом думать, что эта двойственность есть лишь плод произвольной, принятой «на веру» богословской теории, которая именно в силу этого обличалась бы как ложная; не нужно думать, что трудность сама собой устраняется, если мы признаем, что мир не сотворен всеблагим Богом, а либо имеет основание своего бытия в каком-либо несовершенном и злом начале, например сотворен и управляется «дьяволом», либо же, не будучи никем «сотворен», просто существует в качестве первичного, далее необъяснимого факта, во всем своем несовершенстве и всей своей бессмысленности.

«Сотворенность мира Богом» или, общее говоря, пронизанность божественным началом, абсолютная ценность человека, всего конкретно сущего в их первооснове, в их подлинном, глубочайшем существе, не есть тезис, утверждение какой-либо отвлеченной теории, это есть *факт*, удостоверенный опытом – именно опытом нашего сердца. Что, например, убийство, уничтожение человека – более того, что всякое умаление и повреждение живого существа через его унижение, оскорбление, причинение ему страданий, – есть зло, т. е. нечто недопустимое, – это мы

знаем не из какой-либо внушенной нам и на веру нами принятой богословской теории, это есть самоочевидная истина, о которой нам говорит наше сердце; человек может, конечно, заглушить в себе голос этой истины, может действовать вопреки ему и приучить себя не внимать ему, но он не может уничтожить, отменить силу, значимость этой истины, как не может сделать черное белым, и нарушение этой истины так или иначе карается искажением, порчей души, потерей душевного равновесия и душевной ясности у нарушающего ее (гениальное описание этого процесса во всей его неумолимой стихийности дал Достоевский в «Преступлении и наказании»). Но в этом сознании уже заключается восприятие божественности, абсолютной ценности самого существа человека и, в конечном счете, *всего* живого и конкретно-сущего – и, значит, тем самым, содержится признание божественности его первоосновы или первоисточника.

Христианская вера только отчетливо выражает и санкционирует то, о чем с недвусмысленной ясностью говорит нам нравственный опыт нашего сердца. (И, напротив, распространенный тип неверия, признание бессмысленности, грубой фактичности всего сущего, сочетающийся с моральным требованием уважения и любви к человеку, содержит явное и совершенно безвыходное противоречие.) Тем более опытно очевиден другой соотносительный член этой антиномии – реальность несовершенства, страданий, зла, хотя и здесь, предоставленный самому себе, как бы разнузданный человеческий разум часто пытается – открыто или же косвенно, скрытым обходным путем – отвергать опытно данную, объективную реальность зла (открытое отрицание ее выражено, например в философии Спинозы; скрытое и обходное ее отрицание содержится во всех вариантах рациональной теодицеи, которые всегда сводятся в конечном счете к попытке так «объяснить» зло, чтобы показать, что оно «собственно» есть не зло, а добро).

Таким образом, эта антиномия дана опытно и потому абсолютно неустранима. В христианском и уже в ветхозаветном вероучении эта антиномия выражена в учении о *грехопадении*. Это учение представляется современному, «просвещенному», неверующему сознанию произвольной выдумкой богословской мысли – и притом выдумкой зловредной, ибо препятствующей естественному и ценному стремлению достигнуть совершенства в устройстве мира и человеческой жизни. Но уже выше, в главе о догматах веры, мы уяснили, что если оставить в стороне образно-мифологическую, символическую сторону этого учения, то его существо сводится к констатированию *простого и самоочевидного факта, что мир*

в его фактическом эмпирическом составе и состоянии не таков, каким он должен быть по своему истинному божественному существу.

Если это так и если основание этому очевидно не может лежать в самом существе мира и человека, т. е. в его благом первоисточнике, то это соотношение, как мы уже видели, не может быть выражено иначе, чем в утверждении, что мир и человек «пал», т. е. фактически находится на уровне низшем, чем тот, к которому он предназначен по своему существу и происхождению. Как возможен такой факт, т. е. почему Бог не мог так сотворить мир или даровать ему такое существо, что его «падение» было бы невозможно, – это есть уже другой вопрос, и этот вопрос остается навсегда неразрешимым. Здесь мы стоим перед последней границей постижимого. Обычное объяснение, что Бог даровал человеку свободу, а человек плохо ей воспользовался, употребив ее во зло, – ничего не объясняет, ибо при этом остается необъяснимым, почему всемогущий и всеблагий Бог не мог даровать человеку *такую* свободу, которой нельзя было бы злоупотребить – свободу святости, возможность которой опытно удостоверена жизнью святых.

В гениальной книге Иова открыто обличена религиозная несостоятельность, гордыня и потому кощунственность всех попыток рациональной и морализирующей теодицеи. Мир и человек фактически не таковы, каково их истинное, исконное существо, и ответственность за это не может падать на Бога, которого мы опытно воспринимаем как абсолютное Благо и абсолютный творческий Разум. Этими двумя отрицательными аксиомами или опытными данными исчерпывается все то, что мы можем знать о происхождении зла и бедствий, и догмат о грехопадении есть по существу не что иное, как просто единство, совместное признание этих двух истин. Из этого хотя и рационально непонятного, но опытно данного положения вещей с очевидностью вытекает существо христианской духовной установки. Ее можно выразить так: *осуществление* природы и назначение человека и мира возможно только через их *преодоление*. Ибо осуществление означает при этом положении дела *освобождение* истинного существа человеческой души и – общее говоря – мирового бытия через *преодоление* их искаженной, испорченной, «падшей» эмпирической природы.

Это значит: достижение «сокровища на небесах» – того блага, которое дарует полное и совершенное удовлетворение запросам человеческой души, соответствующим ее исконно-первозданному существу – осуществимо лишь на пути борьбы с «плотской», «мирской» природой человека и ее преодоления – на пути *аскетизма*. Идти по пути к

блаженству и спасению, указанному Христом, можно, только взяв на себя «иго» Христово, возложив на себя его «бремя», однако иго это благо, и бремя легко – ибо оно искупается достигаемым при этом блаженством, и люди при этом находят "покой" своим душам. То же выражено в словах: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам: да не смущается сердце ваше, и да не устрашается» (Ев. Иоанн, 14, 27). Высший мир, который дарует Христос, непосредственно способен смущать и устрашать человеческое сердце; ибо он есть не что иное, чем мир в пределах и формах эмпирического мира – в его составе он есть тяжкий труд и борьба или, как говорится в другом месте, «не мир, но меч». Так благо достигается через возложение ига, свобода – через несение бремени, мир – через готовность идти на устрашающее состояние войны, «меча».

Отсюда уясняется основоположная истина христианского сознания, путь к совершенству – не только к *нравственному* совершенству (которое само совсем не есть высшая, абсолютная цель, а только момент, входящий в состав конечной цели жизни), но и к совершенству как таковому, т. е. к блаженству, к просветлению, к полному удовлетворению нашего томления, к достижению нашего истинного назначения, этот путь есть *путь страдания*. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах». Только банальное, популярное понимание может толковать эти слова так, что за страдание и лишение земной жизни человек получит, как бы по судебному решению Бога, возмещение с лихвой своих «убытков» в загробном мире, в посмертном существовании.

Речь идет здесь не о судебном решении (о несовместимости юридического толкования христианской правды с самим ее существом уже приходилось говорить и придется еще подробнее говорить ниже) и не о «загробном» блаженстве или, по крайней мере, не о нем одном. Страдание есть в силу имманентной онтологической необходимости единственный путь к блаженству и совершенству. Как говорит Мейстер Эккарт: «Быстрейший конь, который доведет нас до совершенства, есть страдание». Это есть истина как бы медицинского порядка, человек есть существо больное – обреченное на страдание и гибель, поскольку он остается в своем фактическом состоянии, чтобы освободиться от болезни и обрести радость выздоровления и полноты сил, он должен принять горькое лекарство или подвергнуться болезненной операции. Человек в своем природном, фактическом состоянии задыхается, страдает от сужения дыхательных путей, через которые к нему притекает необходимый ему

живительный воздух, и страдание есть нечто вроде обжигающего, раскаленного зонда, прочищающего дыхательные пути и впервые – *если он проник достаточно глубоко!* – дающего человеку возможность вздохнуть полной грудью, получить свободное общение с той глубиной, в которой свежий воздух входит в его кровь, – и, значит, впервые обрести настоящую радость и полноту жизни.

Путь этот труден: «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. ап., 14, 22), и, конечно, кто «не имеет в себе корня и непостоянен», «когда настанет скорбь», «тотчас соблазняется» (Матф., 13, 21) – подобно трусливому больному, который готов скорее продолжать страдать от своей болезни и даже умереть от нее, чем набраться мужества для временных страданий лечения. Это не меняет того, что истинный путь человеческой жизни есть путь, символизируемый родами женщины: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее, но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости» (Иоан., 16, 21).

Яснее всего это понял величайший христианский гений Франциск Ассизский в своем прославлении нищеты, как «Прекрасной Дамы» и «невесты», любовь к которой дарует человеку неопишное блаженство; ибо нищета со всеми лишениями и скорбями, с которыми она связана, несет человеку освобождение от уз и тягот мира, ту высшую свободу, легкость и независимость духа, которая одна есть истинное, неземное блаженство. Поэтому: «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царствие Божие». Ибо богатство есть цепь, порабощающая человеческую душу и соблазном легких, скоропреходящих и суетных радостей приковывающая его к земному бытию с его неизбежными волнениями, заботами и скорбями, т. е. с увековечением его несовершенного, горького, смутного состояния. И, напротив, отказ от собирания сокровищ на земле есть единственное условие обладания тем «сокровищем на небесах», о безопасности которого нет надобности беспокоиться, потому что оно недостижимо ни для моли и ржи, ни для воров. (Но об этом мы уже говорили выше.)

Что аскетизм, путь лишений и страданий, ведет к освобождению и истинному блаженству – это не есть учение, впервые возведенное христианством; эта истина была известна человеческой мысли задолго до него; она была открыта уже греческой нравственной мудростью в лице циников и стоиков; в еще более резкой форме ее проповедовала индусская религиозная мудрость. Но при этом остается существенное различие между этими двумя формами внехристианского аскетизма, с одной стороны, и христианским аскетизмом – с другой. Можно сказать, что

греческая и индусская формы аскетизма суть две крайние его формы, в промежутке между которыми находится аскетизм христианский (в исторических своих проявлениях он, впрочем, часто склонялся к этим двум иным формам – что было, однако, уже искажением его истинного существа).

Пафос античного аскетизма есть эгоистическое утверждение личной независимости человека, основанное на равнодушии к миру, пафос индусского аскетизма есть достижение блаженства через самоуничтожение, потушение, растворение индивидуальной человеческой души – пафос блаженства небытия или состояния к нему близкого, нирваны. Обе эти крайние формы аскетизма вместе с тем сходны между собой в том, что существо блаженства или конечную цель человеческой жизни они усматривают в покое *равнодушия*, в простом отрицательном моменте избавления от мира или бегства из него. Напротив, христианский аскетизм не считает высшей целью жизни ни эгоистическое, отрешенное от общей судьбы мира и других людей самоутверждение замкнутой в себе и в *этой* форме свободной человеческой души, ни ее растворение, потухание, уничтожение.

Истинная цель человеческой жизни, к которой хочет вести людей христианство, есть самоосуществление, расцвет человеческой души через такое ее самоограничение и самопреодоление, которое основано на всеобъемлющей любви к людям и ко всему бытию, на преодолении эгоистической самоутвержденности солидарным единством всех, соучастием в общей судьбе всего мира. Можно сказать, что если общая цель всякого аскетизма есть «спасение души», преодоление, через самоотречение и страдание, ее несовершенства, то только в христианстве «спасение души» таково, что есть одновременно и «спасение мира» и немислимо вне последнего; напротив, ни в античном, ни в индусском аскетизме путь спасения не идет через спасение мира; античный аскетизм есть просто равнодушие к судьбе мира, основанное на признании неизменной и неустранимой обреченности мира на страдания, индусский аскетизм основан на убеждении, что единственное возможное спасение мира есть его самоуничтожение и что это самоуничтожение осуществимо только через самоуничтожение, саморастворение поодиночке каждой человеческой души, познавшей тщету и суетность мира.

И античный, и индусский (или, вообще, восточный) аскетизм имеют каждый свое неотразимое очарование, пленяют душу той очевидной правдой, которая содержится в каждом из них. В античном аскетизме пленяет его пафос аристократической свободы души, стремление

освободиться от унижительного рабства перед слепым, жестоким роком, правящим мировой жизнью, достигнуть гордой автаркии – состояния единственно достойного богоподобия и богосродства человеческой души. В индусской религиозности пленяет острота и живость сознания «иногo», глубинного, сверхмирного бытия, в котором преодолена скорбная раздробленность «этого» мира, его роковая обреченность на безысходную, мучительную гражданскую войну всех против всех, пленяет легкость, с которой люди Индии и Востока встречают смерть, страдание, отказываются от благ этого мира. Но обе эти – в одном отношении сходные, в другом глубоко разнородные – установки остаются все же односторонними по сравнению с христианской правдой.

Христианская правда совмещает истину и античной, и индусской мудрости с другой, не менее существенной истиной – с истиной *любви к бытию*, как таковому, с радостным приятием и благословением всего конкретно-сущего как образа и воплощения абсолютно ценного, божественного бытия. Индусский аскетизм отвергает, как зло, весь мир вообще, античный аскетизм, ценя красоту мира, отвергает связь человека с миром, оба *замыкаются* от какой-то конкретной реальности, говорят ей «нет». Христианское сознание, напротив, радостно и любовно приемлет все сущее, говорит ему «да», отвергает только зло как искажение и умаление бытия. Для христианства истинное освобождение и блаженство человеческой души осуществимо только на пути ее солидарного соучастия в судьбе вселенского бытия, ее служения высшей и общей цели всего сущего. Эта цель есть *преображение* мира, достижение состояния, при котором «царство Божие» господствовало бы на земле, как оно есть «на небесах».

Что цель христианской активности есть преобразование мира, достижение им совершенства – это вытекает из того, что – в резкой противоположности индусской религиозной мудрости – мировое бытие есть, как только что указано, для христианского сознания не зло, а добро. «Мир» есть зло, которого мы должны избегать, только поскольку под миром мы разумеем именно искаженное, испорченное состояние бытия, итог его падения. Поскольку же он есть просто воплощение бытия, он, в качестве творения Божия, есть благо. Христос нигде не учит, что плотские нужды человека сами по себе суть зло и что надо избегать их удовлетворения; Он только учит, что не следует обременять душу заботами об их удовлетворении, «ищите прежде всего Царства Божия, и все остальное приложится вам». Он не говорит, что пища, питье, одежда сами по себе суть нечто дурное, Он только говорит, что «душа больше

пищи» и что Отец Наш небесный знает, что мы имеем нужду во всем этом, и Сам озаботится ее удовлетворением, ссылаясь на пример «полевых лилий», которых *Бог сам* одевает так, как не одевался и Соломон во всей славе его, Христос не только учит нас не обременять души земными заботами, но одновременно признает, что прекрасное одеяние, будучи даром Божиим, само по себе есть благо – подобно всему земному бытию, как творению Божию. Он даже дает обетование, что всякий, кто оставит все земное ради Него, получит не только «вечную жизнь в веке грядущем», но «и ныне, во время сие», «в сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель».

Христианский аскетизм есть, таким образом, не цель, а лишь средство, цель есть, напротив, полнота жизни – всяческой жизни – небесной, но и земной. Аскетизм здесь есть не презрение к миру, не отвержение мира, как зла, а истинный путь к приятию подлинного, благого существа вселенского бытия через освобождение души от рабства перед условиями мирового бытия, порожденными его искажением и падением. Именно в силу этого задача христианской жизни двойственна: она есть, с одной стороны, самоотречение, самоочищение через страдание, преодоление «мира» как низшего, искаженного состояния бытия, и в этом смысле уход из мира, и, с другой стороны, усмотрение высшего, абсолютно ценного существа и назначения мировой жизни, любовное служение совершенствованию мира, нуждам ближних, *В бескорыстной, самоотверженной любви* осуществляется сочетание отречения от мира и служения миру – сочетание столь интимно-тесное, что оба мотива взаимно обуславливают и осмысляют друг друга, так что уже нельзя определить, что здесь основание и что – следствие.

Уход из мира, самоотречение, стремление возвыситься до сверхмирной установки – все это мыслимо только как достижение той глубины или высоты бытия, на которой кончается всякая замкнутость души в себе самой, всякая ее забота об ее собственном, одиночном благе, и душа осуществляет себя только в солидарности со всеми другими людьми, только в любовном служении им. И, напротив, установка преодоления личного эгоизма, установка самоотверженного любовного служения людям и спасения мира немислима иначе, как через преодоление человеком земной, мирской его природы, через подъем души к Богу и ее укоренение в Боге. Конечно, заповедь «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» есть «первая и наибольшая заповедь», заповедь «Возлюби ближнего твоего как самого себя» есть по сравнению с первой лишь «вторая, подобная ей»

(Матф., 22, 37–39, Мк., 12, 30–31, Лк., 10, 27).

Эта иерархия заповедей означает лишь, что любовь к людям как природное расположение или сочувствие, не имеющее религиозного корня и смысла, есть нечто шаткое и слепое, т. е. что истинное основание любви к ближнему заключается, как мы уже видели, в благоговейном отношении к божественному началу личности – другими словами, в «любви к Богу». Но так как сам Бог «есть любовь», то истинно иметь и любить Бога и *значит* иметь любовь, т. е. любить людей, соблюдение первой заповеди подлинно удостоверяется соблюдением второй. Сердце, покинувшее мир, чтобы жить в Боге и гореть Богом, *тем самым* горит любовью ко всем людям; и, наоборот, сердце, горящее *истинной* любовью (а не только шатким, пристрастным, субъективным расположением), *тем самым* горит Богом и живет в Боге. Обе заповеди суть лишь два нераздельно связанных между собою разных момента единой заповеди – того наставления «*быть совершенным, как совершенен Отец небесный*», которое указывает всеопределяющую цель христианской жизни.

Итак, преодоление мира как искаженного, умаленного, больного состояния бытия и любовь к миру в его конкретной, живой первооснове, в которой он есть образ и воплощение божественного бытия и божественной ценности, суть две соотносительные и неразрывно связанные стороны одного и того же религиозного устремления. Соотношение между ними может быть выражено еще и так: *В отношении себя самого* человек не должен думать ни о чем земном, не должен заботиться о том, «что есть, и что пить, и во что одеваться»; он должен думать *только* о «сокровище на небесах», искать «царства Божия», т. е. стремиться покинуть низший, фактический уровень своего бытия и утвердиться в своей небесной родине, которая одна только соответствует истинному его существу и способна дать «покой его душе». Но *в отношении других* человек, наряду с заботой о помощи им в таком же духовном их возвышении и выздоровлении, должен, памятуя об абсолютной ценности своих ближних, осуществлять любовь к ним и в облегчении их телесных нужд, в заботе о тех земных условиях их жизни, которые необходимы для самого их бытия; именно поэтому он должен «накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, принять странника, посетить больного и заключенного».

Охраняя само несовершенное мирское бытие ближнего, он тем самым обнаруживает истинную любовь, т. е. благоговейное отношение к божественной первосущности их как личностей. Этим он удостоверяет свое бытие в Боге, так как является проводником совершенства и любви Отца небесного, который заботится и о земных нуждах людей. Это

различное отношение к себе самому и к другим определено тем, что каждый из нас прикован к низшему, земному, искаженному бытию только через посредство своих собственных, личных плотских страстей и вожделений, своих собственных земных нужд и потому *только их* и должен стремиться преодолевать; на вершине святости – там, где эта прикованность уже устранена, кончается и это различие, и св. Франциск Ассизский мог обнаруживать *сострадание даже* к своему собственному телу, как к «брату-ослу», с которым он ведет общую жизнь и которого он не хочет слишком истязать и насиловать.

Так именно из глубины сверхмирной установки, укорененности души в Боге, излучается действенная любовь к ближнему, благословение всего сущего, самоотверженное служение ему. И обратно: вне этой широты и открытости души, ее любовной устремленности служить всему конкретному, воплощенному бытию, как оно дано в его земном облике, связанным с земными нуждами, нет подлинной открытости души навстречу Богу, нет подлинной любви к Богу. Эти два внешне разных направления человеческой духовной энергии – как бы часто они ни расходились в несовершенном, всегда одностороннем эмпирическом человеческом существе – сами по себе и в своей основе совпадают, суть одно и то же направление.

Преодоление узости, распространение *вширь*, достижимо лишь через *углубление*, устремленность *вглубь*. Только видимым образом, для поверхностного, близорукого взора движение *вглубь* есть сужение, уход от широты внешнего бытия; на самом деле охватить эту широту можно, только достигнув глубины; и обратно: нет подлинного достижения глубины, где нет открытости души для любовного приятия всей широты вселенского бытия. Единый акт религиозного раскрытия души, преодоление замкнутости, узости, сосредоточенности на самой себе *есть одновременно и нераздельно ее раскрытие и вглубь и вширь*: ибо душа в ее последней глубине не замкнута, *а настезь открыта*, и потому – *чем глубже, тем шире*.

Отсюда открывается то, что есть самый центр евангельского нравственного учения: заповедь Нагорной проповеди любить врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим, давать просящему, не противиться злему, отдавать рубашку тому, кто отнимает верхнюю одежду, подставлять ударившему в правую щеку и другую щеку. Эта столь трогательная и столь парадоксальная заповедь – самое прекрасное и самое странное и трудно приемлемое из всего, что когда-либо достигло человеческого сознания, не только постоянно фактически

нарушалось христианским миром по его человеческой слабости, по неверию и жестокосердию, но по большей части оставалось неувоенной в ее подлинном смысле.

Конечно, нет ни надобности, ни возможности «объяснить» эту заповедь или эту духовную установку в той форме, чтобы логически обосновывать ее, вывести ее, как следствие, из чего-либо иного, более первичного. Истина ее – при всей ее парадоксальности, при всем ее несоответствии обычной мирской мудрости, основанной на внешнем, земном опыте, – раз высказанная, удостоверяет сама себя, самоочевидно воспринимается человеческим сердцем. Но можно и должно разъяснить подлинный смысл или содержание этой заповеди. Непротивление злу, смиренная готовность безответно терпеть в отношении себя самого несправедливость и оскорбления и отдавать еще больше, чем от тебя требуют, – это, прежде всего, не есть выражение какой-либо духовной пассивности и тем менее – нравственной робости или дряблости.

Человек, молча переносящий несправедливость и оскорбления просто по трусости, конечно, еще более далек от евангельского совершенства, чем тот, кто бурно против них протестует и воздает злом за зло. Это есть, напротив, выражение высшей, самой напряженной духовной активности. Далее: эта заповедь требует от нас парадоксальным образом *еще больше*, чем заповедь любить ближнего, *как самого себя*: она учит нас любить ближнего – в отношении земных интересов и страстей – *еще больше*, чем самого себя, сознательно идти на *несправедливое* распределение благ – именно в пользу другого и в ущерб самому себе. Это требование можно понять только в связи с указанным выше сочетанием самопреодоления с любовью. В своем *внутреннем самосознании* человек имеет опыт, что всякое земное умаление есть духовное обогащение, что «давать блаженнее, чем брать»; напротив, в своем отношении к людям человек должен руководиться прежде всего сознанием благотворной силы *любви* как божественного, объединяющего, примиряющего и тем исцеляющего начала, и зловредности всякого столкновения личных интересов и страстей, увековечивающих и укрепляющих зло, разъединенности и взаимной враждебности.

Так как преодоление земной, корыстной, испорченной природы человека возможно только как *внутреннее самопреодоление*, то оно, как мы знаем, возможно только в отношении себя самого; другому же мы можем помочь идти этим путем только одним способом – дать ему ощутить любовь, как божественную исцеляющую силу. И вместе с тем излучение вовне этой силы любви есть просто произвольное,

естественное обнаружение нашей укорененности в Боге, присутствия Бога любви в нашей душе. Так оба указанных выше взаимосвязанных нравственных мотива – самопреодоление и любовь – войдя в некое химическое соединение между собой, порождают нечто новое, еще высшее – *самоотверженную любовь*.

Путь самоотверженной любви оказывается, таким образом – если можно выразиться здесь трезво-рассудочно – единственным правильным и плодотворным путем борьбы со злом и победы над злом. Так как зло есть обособление, разъединенность, враждебность, то его можно подлинно преодолеть только противоположностью – любовью, как огонь можно потушить только водою, и тьму рассеять – только светом; и сильнейшая и чистейшая любовь есть любовь самоотверженная. Иного способа сущностного, реального преодоления и уничтожения зла вообще не существует.

Это учение, несмотря на всю его очевидность, все же возбуждает естественные недоумения и возражения в человеческой душе. Его упрекают прежде всего в том, что оно предъявляет человеку требование, явно превышающее его ограниченные нравственные силы; как обычно говорится в таких случаях, «это хорошо в теории, но неосуществимо на практике». Такой упрек – и такое легкое оправдание непослушания божественному наставлению – не трудно отвести двумя простыми указаниями. С одной стороны, это наставление, подобно всем евангельским заповедям, только открывает нам идеал совершенства и тем указывает истинный нравственный путь, предоставляя каждому идти по этому пути так далеко, как он может; и, с другой стороны, слабость человека, как такового, всегда может быть дополнена помогающей ему бесконечной и всепревозмогающей благодатной силой Бога, поскольку человек ею проникается. И если нам известно, увы, достаточное количество образцов человеческой нравственной слабости, то нам известны и случаи совершенно безмерной нравственной силы, когда человек, чувствуя себя руководимым высшею, безапелляционно-принудительной для сердца инстанцией, совершает величайшие подвиги, сознавая, как это выразил однажды Лютер: «Иначе я не могу».

Но евангельское учение о борьбе со злом любовью встречает еще иное, менее корыстное и на первый взгляд более серьезное возражение. Указывают на то, что фактически любовь во многих случаях бессильна одолеть зло и что отказ от других, более массивных и земных средств борьбы со злом, именно от противодействия ему просто силой, т. е. злом же, но при этих обстоятельствах благотворным, равнозначен некой

нравственной пассивности, робкой капитуляции перед фактом зла – что, очевидно, совершенно недопустимо – по крайней мере там, где злая воля вредна и причиняет страдания не нам самим, а нашим ближним. Но это возражение, сколько бы правды оно ни содержало, основано на простом – хотя и не всегда легко сознаваемом – недоразумении: оно бьет мимо цели, не понимая истинного смысла заповеди «не противься злу».

Оно справедливо только в отношении того, столь ярко выраженного Львом Толстым, *ложного* понимания этой заповеди, по которому, следуя не ее духу, а ее букве, мы должны разуместь под ней безусловное запрещение всяких насильственных *действий* или вообще действий земного порядка в борьбе со злом, и даже перед лицом готовящегося или совершающегося на наших глазах убийства или истязаний человека должны ограничиться только любовным увещанием злодея, даже если оно остается бесплодным. Заповедь Христа, очевидно, не может стоять в столь вопиющем противоречии с тем, что нам явственно говорит наша совесть. Как бы часто люди ни злоупотребляли силой в борьбе со злом, и сколь бы морально вредно ни было такое злоупотребление, остается просто очевидным, что – поскольку мы не в силах одним любовным увещанием остановить убийцу или насильника – мы не только вправе, но и *обязаны* противодействовать ему силой, остановить его преступную руку, обезвредить его, связав и заперев его – в крайнем случае, если для обороны жертвы не остается никакой иной возможности, даже убив его. Грех убийства в этом случае, оставаясь грехом, будет все же меньше греха пассивности во имя нашей чистоты перед лицом совершающегося зла; ибо в таком вынужденном убийстве будет *больше любви* не только к жертве готовящегося преступления, но даже и к самому преступнику, чем в отказе от успешной борьбы со злом.

Но как совместить такое, диктуемое простой человеческой совестью, решение с недвусмысленным евангельским наставлением «не противься злу» и притом с разъясненным выше его смыслом, именно, что единственная сила, побеждающая зло, есть только любовь и ничто иное? Недоумение легко разрешается по существу, хотя в порядке психологическом его иногда нелегко найти и усвоить. Прежде всего: то, что от нас требуется *при всех условиях*, это *любить* ближнего и *никогда* не отвечать на зло злом, *существо ко торого есть именно ненависть*. Эта заповедь по существу абсолютно ненарушима, как бы часто люди по своему несовершенству ее ни нарушали. Любить и жалеть человека – в том числе и преступника – можно и должно даже в том крайнем случае, когда вынужден бываешь преградить совершение зла таким грехом, как

убийство преступника.

Дело в том, что евангельская мораль – я уже говорил об этом – не есть закон, повелевающий или запрещающий определенные *действия*, а есть указание верного пути к совершенствованию *внутреннего строя души* (и отношений между людьми). Так она наставляет нас всегда любить ближних и изгонять всякую корысть и ненависть из отношения к людям; но она отнюдь не запрещает нам – в форме отвлеченного правила действия – *в случаях, когда это диктуется именно любовью*, физически противодействовать злой воле даже самыми суровыми мерами. Правда, человеку психологически трудно совершать такие насильственные действия, не поддаваясь при этом внутренней силе злобы и ненависти; *трудно, но не невозможно*. Ибо по существу дела здесь нет никакого непримиримого противоречия – по той простой причине, что две разнородные обязанности относятся к *совершенно разным объектам*: основная заповедь любви есть требование определенного *умонастроения и отношения к людям*, требование же морально необходимого насильственного вмешательства для ограждения жизни от зла есть требование определенных *внешних действий*. Но еще раз: как все же с тем смыслом евангельского наставления, что зло нельзя победить насилием и какими-либо вообще земными средствами?

Здесь надлежит отчетливо различать две вещи: подлинное преодоление зла в смысле *сущностного его уничтожения*, и простое *ограждение жизни от разрушительного действия зла*. Местопребывание зла, как и добра, есть только незримая глубина человеческой души, недостижимая ни для каких внешних насильственных действий и достижимая только для *духовных сил любви – или ненависти*. Никакими внешними действиями, никаким принуждением – вплоть до уничтожения через убийство самого преступника – нельзя сущностно уничтожить, развеять зло, потушить пожар злых страстей. Но наряду с этой обязанностью сущностно уничтожать или ослаблять зло любовью мы имеем еще иную обязанность, также диктуемую любовью: спасти людей от действия существующего зла путем простого ограждения мира, путем возможного изолирования зла, преграждения ему путей для его разрушительного действия.

Евангельский завет «не противься злу» означает наставление не отвечать злом на зло, не *мстить*, а, напротив, отвечать на зло добром – любовью. Он означает одновременно, как уже указано, наставление не огорчаться, а, напротив, радоваться всякому, наносимому нам самим, земному ущербу, так как он имеет даже благотворное действие для нашей

внутренней духовной жизни, помогая нам подыматься и обретать «сокровище на небесах». Но этот евангельский завет не может означать равнодушия к страданиям других, причиняемым злом, отказа от земных активных мер противодействия злу. Напротив, всюду, где мы не можем облегчить нужды наших ближних одним лишь излучением благодатных сил, именно *любовь* диктует нам обязанность помочь им всеми земными средствами – так же, как, несмотря на сущность заботы о земных благах, мы обязаны накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого. Христианская любовь должна – именно в силу разъясненной выше двойственности нашей человеческой природы – осуществляться *одновременно* двумя путями: непосредственным излучением благодатных сил любви, поскольку мы им причастны, и исполнением *долга любви* через земные – и потому иногда обремененные грехом – действия, направленные на облегчение участи наших ближних.

7. ПУТЬ КРЕСТА

Теперь мы, наконец, подготовлены к адекватному восприятию того, что может быть признано основой и как бы стержнем христианской веры и что нашло себе полное выражение не в одном только «учении» Христа, но в Его жизни, в конкретном облике Его личности. Это есть то, что можно назвать «путем креста» и что связано со смыслом искупительной жертвы Христовой.

Все три синоптических евангелия передают слова Христа: «Если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою обречь, тот потеряет ее: а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мтф., 16, 24–25, Марк, 8, 34–35, Лука, 9, 23–24). Как известно, греческое *psyche*, переводимое словом «душа», означает также жизнь; и смысл последнего стиха состоит в том, что человек, боязливо охраняющий свою жизнь, руководимый «инстинктом самосохранения», обречен на гибель, тогда как истинный, царственный путь спасения состоит в самопожертвовании, в готовности отдать свою жизнь ради Христа или – что то же – во имя любви. С этим совпадает указание высшей меры любви, в которой она становится, очевидно, причастным существу Христовой любви, и человек подлинно следует пути Христову: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн, 15, 13).

В этом состоит *путь креста*. Он есть нечто иное, чем указанный выше путь аскетизма, и образует как бы его завершение. Если выше мы усмотрели специфическое существо христианского аскетизма в единстве самоопределения и любви, то это есть только как бы приближение, шаг на пути к тому последнему осуществлению смысла человеческой жизни, в котором человек уподобляется Христу, – к акту *самопожертвования*, добровольной жертвенной смерти из любви к людям и миру. Путь христианской жизни есть, в конечном итоге и последнем завершении, не простое следование отвлеченно-общим заветам и заповедям Христа; с полной отчетливостью он открывается нам как путь следования за Христом, подражания Христу. Основная, всеобъемлющая заповедь: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» – имеет свое иное выражение в завете уподобления Христу, стремления к совершенству Христову.

Это совершенство нашло, как указано, свое последнее высшее выражение в добровольной, жертвенной смерти Христа за мир. Но, прежде

чем пытаться уяснить подлинный смысл этого акта, попытаемся в меру возможности уловить основную, определяющую черту общего облика Христа. Указание на нее дано, как мне кажется, в словах: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня; ибо я *кроток и смирен сердцем*» (Мтф., 11, 29).

Кротость, как основная черта облика Христова, выражена в Новом завете неоднократно – в цитатах из пророка Исайи, предрекавшего облик и образ жизни избранника Божия: отрок Божий, которого Бог избрал, возлюбленный Божий, на которого Он положил Свой Дух, «не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улице голоса Его. Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис, 42, Мтф., 12, 19–20). «Как овца, веден был Он на заклание; и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих. В унижении Его суд Его совершился» (Ис, 53, Деян. ап., 8, 32–33).

Как известно, в состав заповедей блаженства также входит восхваление кротости. В числе парадоксальных и умиляющих в своей парадоксальности обетовании блаженства всем умаленным, страждущим, отрекшимся от земных благ и личного самоутверждения – обетование «блаженны кроткие, ибо они наследуют землю», имеет, как мне кажется, какую-то совершенно особую выразительность и как-то особенно поражает сердце. Качество, которое здесь имеется в виду, есть – как уже пришлось упоминать выше – конечно, нечто совсем иное, чем простая уступчивость по душевной слабости, по неспособности упорствовать и бороться там, где это нужно. Кротость есть нравственное состояние души, в котором любовное отношение к другим и отказ от самоутверждения образуют совместно неразделимое единство.

Кротость есть надмирность – или, употребляя выражение Мейстера Эккарта, «отрешенность» (*Abgeschiedenheit*) от мира, – вместе с тем любовно обращенная на мир, сочетание радости обладания «сокровищем на небесах», избавляющим от искания земных благ, с благословением, приятием всего земного бытия, с спокойно-радостным движением ему навстречу. Кротость есть готовность терпеливо и даже спокойно переносить страдания и лишения, сочетание страдальческого пути с радостью, даруемой любовью. Это есть прямая противоположность той специфической земной установке души, при которой самоутверждение сочетается с борьбой против врагов и соперников, с отстаиванием против них своих притязаний и интересов. И если вся мудрость житейского, земного опыта говорит, что жизненный успех обеспечен только сильным, борющимся, самоутверждающимся, то здесь бросается вызов всей этой

земной мудрости; дается обетование, что именно кроткие «наследуют землю».

Нельзя вообразить себе ничего более парадоксального. Кротким обещается не только небесное блаженство, но и *наследование земли*. Не гордые, беззастенчивые, хищные и жестокие завоеватели, не сильные и герои, не победители на войне или в жизненной борьбе, не ловкие и хитрые «дети века сего» в конечном итоге будут истинными хозяевами земли, а именно *кроткие* – те, которые не борются за свои притязания, а без борьбы, любовно все уступают другим, кто уже исполнены тихой радостью обладания «сокровищем на небесах» и ни в чем ином не нуждаются, ничего земного не добиваются. Конечно, это *невероятно* с точки зрения всей земной мудрости; но правда христианства, будучи подлинной правдой, по самому своему существу парадоксальна, невероятно. И вместе с тем это невероятное упование не только неопишимо сладостно, утешительно; в человеческом сердце есть такая глубина, в которой оно с очевидностью усматривает эту возвышенную ему неслышанную и невозможную правду, именно как последнюю, подлинную, безусловную правду, перед лицом которой все земные истины испаряются, как дым.

Эта правда говорит нам, что *добро*, самоотречение, бескорыстная и самоотверженная любовь в конечном итоге – в каком-то пределе или в какой-то последней глубине бытия – есть, вопреки всему нашему земному опыту, *всемогущая и всепобеждающая сила*. И так как добро совпадает с Богом, то эта правда означает именно исповедание веры во *всемогущество Божие*. Присущая монотеизму и образующая самое его существо идея всемогущества Божия, отвлеченно понимаемая, наталкивается на неодолимые сомнения. Взятая рационально и в абсолютной форме, она, в сущности, просто несовместима с фактом существования зла. Даже поскольку религиозное сознание естественно включает в себя доверие к Богу – веру, что непонятными нам и тяжкими для нас путями Бог ведет нас и весь мир уверенной рукой к *Своей* жизни, что во всей мировой трагедии все же неукоснительно осуществляется – и тем самым обнаруживает свою всепобеждающую силу – благой промысл Божий, – это есть вера в Бога как *верховного руководителя* мирового бытия, который, однако, при выборе своих путей, очевидно, считается с несовершенством тех сил и реальностей, которыми он руководит.

Бог мыслится при этом благим и мудрым существом, умеющим обращать даже зло в средство добра, чем-то наподобие инженера, умеющего использовать ко благу человека даже разрушительные силы

природы, или врача, употребляющего яды и горькие лекарства как средства исцеления, или мудрого политика, государственного деятеля, умело укрощающего враждебные силы и заставляющего их служить благу страны. Всемогущество в этом смысле есть, очевидно, совсем не абсолютное всемогущество, которое вообще не ведало бы противодействия себе, а лишь конечная победоносность в итоге упорной борьбы против враждебных сил и умелого их обуздания и направления. И надо открыто признать, что популярное в отвлеченном, рациональном богословии понятие абсолютного всемогущества Божия, подобного политическому всемогуществу абсолютного властителя, перед которым все остальное сразу и бессильно повергается во прах, – что это понятие есть идея ложная, не находящая себе подтверждения не только в жизненном опыте, но и в живом религиозном чувстве.

Это понятие позднейшего отвлеченного богословия отсутствует и в Ветхом завете, где «Господь Саваоф» есть Бог брани – Бог, гневно и скорбно борющийся с враждебными ему силами зла. Абсолютно всемогущий Бог есть, очевидно, ложный «бог философов». Но вера даже в относительное всемогущество Божие, как оно выражается в уповании на его конечную победоносность, в уверенности, что мировая трагедия имеет все же разумный и благой смысл, – в чем эта вера имеет свое основание? Ведь всякая вера, как мы знаем, в конечном счете опирается на опытную достоверность. Эту опытную достоверность дает нам впервые христианское откровение и притом в форме, дарующей еще гораздо более сладостное и существенное утешение, чем вера в промысл Божий. В наставлении, что кроткие «наследуют землю», находит свое выражение опытная истина, что бескорыстная самоотверженная любовь обладает для человеческих сердец *неудержимой и непреодолимой притягательной силой* и потому есть сама в конечном итоге сила, преодолевающая и победоносная. Но эта любовь есть *само существо Бога, и именно поэтому и в этом смысле* всеблагодетель Бог – Бог любви – всемогущ.

Вопреки всем горестным разочарованиям, которые несет нам и наша личная жизнь, и опыт мировой жизни, мы владеем сладостным, утешительным знанием конечного, сущностного бессилия зла и всемогущества любви. Это всемогущество любви узнается непосредственно во внутреннем опыте превосходящей все иные душевные силы и потому всепреодолевающей сладости самоотверженной любви и любовного самоотречения. Этот внутренний опыт своей силой и убедительностью преодолевает все, чему нас учит внешний, земной опыт, обезвреживает и уничтожает его горькие, ядовитые плоды. Так как

последняя цель человеческой жизни и ее самого глубокого стремления, выражающего само ее существо, есть блаженство и так как опыт нас учит, что высшее блаженство дает только самозабвенная и самоотверженная любовь, то этим дано опытное удостоверение, что победа, «наследование земли» назначено «кротким» – носителям любви. Не случайно, а по самому существу дела заповеди Нагорной проповеди суть обетования *блаженства*. Что кроткие, носители сверхмирной божественной любви, обладают незримым всемогуществом, что им обетова-но конечное торжество – «наследование земли» – это есть одна сторона дела.

В учении Евангелия ее зримое воплощение есть воскресение Христово, победа безгласного, кроткого агнца над силой зла и смерти. Но это торжество мыслится лишь как последний итог крестной смерти. И в этом – другая, соотносительная сторона истины. Путь самоотверженной любви есть путь *жертвенности*, добровольного принесения себя в жертву. Здесь мы наталкиваемся на самое непонятное и загадочное в христианском сознании – на идею *искупительной жертвы*. Почему спасение мира должно было совершиться и как оно может совершиться – через страдания и крестную смерть Богочеловека, Сына Божия? Для чего Богу вообще нужен этот страшный путь? Или, обобщая вопрос, – почему Богу вообще нужна жертва, почему именно лучшие, самоотверженные, исполненные любви люди должны страдать и гибнуть, и отчего и как именно на этом пути совершается спасение мира? Если Бог по собственной воле требует этого пути, то Он, по-видимому, не только не всемогущ, но и не всеблаг. Представление о Боге как Боге любви кажется несовместимым с идеей искупительной жертвы.

Современное религиозное сознание соблазняется идеей искупительной жертвы. Оно склонно видеть в ней не что иное, как удержавшийся в христианской вере остаток первобытных, диких религиозных представлений, мысливших Бога беспощадным тираном, которого можно умиловать только страшными средствами человеческих жертвоприношений. И надо сказать, что обычные господствующие «теории искупления» много содействуют этому отвержению самой идеи искупительной жертвы. Объясняют ли искупление необходимостью умиловления гнева Божия, или Его примирением с грешным миром, или требованием справедливости, в силу которого за виной должна неукоснительно следовать кара, или как-либо еще в этом роде, – во всех таких теориях, основанных на юридических понятиях, идея Бога как грозного властителя или как неумолимого блюстителя абстрактной справедливости (даже поскольку справедливость

ведет к бесчеловечности) вытесняет идею Бога любви и прощения – единственное представление о Боге, которое приемлемо христианскому сознанию и образует само его существо. И тем более непонятна и возмущает человеческое сердце идея *заместительной жертвы* – мысль, что за вину греховных приносится в жертву невинный; это представляется граничащим с чудовищным убийством заложников за чужую вину.

С точки зрения «просвещенного» сознания, идея жертвы вообще есть наследие примитивной религиозности, которая мнит, что Бога можно умиловать и гнев Божий отвратить, т. е. что можно заслужить милость и расположение Бога так же, как заслуживают милость и расположение человека – принесением приятного ему дара, проща говоря – подкупом. И так как Бог мыслится, подобно человеку, нуждающимся в питании, то представляется необходимым приносить ему пищу; при этом мнят, что Бог насыщается, когда до него доходит дым и запах зарезанного под алтарем и сожженного животного. Чем более ценности для человека имеет такая жертва, отдаваемая Богу, тем она угоднее Богу, тем больше шансов заслужить Его милость и покровительство – чем, очевидно, объясняется обычай человеческих жертвоприношений. Так как жертва при этом вообще не означает *кары* за вину, а есть только *искупление* вины, т. е. средство избежать кары, и так как одновременно примитивная мысль лишена понятия личной ответственности виновника правонарушения, а исходит скорее из мысли о нечистоте или виновности целого племени, среди которого совершено негодное Богу дело, то для этого комплекса представлений вполне естественна идея заместительной жертвы, при которой милость Божия заслуживается принесением в жертву невинного существа.

Отсюда легко возникает убеждение, что христианское догматическое учение об искупительной жертве Христовой есть не что иное, как искажение возвышенного откровения о Боге любви привнесением в него грубого и жестокого первобытного суеверия, заимствованного из первоначального, раннего слоя ветхозаветных религиозных представлений. Известно, что уже более поздние части Ветхого завета – псалмы и наставления пророков – содержат недвусмысленный, категорический протест против этих первобытных представлений. «Жертву и приношения Ты не восхотел», – говорит псалмист (Па, 40, 6). «Ибо я милости хочу, а не жертвы», – говорит Бог у пророка Осии (6, 6). Пророчества Исаии начинаются гневным возгласом Бога: «К чему Мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесождениями овнов и туком откормленного скота!..» (Ис, 1,11) – и требованием заменить жертвы

покаянием, и вся литература пророков не устает повторять это наставление.

Если, однако, несмотря на это преодоление уже в Ветхом завете первобытных понятий, связанных с жертвоприношением (я оставляю здесь в стороне вопрос, не имело ли и первобытное жертвоприношение какой-либо другой, более глубокой идеи), не только апостолы восприняли страдание и крестную смерть Христа, как жертву для спасения мира и учили, что «Христос... возлюбил нас, и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф., 5, 2), но и сам Христос знал и открыл своим ученикам, что проливаемая им кровь есть «кровь Моя нового завета, за многих изливаемая, во оставление грехов» (Мтф., 26, 28), – то, очевидно, здесь мыслится иное, более осмысленное и возвышенное понятие жертвы. При уяснении этого понятия мы должны руководиться общим самоочевидным методическим правилом, столь часто нарушаемым теми, кто, гордясь своей просвещенностью, не видят в древних, непонятных им идеях ничего, кроме бессмысленного суеверия. В противоположность логически несостоятельной установке обычного «эволюционизма» надо помнить, что из низшего, как такового, никак не может вытекать высшее и что, следовательно, надо не высшую форму объяснить из низшей, а, напротив, низшее понимать как зачаточное и смутное состояние высшего. Если самое возвышенное из всего, что когда-либо открылось человеческому духу, – христианская правда – органически включает в себя идею жертвы, то из этого следует, что в исконно первобытной – неприемлемой для нас в ее исторической форме – идее жертвы должно заключаться зерно некой великой истины.

В понятие жертвы даже в самой примитивной его форме входит признак, что человек *отдает* Богу нечто ценное самому отдающему, что человек добровольно *лишает* себя чего-то, терпит *ущерб*, чтобы тем искупить свою вину или заслужить милость Божию. Этический смысл жертвы – в том, что Богу угоден не дар, а самый *акт дарения*, которым человек обнаруживает готовность перед лицом Божиим отказаться от своего достоинства, добровольно наложить на себя лишение, самоумаление. И этот акт лишения, самоумаления ставится в связь с виной, мыслится как средство оправдаться перед Богом, заслужить прощение вины; в этом состоит смысл *искупительной* жертвы. Как понять его?

Идея искупления прежде всего предполагает идею *вины*, и притом не в юридическом смысле, как объективного факта нарушения закона, за что нарушитель несет ответственность, а в смысле *моральном*, в котором вина дана в самосознании самого виновного и испытывается как нарушение

некой объективной ценности или святости – как зло, порожденное моей волей. Иное название для вины, как она испытывается моральным самосознанием самого виновника, есть *грех*. Идея греха есть неотъемлемый элемент религиозного сознания: с сознанием *святости* неразрывно связано сознание недопустимости действия – для более глубокого и тонкого нравственного восприятия недопустимости даже побуждения или даже желания, – идущего вразрез с святостью, содержащего нечто недолжное. Нарушение святости и есть грех. Если, как приходилось уже указывать, существо религиозного сознания искажается привнесением в него представлений юридического порядка – представлением об ответственности человека перед чуждой ему, властвующей извне над ним инстанцией, о каре, налагаемой на него по воле этой инстанции и против его собственной воли, – то, с другой стороны, в состав религиозного сознания необходимо входит идея *суда человека над самим собой*.

Понятие вины, суда и кары суть «юридическое» искажение религиозного сознания только, поскольку они мыслятся именно в связи с внешней ответственностью человека перед чуждой ему, властвующей над ним инстанцией; напротив, эти понятия оправданны и необходимы, поскольку они суть категории *имманентного морального самосознания*. Человек может быть прямо определен как *существо, судящее само себя*, привлекающее себя к ответственности, винящее и карающее само себя. В этом состоит сознание *греховности*, вне которого человек есть существо неменяемое, т. е. вообще не есть человек. То, что в новейшую историческую эпоху это сознание начинает ослабляться, что возникают теории, заменяющие идею греха объяснением морального зла из внешних условий (социального порядка, неправильного воспитания и пр.), – это есть один из самых грозных признаков духовного упадка и заблуждения человечества. По сравнению с этим даже самая примитивная форма сознания греховности – страх перед карой Божией за нарушение закона – есть признак духовного здоровья, наличия в человеке истинного человеческого начала.

Итак, подлинное сознание греховности состоит в том, что человек *судит сам себя, признает и испытывает себя греховным, ответственным за грехи*. Это сознание своей греховности обладает самоочевидностью опытной истины, его не могут устранить или облегчить никакие богословские или философские попытки открыть метафизический первоисточник зла или греха в чем-либо ином, кроме самой воли человека; не говоря уже о фактическом неизбежном бессилии таких объяснений,

нравственное сознание воспринимает их как *морально недопустимые* потуги снять с человека бремя ответственности за грех. Нет и не может быть никакого иного объяснения происхождения зла, кроме восприятия его зарождения в моей греховной воле.

Вместе с тем, когда человек там морально судит самого себя, он имеет сознание, что именно в этом имманентном самоосуждении совершается суд Божий, т. е. что осуждающий голос совести есть в человеке голос самого Бога. Только в такой имманентной форме оправданна – и необходима – *теономия*, подчиненность человека суду и закону Божию. *Теономия* осуществляется здесь изнутри, через человеческую *автономию* – через свободный, никем извне не вынуждаемый и *именно поэтому* неумолимо обязательный, «категорический», как говорил Кант, закон и приговор собственной совести.

Это самосознание греховности трагично, ибо, как таковое, оно совершенно безысходно. Грех, раз совершенный, неотменим и неисправим, как всякое прошлое вообще. Отойдя в прошлое, он вечно в нем пребывает, и никакие силы человека и мира не могут в этом ничего изменить, не могут стереть греха, очистить от него человека, избавить его от мук самоосуждения. Идея вечных адских мук – чудовищная и нелепая, поскольку они мыслятся как кара, наложенная на человеческую душу извне, по приговору беспощадного судьи и властителя мира, – становится понятной из сознания обреченности на неустранимые муки совести и, я думаю, в сущности, и возникла из этого сознания и его выражает. «Вечность» мук есть при этом не их бесконечная длительность во времени – кошмарное, по существу антирелигиозное представление, лишаящее вселенское бытие всякого смысла! – а их *качество*, именно их безысходность, неустранимость.

Нравственно-религиозное сознание испытывает при этом своеобразную, рационально-необъяснимую диалектику. С одной стороны, оно проникнуто мыслью, что даже сам Бог не может мне в этом помочь – либо потому, что осуждающий голос моей совести, который я не могу заставить умолкнуть, и есть осуждение Божие, либо же – поскольку я все же уповаю на прощение Божие – потому, что и это прощение не может мне помочь, если я осуждаю самого себя. И, однако, вопреки этому рационально-безвыходному положению, человек продолжает уповать на избавление и спасение в порядке некоего чуда, и религиозный опыт свидетельствует, что оно фактически возможно. Именно в этой связи возникает непонятная для разума, но совершенно очевидная для

нравственного сознания идея *искупления вины страданием*.

Человек сознает, что, совершив грех, он обязан за это пострадать, понести кару. Было бы поверхностно и совершенно ложно пытаться психологически объяснить это сознание как перенесение вовнутрь души, «интровертирование» юридической категории ответственности перед властью, т. е. привычки, что за правонарушением следует кара; моральное самоосуждение человека обладает здесь, как указано, первичной самоочевидностью, совесть нельзя объяснить, как продукт и «сублимацию» страха. Скорее наоборот: моральный суд есть основание и первоисточник юридического понятия суда. Прежде всего, сами муки сознаются как правомерная кара за грех и, тем самым, как кара *очистительная, искупающая*. «Жертва Богу – дух сокрушенный». И вместе с тем, человек испытывает сознание, что он должен потерпеть страдания, чтобы ими избавиться от мук совести. В лице этих страданий человек приносит себя самого в жертву Добру и Правде, перед которыми он повинен – т. е. Богу. *В этом и состоит истинный смысл искупительной жертвы*.

Понятие жертвы бессмысленно и безнравственно, поскольку в жертву приносится что-либо иное или кто-либо иной, *кроме меня самого*; но оно осмысленно и необходимо, поскольку мы, в сознании нашей вины, приносим в жертву себя самих, поскольку жертва есть *самопожертвование*. Смысл жертвы тесно связан со смыслом страдания вообще, о котором пришлось говорить в прошлой главе. Если страдание вообще есть, как мы знаем, мучительная операция, необходимая для нашего исцеления, для подъема души из ее смутного, поработченного, тягостного земного состояния к свободе и блаженству ее высшего существа, то *жертва есть страдание, искупающее вину, грех*. Человек сознает, что грех налагает на него обязанность страдать и что *если вообще возможно внутреннее преодоление греха, спасение от угрызений совести* – оно возможно только на этом пути добровольного страдания, самоумаления, принесения себя и своего достоинства в «жертву» Богу правды и добра. И религиозно-нравственный опыт учит, что на этом пути невозможное действительно становится возможным, что безысходные терзания совести при этом как бы растворяются в елее прощающей и примиряющей божественной любви, постепенно превращаются в тихую, примиренную скорбь и в радостное умиление. Это испытывается как подлинное чудо притока исцеляющих и спасающих благодатных сил.

Но так как в христианском сознании Бог, носитель Правды и Добра, есть любовь, то жертва Богу – жертва, привлекающая в душу целительные

силы Бога, – должна быть жертвой любви, любовного служения. Если в христианском сознании вообще, как мы видели, аскетизм и любовь срастаются или сливаются в нераздельное целое, то то же, притом в особой мере, имеет место при жертвенном искуплении вины. Не угрюмое, почти озлобленное наложение на себя бесцельного страдания есть здесь подлинно искупающая жертва, а только страдание из *жертвенной любви* и во имя любви. Тогда жертва из кары превращается в свободный дар; и именно в этом превращении, в духовной установке свободного дарения и самопожертвования, совершается таинственное дело искупления, духовного возрождения и исцеления человека.

Но здесь мы стоим перед новой трудностью. Если жертва есть самопожертвование во искупление вины, то как возможна *заместительная* жертва – жертва, которую приносит – или в которую себя приносит – невинный во искупление чужих грехов? Смысл жертвы при этом, очевидно, должен быть уже совершенно иным.

И тем не менее нетрудно уловить здесь связь с тем, что нам только что уяснилось. Прежде всего, существует не только индивидуальная, но и коллективная греховность и потому коллективная ответственность за грех. Как индивидуальная жизнь невозможна без сознания личной ответственности, так социальная, совместная человеческая жизнь немыслима без сознания коллективной ответственности. В некоторых случаях это ясно само собой и прямо бросается в глаза. Таковы, например, случаи коллективной преступности, например, когда разъяренная мятежная толпа ответственна, как целое, за злодеяния, ею учиненные, или нравственной ответственности целых классов и слоев народа или всего народа в целом за судьбу страны, например, когда общее равнодушие, беспечность или корыстность повинны в бедствиях, обрушившихся на страну. Всюду в таких случаях мы имеем дело с коллективной ответственностью, т. е. с коллективной греховностью, а следовательно, с необходимостью коллективного самосознания греховности.

Однако, при более углубленном нравственном сознании, *всякий* грех испытывается в конечном счете *как коллективный*: ибо повинен в грехе не только тот, кто его сам совершает, но и тот, кто его попускает, или тот, кто своими действиями и упущениями содействовал возникновению греховного умысла другого; а в силу всеединства, органической взаимосвязанности человеческих душ и жизней это распространяется в принципе на все явления греховных действий и греховной воли. Переноса это самосознание с отдельных греховных действий или помыслов на общую постоянную греховность человеческой природы, как таковой, мы

сознаем актуальность и правомерность понятия «первородного греха» и, значит, ответственности каждого человека и человечества, как целого, за «прирожденную» им греховность.

Рационалистический отвод, что человек ответствен только за свои собственные действия, а не за качества, «прирожденные» ему, т. е. воспринятые по наследству, – здесь бессилён. Повторяю: совершив зло, впад в грех, мы сознаем ответственными *себя самих*; ибо зная, что мы не *должны* были его совершить, мы *тем самым* знаем, что *могли* его не совершить, и никакие объяснения, отыскивающие причины наших греховных действий в чем-либо, не зависящем от нашей воли, не избавляют наше моральное самосознание от чувства ответственности, т. е. от сознания греховности. Даже горький религиозно-моральный дефетизм, как он выражен, например, в формуле Августина *non posse non peccare* (невозможно не грешить), не спасает от сознания, что совершенный грех есть именно *грех*, т. е. что мы в нем повинны. И религиозное сознание испытывает общие страдания человечества как общую имманентную кару, общую искупительную жертву за общую солидарную греховность.

Объективно в этой общей греховности повинны, за нее несут ответственность все люди вместе; и индивидуально каждый отдельный человек ответствен в меру своего личного актуального соучастия в этой греховности, т. е. в меру своей *личной* греховности. Но субъективно, т. е. в нравственном *самосознании* человека, острота чувства ответственности совсем не определяется мерой объективной личной греховности, а скорее обратно пропорциональна ей, ибо определяется степенью чуткости нравственного сознания, способности испытать чужую вину, как свою собственную, и сострадать людям, томящимся под игом греха. В пределе, это чувство ответственности превращается в скорбь за греховность человека, в сознание своей обязанности отвечать за нее и в добровольное желание из любви к другому солидаризироваться с ним, т. е. понести страдания, принять на себя жертву во искупление чужой вины.

Так мать, отдавая в беззаветной любви всю свою жизнь своему ребенку, сознает себя обязанной и готовой пострадать, чтобы спасти от греха любимое дитя, и испытывает это страдание как жертву, искупающую его вину. *Любовь*, преодолевая грань, морально отделяющую одну личность от другой, тем самым преодолевает *индивидуальность* ответственности и добровольно принимает на себя бремя чужой ответственности. В этом заключается истинный, возвышенный смысл *заместительной жертвы*. Если посторонний – судья! – должен отчетливо отличать виновного и невинного, сознавать абсолютную недопустимость

кары невинного за вину виноватого, то *сам невинный* из любви к виновному, из рождающегося отсюда сознания своей духовной солидарности с ним, может брать на себя ответственность за его вину и сознавать свое добровольное страдание как жертву, искупающую его вину.

Это сознание испытывали все святые, и в нем можно видеть один из признаков святости; и это сознание объективно оправдано тем, что – вопреки всем нашим близоруким рационалистическим представлениям – такая добровольная заместительная жертва из любви к грешному и страдающему от греха человечеству *действительно* вливает в мир некую благодатную спасающую силу. Никто не может измерить, сколько животворного блага, сколько оздоровления и спасения вносит в мир не только самоотверженная любовь вообще, но именно и в особенности самопожертвование во искупление чужих грехов, непосредственный религиозный опыт говорит нам, что такая добровольная жертва не пропадает даром, а, напротив, умножает благие духовные силы, которыми держится и оздоравливается мир. При этом не следует упускать из виду, что для религиозного сознания источник *всех* страданий мира есть в конечном счете *грех*, – что объективно совершенно правомерно, так как все страдания – включая болезнь и смерть – проистекают из греховного недолжного раздробления мирового бытия на отдельные, борющиеся между собой и взаимно себя пожирающие существа, – из вселенского хищничества и вселенской войны всех против всех. Поэтому добровольное страдание, как заместительная искупительная жертва за общий грех, есть сила, вообще спасающая мир.

Именно эта духовная связь вещей, мыслимая в своем абсолютном пределе, составляет смысл *искупительной жертвы Христа*. В ней религиозное сознание человечества усмотрело, что не просто невинный человек из самоотверженной любви к падшим и страдающим людям добровольно принял на себя чужие грехи и страдание, их искупающее, но что в Его лице таинственным образом сам Бог принес себя в искупительную жертву, в силу чего указанная выше невозможность для самого грешника реально избавиться от греха и от мук совести была преодолена, и мир был подлинно возрожден и спасен. Всякая попытка дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна.

Здесь можно сказать еще только одно: идея сошедшего в мир добровольно страдающего, соучаствующего в человеческих мировых страданиях Бога – страдающего Богочеловека – *есть единственно возможная теодицея*, единственно убедительное «оправдание» Бога. Не

грозный, карающий Бог – не Бог, требующий компенсацию за оскорбление, нанесенное ему несчастным, страдающим человечеством, а только Бог, из любви к миру добровольно соучаствующий в его страдании, берущий его на Себя и тем вливающий в мир спасительную божественную силу искупительной любви – Бог, засвидетельствовавший, что Он – не грозный, всемогущий тиран, а носитель все преодолевающей страдальческой любви – несет подлинное примирение.

Можно сказать дерзновенно: искупительная жертва есть не только примирение Бога правды с грешным миром, но и *примирение страдающего мира с Богом* – истинный ответ, который Бог дал на негодующее недоумение Иова о несправедности отношения Творца к творению. Если сознание безысходности нашей человеческой греховности, необходимость – и невозможность – нашими собственными силами оправдаться и очиститься есть источник веры, что только Христова любовь и жертва могла нам в этом помочь, то эта жертва имеет еще и указанный *второй, еще более значительный* смысл, который обычно остается неосознанным. Гефсиманское борение и крестную смерть Христа можно понять только как принятие на себя Богом всего мирового страдания. И это есть истинное спасение мира именно потому, что этим навсегда утверждено новое религиозное сознание – все преодолевающая радость любовного общения и солидарности между Богом и миром.

И все же – все это оставалось бы бесплодной «богословской теорией», если бы эта истина не была для человека живой истиной – той истиной, которая есть «*путь и жизнь*». Жертва Христова была бы бесплодна, поскольку наша душа не воспринимала бы ее, поскольку эта жертва не внушала бы нам готовность и силу подражать Христу, соучаствовать в искуплении мира жертвенной любовью. Как говорит Angelus Silesius: «Христос мог бы тысячу раз родиться в Вифлееме, – ты все равно погиб, если Он не родился в твоей душе». Идея автоматической, как бы магической спасительной силы Христова подвига не только бессмысленна, но и прямо кощунственна и лицемерна.

Само существо этого подвига состоит, напротив, в том, что он вливает в мир бесконечный поток *нравственно исцеляющей и возрождающей силы*, помогая людям быть *активными соучастниками* этой искупительной жертвы.

В этом и состоит путь креста – путь, которым идут все прославленные и все безымянные святые и который есть высшее и адекватное выражение парадоксальной правды христианства.

ЧАСТЬ III. ИСТИНА КАК ПУТЬ И ЖИЗНЬ (ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ)

1. ЗАДАЧА И ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ВЕРЫ

«Вера без дел мертва». Веровать в подлинном, точном смысле этого слова значит жить в согласии со своей верой, руководиться ею, осуществлять ее в жизни. Или если, по человеческой слабости, мы фактически не удерживаемся от нарушения веры, от схождения с указуемого ею пути, то веровать значит по меньшей мере не терять сознания истинного пути жизни, постоянно исправлять свои заблуждения и прегрешения и пытаться вновь возвращаться на истинный путь.

Если, перед лицом этой задачи осуществления веры, мы оглядываемся на путь, пройденный человечеством, которое называется (и в значительной мере и сознает) себя «христианским», то первое впечатление, нас охватывающее, есть чувство безграничного стыда. Сколько злодеяний, сколько бесчеловечных дел, сколько неописуемо постыдных грехов совершало и совершает человечество, которому была открыта возвышенная и спасительная правда христианства, – иногда вопреки своей вере, а часто – что еще хуже – даже во имя ее! Сколько человеческой крови пролито людьми, признающими верховную заповедь любви! Сколько гордыни, корысти, ненависти, властолюбия, жестокости проявлено и внесено в человеческую жизнь людьми, которым ведома правда смирения, бескорыстия, милосердия, самоотвержения! От всего этого легко прийти в отчаяние, легко почувствовать себя вынужденным согласиться с теми нравственно правдивыми людьми, которые именно поэтому равнодушно или с презрением отворачиваются от христианской веры и ищут правды вне ее и вопреки ей. И сама тема «осуществления христианской веры» кажется почти кощунственной насмешкой над правдой.

Это чувство стыда само по себе, конечно, совершенно законно и праведно. Но оно все же не должно доводить нас до отчаяния и тем менее – до решения отречься от христианской веры. Ибо, прежде всего, правда остается правдой, как бы часто и грубо она ни нарушалась, как бы широко ни было распространено заблуждение. И было бы верхом бесстыдства и безумия, нравственной и умственной смуты винить правду за злые плоды, порожденные ее нарушением. Это возможно вообще только в силу того недоразумения, что саму правду отождествляют с несовершенными людьми, которые в нее веруют, но ей изменяют. И во-вторых, само это чувство стыда есть показатель, что эта правда продолжает жить и действовать в наших сердцах.

Все одушевленные подлинно благими намерениями критики

христианства сами, не ведая того, питаются плодами христианской правды, свидетельствуют о ее неодолимой силе над человеческим сердцем; но в своей слепоте они подобны той свинье из басни, которая, насытившись под большим дубом его желудями, говорит, что надо было бы срубить этот дуб за его ненужностью и вредностью. И после 19 веков христианства остается в силе простая истина, о которой говорил Христос: доброе дерево может приносить только хорошие плоды, а плохие плоды приносятся плохим деревом. Зло, совершенное и совершаемое христианским человечеством, совершено им не потому, что оно было христианским, а потому, что оно было не христианским. И, напротив, все доброе, светлое, благое, спасительное, что осуществлено или бывало осуществлено в человеческой жизни, прямо или косвенно проистекало из христианской веры.

При более внимательном и беспристрастном рассмотрении обнаруживается, что самые грубые и возмутительные нарушения христианской правды загадочным образом совмещаются в жизни человечества и в человеческом сердце не только с признанием, но и с живым действием этой правды. Вот один, наудачу выбранный пример: эпоха чудовищного избиения, во имя христианской веры, десятков тысяч альбигойцев была эпохой, явившей высший образец христианской святости в лице Франциска Ассизского. Более того, тот самый папа Иннокентий III, который ответствен за злодеяния альбигойской войны, благословил и поддержал дело Франциска Ассизского. Другой пример: эпоха испанской инквизиции была вместе с тем эпохой расцвета великой испанской мистики в лице Терезы из Авилы и Иоанна от Креста – этих великих образцов христианского просветления и обожения человеческой души. Борьба между силами добра и зла, правды и неправды, никогда не прекращается в человеческой жизни.

Далее: критики исторической христианской церкви – все равно, выставляют ли они требование возврата к чистоте первоначальной христианской веры или замены христианства более реальной и успешной, как они думают, нравственной реформой человеческой жизни – забывают то простое обстоятельство, что *всякая* правда вообще доступна искажению и злоупотреблению в силу греховности человеческой природы, что всякий идеал вообще, овладевая массами, сливаясь с повседневной жизнью, имеет тенденцию тускнеть, потухать и даже под лицемерным обликом слов и лозунгов сменяться реальностью, ему противоречащей. Исторический опыт неопровержимо свидетельствует об этом. Реформация, восставшая против обмирщения церкви, злоупотребления христианской веры ради

земных, корыстных целей, – в лице основанных ею церковей в продолжение немногих веков сама обмирщилась и нравственно выродилась во всяком случае не меньше, чем католическая церковь, против которой она восстала.

Еще гораздо быстрее обмирщаются, становятся полем мирских интриг и корыстей всякого рода сектантские движения религиозно-нравственного возрождения человечества. И еще в большей мере и более быстрым темпом совершается нравственное перерождение и банкротство идейных движений, порывающих с христианской верой. Лозунги свободы, равенства и братства, проповедь разума и справедливости в течение немногих десятилетий выродились в деспотизм, бесправие, жестокий хаос якобинской революции или же в неправду буржуазной эксплуатации бедных богатыми. Социалистический идеал имущественного равенства и хозяйственного самоуправления всего народа выродился при своем осуществлении в бесчеловечный деспотизм и всеобщее рабство русского коммунизма. Благородный, граничащий со святостью гуманизм таких апостолов социализма, как Роберт Оуэн, в течение немногих поколений сменился беспринципным интриганством социалистических политиков и свирепой жестокостью коммунистических тиранов.

В вопросе о нравственной судьбе человечества и определении его истинного нравственного пути есть одно чрезвычайно распространенное и вредное заблуждение. Это – тенденция усматривать источник нравственного зла в определенной системе идей, в определенном образе мыслей и в вытекающих из них порядках, учреждениях и навыках жизни. Это похоже на еще более распространенное заблуждение винить в общественных бедствиях и неправдах какой-либо определенный слой или класс общества – на политический фанатизм, который историческим опытом всегда обличается как губительная иллюзия. Пороки и злая воля бывают, конечно, иногда более распространены в одном сословии или классе, чем в другом; но различие это по большей части гораздо меньше, чем обычно думают.

Хороши или плохи, по общему правилу, не те или иные классы, сословия, общественные слои, партии – хороши или плохи отдельные люди всех классов и положений; и когда в результате революции и политических перемен господство переходит от одного общественного слоя к другому, то обычно оказывается, что новые хозяева жизни не лучше старых, и надежда радикально улучшить общественную жизнь сменой правящих слоев обличается как иллюзия. То же самое заблуждение содержится во всяком фанатизме идейного или духовного порядка –

склонность видеть источник зла в каком-либо определенном образе мыслей, в какой-либо системе идей. Конечно, бывают направления мыслей, по самому своему содержанию зловредные – вроде проповеди жестокости, восхваления насилия, веры в принципиальное неравенство между людьми, расами, народами и т. п.; и есть заблуждения, против умысла их сторонников приводящие к губительным последствиям.

Выше я указывал, что «ересеями», в точном смысле этого слова, следует считать идеи, которые, поскольку они определяют практическую жизнь и поведение, имеют губительные или безнравственные последствия. Однако и здесь нужно помнить, что почти нет идей, которые не содержали бы элемента благотворной правды, и нет идей, которые, взятые односторонне, не смягченные и не уравновешенные другими идеями, не подчиненные чувству конкретной правды и нравственному такту, не порождали бы зла. Истина и заблуждение, благотворность и зловредность, по общему правилу, проистекают не из содержания идеи, взятой отвлеченно, а из наличия или отсутствия интуиции конкретной правды, побуждающей так комбинировать и уравновешивать идеи, чтобы их итог соответствовал правильной жизненной установке и имел благотворные последствия.

Заблуждение, в которое мы впадаем при всяком идеологическом фанатизме, само – не только теоретическое, но и нравственное. Ибо, проповедуя образ мыслей, нами разделяемый, выдвигая идейное направление, к которому мы сами принадлежим, и усматривая в этом нравственное спасение человечества, мы – сознательно или бессознательно – считаем самих себя и наших единомышленников и сотоварищей безгрешными, а нашим противникам приписываем монополию греховности. Истинный, царственный путь совершенствования и нравственного обновления человечества лежит не в обвинении других, а *в покаянии и самоисправлении*, в движении внутреннего притока сил добра и правды, в обновлении *изнутри*, которое заменяет внешнее поклонение букве, правилам и принципам, выродившимся в неправду, восприятием духовной правды и служением ей. Так, в истории христианской церкви наиболее плодотворными, успешными и длительными были не обличения ложности тех или иных догматов или канонов, не расколы, не «реформации» и сектантские обособления, а такие из недр самой церкви рождающиеся усилия нравственного и духовного обновления, как движение монашества, клюнийская реформа, францисканство, нравственное и дисциплинарное возрождение католичества в послереформационную эпоху или русское старчество.

Но я предвижу, что только что сказанное возбудит два на первый взгляд решающих возражения против всей темы, всего замысла и содержания моих размышлений. Если добро и зло в человеческой жизни зависит не от содержания идей, которыми она руководится, а только от нравственных способностей и задатков к добру и злу отдельных человеческих душ, то на что нужна, какую ценность имеет вера вообще и, в частности, в чем живой смысл и ценность христианской веры? Не видим ли мы сплошь и рядом, что неверующие и нехристиане оказываются часто нравственно лучше и приносят больше добра, чем верующие и, в частности, христиане? И, во-вторых, если всякий идеал, всякая правда вообще имеют тенденцию, под влиянием слабости и греховности человеческой природы, терять свою живительную силу, выдыхаться и даже вырождаться в зло и если этого общего закона не избежала и христианская правда, то как можно вообще говорить об осуществлении веры что-либо иное, кроме одного того, что она неизбежно *не осуществляется*? И в чем может заключаться тогда преимущество и исключительная ценность христианской правды? Если христианская правда – подобно всем другим идеалам – бессильна пробить толщу зла человеческой природы, то на что она нужна?

На первое из этих двух возражений я отвечаю следующее. Вера не есть – об этом уже приходилось говорить не раз – ни идея, ни даже система идей. Она по самому существу есть *жизнь и источник жизни*, она есть самосознание благодатного первоисточника или фундамента жизни – самосознание, которое само испытывается и действует не как мысль, а как живая и животворящая сила, а христианская правда не есть одна из многих возможных религиозных «идей» или даже систем религиозных идей, не есть «учение», а есть адекватное выражение самого этого существа веры – или открывающейся вере реальности, как животворящей и спасительной силы человеческой жизни. Если при отвлеченном изложении существа этой реальности или силы, которою держится и обновляется человеческая жизнь, приходится давать о ней отчет через посредство если не системы, то комплекса идей, то это вытекает не из сущности того, о чем здесь идет речь, а лишь из природы отвлеченного умственного постижения, как такового. Повторю еще раз, на что я уже указывал. Если и полезно пытаться отдавать себе по возможности точный умственный отчет в содержании веры – в содержании христианской правды, – то никогда не нужно забывать при этом, что различие между «верующим» и «неверующим», между «христианином» – подлинным учеником Христовым и человеком, пренебрегающим христианской правдой и ее

отвергающим, отнюдь не определяется той или иной системой идей, признаваемой или не признаваемой человеком.

Это различие определяется только тем, живет ли или нет в душе человека та *реальность*, о которой говорит вера, *действует* ли в его душе благодатная сила правды Христовой или нет. В этом смысле, как уже приходилось указывать, неверующие, ищущие правды и осуществляющие ее в жизни, бессознательно суть верующие и христиане; а люди, равнодушные к правде, творящие, а тем более одобряющие неправду, *тем самым* обличают свое неверие, хотя бы они исповедали на словах или умом все содержание «символа веры». Гуманитаристы последних, неверующих веков были бессознательными, слепыми, неблагодарными к источнику своей веры, часто заблуждавшимися и спотыкавшимися на своем пути потенциальными *христианами*, церковно настроенные защитники неправды, равнодушные к страданиям, ею порождаемым, были людьми, фактически отпавшими от правды Христовой. Первые подобны тому сыну евангельской притчи, который, отказавшись исполнить веление Отца, все же его выполнил, последние подобны тому сыну, который, обещавши исполнить это веление, его не выполнил.

Но оттого, что умственное исповедание христианской веры иногда не дает надлежащих плодов, а умственное ее отрицание иногда сочетается с живым, сердечным ее исповеданием, – никак не следует, что она сама есть нечто безразличное и несущественное. Правда есть правда, она есть вечный светоч человеческой жизни, без которого человек гибнет и который один только открывает ему путь жизни. Мы называем эту правду «христианской» не потому, что она совпадала бы с какой-либо определенной системой идей, именуемых «христианскими», а просто потому, что ее конкретное живое существо нашло самое полное, чистое, совершенное выражение в откровении и личности Иисуса Христа. И смысл указания, что основной источник добра и зла лежит не в идеях, а в живой, присущей сердцу – или в нем отсутствующей – силе самого добра и правды, именно и совпадает с сознанием, что этот источник есть сама божественная сила, явленная в Христе. Чем яснее мы это сознаем, тем – по крайней мере, по общему правилу – действительнее в нас самих эта живая сила.

Еще более, может быть, существенно разъяснение недоразумения, скрытого во втором из упомянутых возражений. Прежде всего, при всей праведности горечи покаянного сознания греховности христианского человечества, его постыдной слабости в осуществлении христианской правды или даже грехов прямого уклонения от нее – не следует все же и

преуменьшать положительные плоды, принесенные в человеческую жизнь усвоением христианского откровения. Основные начала христианской правды – укорененность души в Царствии Божиим, т. е. ее неприступность для всех сил мира сего, святость каждой человеческой личности, как таковой, в силу ее богоподобия и богосродства, завет любви и братского отношения между людьми, ответственности каждого за судьбу ближнего, усмотрение утвержденности человеческой жизни в благах духовного порядка, в «небесном сокровище» – эти начала, хотя и в слабой, несовершенной, только зачаточной степени, постепенно проникают человеческое сознание и находят себе выражение в нравственных порядках общественной жизни.

Такие явления, как отмена рабства, моногамная семья, принципиальное признание свободы и неприкосновенности личности и общественного равенства всех людей, нравственная обязанность общества охранять своих членов от несправедливой эксплуатации, заботиться об обеспечении элементарных материальных условий их жизни, сознание сущности духовно-нравственных основ жизни – все это есть, по существу, реальные плоды усвоения и действия христианской правды. Где эти начала нарушаются, там сохраняется, по крайней мере, сознание, что это нарушение есть зло и грех. В наши страшные дни, когда возникают и распространяются попытки *принципиального* отрицания этих начал, это ведет к ужасающим бедствиям, к невыносимой несправедливости, но не может заглушить сознания, что сами эти стремления злы и несправедливы, человечество вновь, после нескольких веков забвения, начинает остро сознавать, чем оно обязано христианской правде в нравственных порядках своей жизни; оно начинает, по контрасту, снова ценить то положительное, что было все же, несмотря на все грехи, достигнуто христианским человечеством.

Религиозно-нравственный радикализм, который, руководясь лозунгом «все или ничего», считает, что вся история человечества есть сплошное отклонение от христианской правды, и признает все господствующие порядки жизни, все традиционные основы европейской культуры просто и однозначно *нехристианскими*, такой радикализм и теоретически ложен, и практически губителен. Он является бессознательным пособником открыто и заведомо *проти-вохристианских* сил. Добро и правду – при всей необходимости настоятельно требовать их максимально полного осуществления – надо уметь видеть и ценить и в слабейших, несовершенных их проявлениях.

Еще важнее осознать другое – именно принципиальную трудность,

лежащую в самой задаче полного, как бы воочию воплощенного осуществления христианской правды, – трудность, вытекающую из самого существа этой правды. То, что я здесь имею в виду, может показаться парадоксом и притом утверждением чрезвычайно соблазнительным, и все же оно есть бесспорная истина. Христианская правда, будучи полнотой правды или абсолютной правдой, *неосуществима до конца, сполна* – не только по греховности человеческой воли, поскольку эта воля есть воля свободная, зависящая от нравственного решения человека и человечества, но и по неодолимой для человеческих сил природе вещей. Точнее говоря, она предполагает необходимость своего осуществления сразу в *двух планах* бытия – земном и надмирном – и именно поэтому несовместима с задачей полного, исчерпывающего своего осуществления в земной жизни человечества, в нравственных порядках и условиях его внешнего, земного существования.

Утверждая укорененность человеческой души в Боге, сверхмирное основание человеческого существа и бытия, она ставит перед человеком сразу две задачи: утверждаться в незримой миру, не вмещающейся в мир глубине божественного совершенства, и строить свою земную жизнь в согласии с этой сверхмирной основой, достигать максимального возможного *приближения* к ней в условиях и порядках своего земного существования. Само собой разумеется – и это есть первое, что бросается в глаза, – что христианская правда искажается там, где нет стремления согласовать с ней земную жизнь или где это стремление слишком слабо и вяло, слишком легко поддается противодействующим ему силам зла; но она искажается и там, где человек мнит возможным воплотить, осуществить ее вполне адекватно и до конца в пределах и формах своего обычного, земного существования.

Христианская правда – или, что то же, «Царство Божие» – одновременно и *«не от мира сего»*, и *«для мира сего»*, она одновременно и превосходит мир, и не вмещивается в него, – и должна проникать в мир, светить, согревать, животворить его. Прекращение этой двойственности, слияние этих двух задач в форме окончательного осуществления «Царства Божия на земле», последнего преобразования и обожения мира, когда Бог будет «все во всем», мыслимо не как человеческое действие, а как последний, завершающий акт Божиего творчества – подобный сотворению мира, – как действие, «о дне и часе которого никто не знает, кроме самого Отца Небесного». Человеку поставлена задача только готовиться к этому теургическому событию, готовить и расчищать «пути Господни».

В этом – принципиальное отличие христианской правды, как правды

абсолютной, божественной, от моральной правды, как ее проповедуют все другие религии, которые, по сравнению с христианством, суть лишь человеческие выражения правды или приближения к ней. Все этические религии, кроме христианства, суть религии *закона* – религии, моральное содержание которых исчерпывается определенными нравственными правилами и порядками жизни. В принципе, т. е. оставляя в стороне человеческую греховность, можно последовательно и до конца осуществлять условия жизни, предписываемые ветхозаветной, магометанской, конфуцианской, отчасти даже буддийской религией, ибо можно выполнить заповеди поведения, ими возвещенные. Но невозможно одними человеческими усилиями в форме определенного порядка поведения и жизни осуществить основную христианскую заповедь «быть совершенными, как совершенен Отец небесный» – другими словами, сполна уподобиться Богу.

Христианская религия есть религия не «закона», а благодати. Человек может и должен нравственным усилием воли – как и молитвенным напряжением духа – привлекать к себе благодатные силы, но степень, в которой они притекают к нему, и само их действие уже не зависит от него. По сравнению с незримым, таинственным действием этих благодатных сил в душе человека или – что то же – по сравнению с полнотой просветленности, правды и блаженства, которые доступны человеку в глубине его сверхмирного бытия, все нравственные порядки и действия, в которых человек пытается осуществить на земле, в своей земной жизни, христианскую правду, обречены оставаться лишь несовершенными приближениями к ней, как бы упрощающим и огрубляющим транспонированием благодатных сил в элементы *закона*.

Во всех – весьма частых – религиозных движениях, в которых человек забывал это существо христианской правды и определенную им двойственность планов человеческого бытия и пытался сполна осуществить эту правду в земных порядках своей жизни – начиная с хилиастических или апокалипсических сект и кончая открыто – обезбоженной и обмирщенной формой морально-политического радикализма в лице якобинства, социализма или коммунизма, – человечество не только не могло осуществить эту задачу, но вместо чаемого Царства Божия на земле достигало только разнуздание сил зла – царства *ада на земле*. Ибо в этой попытке вместить благодатную силу правды и любви в рамки принудительного закона человек грубо нарушал правду и давал простор силам неправды.

Это указание, повторяю, может показаться соблазнительным, ибо оно,

по-видимому, учит человека мириться с его нравственным несовершенством и усыпляет волю к нравственному подвигу, приучает его пассивно ждать помощи извне. Но это есть недоразумение. Открывая человеку идеал абсолютного совершенства, к которому он должен стремиться, христианская правда, напротив, в максимальной мере напрягает его духовную энергию. Но она учит его отчетливо различать *два пути* совершенствования. Один из них есть основной христианский путь совершенствования *внутреннего строя души*, путь утверждения души в Боге и уподобления Богу. Если человек и сознает при этом, что его собственных сил не хватает для достижения этой цели, если размер благодатных сил, даруемых при этом человеку, будучи свободным даром, зависит только от воли Божией, так что здесь неизбежно бывает «много званых, но мало избранных», – то здесь все же нет никакого предела ни для духовной энергии человека, ни для притока благодатных сил; и, по приведенному уже мною слову Оригена, свобода и благодать суть «два крыла», на которых душа человека легко взлетает к Богу.

При этом надо еще иметь в виду, что, как это уже было уяснено, христианская правда есть единство отрешенности или сверхмирности и *любви*. Поэтому это сущностное, незримое, внутреннее совершенствование души не остается втуне, не замкнуто от мира, а неудержимо изливается в мир потоками благодатной любви. Это есть та, хотя и незримая, ни в какие внешние формы не уловимая, но реально действенная сила Божия, которую именно и держится мир, – тот духовный капитал, которым мир питается и на котором основана вся его жизнь. Эта сила представлена в мире свободным излучением любви, которая сияет ослепительным неземным светом в немногих избранных святых – этих, как говорил Кардинал Ньюман, «переодетых ангелах Божиих», – но отдельными благотворными каплями втекает в мир и из необозримого множества простых, средних человеческих душ, поскольку в них горит или хотя бы только мерцает свет божественной любви. И перед человеком стоит задача упорным, непрестанным усилием воли – воли к аскезе и к молитвенной устремленности к Богу – накапливать этот духовный капитал любви и щедро отдавать его миру; задача эта бесконечна, и, как указано, на этом пути нет никаких преград. Но нужно одновременно сознавать принципиальное отличие этой задачи от всех мирских дел и забот. На человеке лежит здесь даже прямая обязанность *охранять* неприкосновенность сверхмирной святости от ее обмирщения во внешней активности, ревниво блюсти грань, отделяющую саму святость, таинственно-священную жизнь в Боге от всей жизни мира.

Если грешно закапывать в землю дарованный Богом «талант», то надо избегать и другого непростительного греха – «разбазаривания» этого таланта в суете и смуте мирской активности. Наряду с этой задачей блюсти сверхмирную основу жизни есть другой, производный путь христианского совершенствования жизни. Это есть путь *внешнего формирования* мира христианскими нравственными силами, отраженного озарения его лучами христианской правды, именно совершенствования основного условия мирового бытия – нравственного закона – в духе христианской правды. Так как сама эта правда *сверхзаконна* – именно *благодатна*, – то, как указано, нравственный закон может быть только приближением к ней, но никогда не может быть ее адекватным осуществлением. Нравственный закон и его кристаллизация в нравах, отношениях между людьми, законодательстве, политическом и социальном порядке никогда не может «спасти» человечество, даровать ему совершенство и блаженство, будучи приложением христианской правды к несовершенному, обремененному грехом мировому бытию, он имеет своей задачей не сущностное искоренение зла – что в этой сфере и на этом пути невозможно, – а лишь ограждение жизни от разрушительных сил зла, создание наиболее благоприятных внешних условий для внутреннего совершенствования, блюдение святости личности от неправды и зла, ей угрожающих.

Осуществление этой задачи само неизбежно несовершенно, обременено грехом, понижающим все мировое бытие, так, действие закона предполагает принуждение (хотя бы только моральное), ограничение свободы, причинение страданий. Человек поставлен при этом в трагическое и парадоксальное положение: при внешнем осуществлении правды он *обязан* брать на свою душу грех, поскольку действительное соучастие в мирской судьбе людей неизбежно связано с соучастием в общей греховности мира. Всякое мирское действие обременено грехом, человек должен идти на него в том случае, когда такое действие продиктовано любовью к людям и их благу, т. е. если грех бездействия, пассивной покорности силам зла больше греха активного противодействия злу.

В силу указанного соотношения мы должны при оценке фактического несовершенства христианского мира всегда различать между фактами прямого *уклонения* от христианской правды или ее *нарушения*, обусловленного злой, про-тивохристианской волей, и тем несоответствием порядков жизни христианской правде, в котором обнаруживается только общее неизбежное несовершенство мирового бытия, т. е. в котором, хотя и

в несовершенной форме, все же содержится некое приближение к христианской правде. Конечно, мы никогда не должны успокаиваться на этом неизбежном несовершенстве, признавать его явлением нормальным. Конкретно это значит: мы никогда не должны довольствоваться уже достигнутым, а всегда должны стремиться к дальнейшему совершенствованию, облагорожению, просветлению порядков и навыков нашей жизни; и путь для движения вперед здесь практически бесконечен, хотя он и имеет предел в недостижимости на нем абсолютной правды Христовой. То и другое – постоянное недовольство уже достигнутым, побуждение к дальнейшему совершенствованию, и ясное, смиренное восприятие имманентного несовершенства человеческой природы в сфере ее чисто мирской жизни – должны гармонически сочетаться между собой в христианском сознании.

Но намеченная здесь двойственность имеет еще более глубокий корень или более общее значение, и в этом качестве она не совпадает с двойственностью активности в двух планах бытия, а с ней перекрещивается. Я имею в виду общую двойственность человеческой природы, в силу которой человек есть одновременно существо высшего порядка, укорененное в Боге, «образ Божий» и потенциальный сын Божий, существо богосродное, и вместе с тем существо слабое, «падшее», обремененное грехом, удаленное от Бога и только стремящееся с Ним воссоединиться. Эту двойственность имеет в виду апостол в Послании к римлянам, указывая, что мы совмещаем в себе «внутреннего человека», который «находит удовольствие в законе Божиим», и пленника «закона греховного, находящегося в членах моих» (7, 22–23), и что «Дух подкрепляет нас в немощах наших» (8, 26); и сам Христос говорит об этой двойственности в словах: «дух бодр; плоть же немощна» (Мтф., 26, 41).

Этой двойственностью определена двойственность форм осуществления веры и христианской правды на всех путях жизни человека – одинаково и в его внутреннем отношении к Богу, и в его отношениях к людям и условиям его жизни. А именно, мы повсюду должны различать между нашей *сущностной* связью с Правдой и Богом и *педагогической* стороной ее осуществления, считающейся с несовершенством нашей природы и пытающейся в меру возможности и в наиболее целесообразной форме ее преодолеть. Одинаково и в нашей духовной, молитвенно-созерцательной жизни, во внутреннем нашем тяготении к Богу и связи с Ним, и в нашей нравственной жизни, в наших отношениях к людям и в строительстве нашей внешней жизни одновременно действует и сущностная благодатная сила, которая есть потенциальная основа и корень

нашего существа, и чисто человеческое брение, в котором мы должны медленно, постепенно, с трудом подвергаться некоему воспитанию и самовоспитанию, переделывать себя, чтобы эмпирическая наша природа начала хотя бы приближаться к *тому, что мы есмь по нашему духовному существу.*

Это есть различие, примерно подобное различию между органической жизнью, органическим ростом и расцветом и механическими действиями, помогающими этому органическому процессу. Растение или дерево таинственным, до конца непостижимым для ума образом вырастает из зерна, несет цветы и плоды; но садовник должен окапывать его, удобрять землю, срезать лишние ветви, уничтожать вредителей, поливать и пр. Но человек есть одновременно и садовник, и растение; его душа должна жить и расти, питаясь внутренним притоком благодатных сил, и *она же* должна быть озабочена принятием всех умышленных мер, помогающих этому процессу и устраняющих препятствия к нему.

В силу этого осуществление христианской правды в человеческой жизни необходимо имеет два облика, с одной стороны, мы должны во всякий час нашей жизни как-то иметь ее, жить ею, она должна как-то *наличествовать и действовать в нас во всей полноте ее совершенства,* другими словами, душа человеческая должна быть непосредственно и совершенно интимно связана с самим Богом – она должна пребывать в Боге, и Бог в ней; и, с другой стороны, мы должны одновременно как бы медленно, сложными, обходными путями, определенными немощью нашей природы, приближаться к правде, прибегая при этом ко всем умышленным педагогическим мерам, содействующим этому продвижению. Большинство богословских споров, по большей части испытываемых как непримиримые разногласия, определены тем, что каждая из спорящих сторон имеет в виду один из этих двух сопринадлежащих моментов религиозной жизни, забывая о другом или им пренебрегая. Но здесь, как и всюду, подлинная, цельная правда не вмещается в односторонность, неисчерпаема разделительной формулой «либо одйо, либо другое», а есть полнота, как совмещение противоположностей; к числу слов Евангелия, наименее воспринятых и усвоенных, принадлежит примиряющая широта наставления: «Сие надлежит делать, и того не оставлять» (Мтф., 23, 23).

Никогда не следует забывать отдавать должное этому двуединству и блюсти его. Во всех областях и на всех путях осуществления веры и христианской правды надо одновременно ценить, охранять, сознавать и лелеять саму святыню нашей сущностной связи с Богом, нашей

непосредственной жизни в Боге – и оберегать, утверждать, развивать всю полноту педагогических, воспитательных форм жизни, помогающих нам преодолевать нашу человеческую слабость и постепенно, в меру наших сил, приближаться к Богу. Поскольку традиционное богословие имеет в виду это двуединство в различении между «торжествующей» и «воинствующей» церковью – надо помнить, что оба эти аспекта церкви и христианской жизни в пределах нашего земного существования присутствуют *одновременно и совместно*, и что во всякое мгновение нашей жизни мы должны быть соучастниками их обоих, жить так, чтобы быть достойными членами церкви в этих двух ее смыслах.

2. ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Под «осуществлением веры» – или христианской правды – ближайшим образом разумеют ее осуществление в земной жизни, в нравственных отношениях между людьми, и именно из такого понятия осуществления веры я исходил в начале этого размышления. Но не нужно забывать, что христианская правда обращена, как уже было указано, непосредственно к самой душе человека, к его внутреннему бытию. Ее усвоение человеком есть поэтому в первую очередь ее незримое миру «осуществление» в глубинах души – активность духовной жизни. Если, с одной стороны, христианское откровение дарует нам успокоительное сознание нашей интимной близости к Богу, – более того, нашей укорененности в Нем, нашего бытия в Боге, как и реального бытия и присутствия Бога в нас, то, с другой стороны, как мы это видели только что выше, эта близость, эта незыблемая прочность обладания как-то сочетается (именно в силу двойственности человеческой природы) с удаленностью, с необходимостью *стремиться* к Богу, напряженно-активно добиваться этого единения с Ним, – коротко говоря, осуществлять в себе то богочело-веческое бытие, потенциальными причастниками которого мы являемся по самому нашему существу.

Мы одновременно и имеем, и ищем Бога; мы можем искать Его только потому, что имеем, но мы можем и иметь его, только поскольку мы Его ищем, к Нему стремимся; мы и наслаждаемся Его вечным, – неотъемлемым присутствием у нас и в нас, и упорно боремся, чтобы не потерять Его и чтобы действительно прочно и глубоко овладеть Им, внедрить Его в себя или внедриться в Него. Наша религиозная жизнь есть непрестанное делание, борение, активность. Мы должны непрерывно бороться с немощью нашей плоти, с нашей греховной ослепленностью, чтобы осуществлять дарованное нам блаженство богочеловеческого бытия. Мы должны неустанно охранять от потери, защищать наше вечное достояние – «сокровище на небесах», которым мы обладаем. Его, правда, не могут украсть воры, не может разесть ржа и моль, но оно может ускользнуть от нас, поскольку в нас самих слабеет волевая активность обладания им. Это осуществление веры есть условие всякого другого, внешне зримого ее осуществления в нашей жизни. Чтобы Христова правда могла воплощаться в мире, налагать свою печать на нравственное устройство человеческой жизни, она должна сначала воплотиться в нашей душе, пронизать, просветить, оживотворить ее.

Описать это первое и основоположное осуществление веры значило бы дать целую теорию духовной или религиозной жизни, что выходит за пределы моего размышления. Я ограничиваюсь здесь указанием немногих моментов, особенно существенных в связи с *общей* проблемой «осуществления веры».

Осуществление веры в духовной жизни совпадает с тем, что обычно называется «молитвенной жизнью». Это последнее понятие не нужно, однако, брать в слишком узком смысле. «Молитва» не только не есть необходимо «мольба», просьба, обращенная к Богу, – ибо есть и молитва славословия Бога и молитва покорности, смирения и доверия («да будет воля Твоя») – но в более широком смысле молитвенная жизнь не есть «Необходимо вообще речь, обращенная к Богу. Хотя общение с Богом имеет свое естественное выражение – как и общение с человеком – в речи, оно шире этого понятия. Не говоря уже о высших достижениях религиозной жизни, в которых созерцание и единение заступают место молитвы (как об этом свидетельствует вся литература мистики), но и на обычных, средних ступенях религиозной жизни необходимо присутствуют аналогичные этому состояния.

Подобно тому как самое интимное любовное общение с человеком скорее безмолвно и есть просто наслаждение его близостью, простое созерцание его обаятельного для нас облика, так и интимное общение с Богом может быть безмолвным. Его созерцанием, впитыванием в себя Его реальности. Осуществление веры в духовной жизни может быть в общей форме определено как усилие приближения к Богу и овладения Им, как внутреннее движение души навстречу Богу, короче – как обращенность к Богу, которое – в виду вечного присутствия Бога – тем самым совпадает с более или менее ясным или, наоборот, только смутным, интенсивным или только слабым, сполна актуализированным или только потенциальным овладением Им и упокоением в Нем. В сущности говоря, осуществление веры в широком, общем смысле этого понятия совпадает с понятием сознательной *духовной жизни вообще*. Оно означает работу укоренения душевной жизни в просветляющем, преображающем, богочеловеческом начале духа. Для этого, как уже приходилось говорить в первом размышлении, необходимо упорное напряжение воли, чтобы наше внимание не отвлекалось чувственными впечатлениями и могло сосредоточиться на потусторонних глубинах бытия – на незримой реальности Бога, которая при этом условии дается и открывается нам с совершенной явственностью.

Это есть подлинный труд, подлинная борьба, самая глубокая и

напряженная активность, доступная человеку, – в конечном счете, подлинное творчество, в котором мы усилием творческой воли преобразуем реальность, творим нечто совершенно новое, небывалое – именно преобразенную реальность нашего существа, нового человека, – хотя (как это бывает во всяком творчестве) последний итог этой работы есть не наше собственное достижение, а *дар*, получаемый нами свыше как бы в награду за упорство нашего стремления. Люди, которые под активностью разумеют только внешнее делание, всяческие хлопоты, заботы, мероприятия, направленные на внешнее изменение земной реальности и нашей земной судьбы, – такие люди не имеют и понятия о максимально напряженной активности, доступной человеку в глубинах его духа. И такое именно творчество есть духовная жизнь, активное преобразование души, через которое обретается обращенность к Богу, подлинное обладание Им. Древние греки понимали это в своем – непонятном современному практическому человеческому духу – утверждении, что познавательное созерцание есть высшая мера человеческой активности. По сравнению с этим суета и бешеная торопливость практической, деловой, политической и общественной жизни есть выражение глубокой духовной лени и пассивности.

Общение с Богом по своему существу происходит в незримой миру глубине, в этом общении человеческая душа выходит за пределы своего земного, эмпирического бытия, преодолевает, хотя бы на краткое время, свою плененность плотью, силами мира сего и вступает в сферу бытия сверхмирного, божественного. Или, что то же самое, это общение означает, что наше стремление к Богу увенчивается успехом, что, когда мы толкаемся в дверь, дверь действительно открывается, и «оттуда», из иного, высшего мира, к нам притекают, на нас изливаются благодатные силы, преобразующие наше существо. Тогда нам дается реальное, актуальное обогащение нашего бытия, восполнение нашего *только* человеческого, земного существования тем *богочеловеческим* бытием, которое есть наше истинное существо. Общение с Богом есть – хотя бы в минимальной мере – *преображение души*. Как бы просто и естественно оно ни было для людей, имеющих навык к молитвенной жизни – или, в более общей форме к сознатальной и умышленной духовной жизни, – оно есть явление и процесс не естественного, а уже сверхъестественного порядка, некое извне незримое, интимное чудо. Ибо в его лице мы имеем дело не с простой человеческой внутренней активностью, а с реальным притоком благодатных сил из сферы божественного бытия, с реальным внедрением Бога в человеческую, душу.

Но если общение души с Богом по самому его существу таинственно, т. е. чисто духовно, незримо миру, уединенно, совершается в отрешенности от мира, то из этого не следует делать вывод, что и самые пути и формы осуществления веры в духовной жизни должны оставаться незримыми, скрытыми, уединенными, т. е. что общение с Богом, «касание мирам иным» возможно только в формах, в которых мы и внешним образом уединяемся, обособляемся от мира, замыкаемся в самих себя. Это есть заблуждение, в которое впадает *отвлеченный спиритуализм*, обнаруживающий этим свою неадекватность полноте духовной жизни и, тем самым, полноте христианской правды.

Мы уже видели, что всякий уход из мира, всякий аскетизм есть не цель, а только путь – обходный путь, на котором лучше всего осуществляется конечная цель – преображение и спасение мира. Как в христианском сознании – в противоположность платонизму – бессмертие отрешенной от тела души есть не высшее состояние бытия, а восполняется идеей воскресения во плоти – возрождения всей конкретной полноты жизни в новой просветленной форме, так и вообще отрешенное от плоти бытие духа есть лишь стадия на пути к победе духа над плотью, к включению всей целостности бытия в просветленное «Царство Божие». Христианский идеал есть не бегство от мира, как от чистого зла, а активное овладение миром для его исцеления и спасения. Выражаясь в терминах стратегии, отступление или ограждение крепости духа есть здесь только тактический прием, необходимый для большей успешности вылазки, нападения, овладения неприятельскими силами.

Цель христианской жизни есть не робкий «изоляционизм», а мужественная победа над миром. Веруя в Боговоплощение, христианство тем самым верует в *воплощение* духа и его правды. Но эта установка предполагает, что вся вообще зримая, воплощенная реальность мира сама по себе отнюдь не есть сила враждебная и чуждая духу, а есть, по своему исконному существу, напротив, сфера естественного проявления, обнаружения, воплощения духа. Другими словами, она предполагает, что мир, будучи творением, а потому в принципе неким образом Божиим, в своей первооснове как бы пропитан божественным бытием, повсюду говорит о бытии Бога, а потому может быть сам проводником общения между человеческой душой и Богом. Тем самым и «плоть» есть не только сила, противоположная и враждебная духу (такова она только в своем низшем, падшем, можно сказать, противоестественном состоянии), но одновременно и орудие, медиум, естественная обитель духа – стихия, призванная его выражать и воплощать.

Конечно, духовная жизнь предполагает тишину, сосредоточенность духа, отрешенность от всего, что есть суетного, волнующего, раздражающего в мире и в нашей собственной плоти, отход от мутного, беспокойного потока времени с его пестрящей, рассеивающей внимание сменой впечатлений в покой вечного, пребывающего – говоря словами Платона, вознесение души оттого, «что только возникает и исчезает, но никогда не есть» к истинно-сущему, к миру вечных образцов-идей. Но самый этот «мир идей» имеет назначение воплощаться в конкретном бытии, и это вечно-сущее мы *прозреваем* через посредство его чувственных подобий и воплощений. Не глухой и слепой слышит и видит Бога, а, напротив, «имеющий очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать».

Отсюда следует, что на пути духовного борения, ведущего к общению и слиянию человеческой души с Богом, человек должен не только преодолевать свою плоть – именно в том, в чем она враждебна духу, – но одновременно и пользоваться всеми ее способностями и качествами, в которых она может быть орудием и проводником духовных сил. Так, до банальности очевидно, что даже святой должен пользоваться своими глазами и ушами, хотя бы для того, чтобы читать и слушать слово Божие. Столь же ясно, что, по крайней мере, один из путей к восприятию Бога есть созерцание зримой красоты творения. Христос говорит о красоте полевого цветка – «полевой лилии» – как о свидетельстве благодатной любви Божией к творению.

Все притчи Христовы суть указания на земные реальности, в которых воплощены и символически зримы соотношения и силы духовного, божественного бытия. Совершенно непосредственное, естественное религиозное чувство заставляет человека чужать в таких явлениях, как бесконечность звездного неба или прекрасный ландшафт, величие Божие. Как уже пришлось говорить выше, всякое движение души *вглубь* есть вместе с тем ее распространение *вширь*, любовное восприятие полноты бытия; чем ближе к Богу, тем ближе мы и ко всей полноте Его творения. Но это значит, что путь осуществления веры в духовной жизни ведет не только через уединение и отрешенность, но одновременно и через религиозное восприятие всего зримого и осязаемого, что есть на земле символ бытия Божия, или в чем мы можем чужать присутствие Бога, – через любовное общение духа с миром.

Это соотношение имеет первостепенное значение в понимании истинной, соответствующей своему назначению структуры или надлежащего оформления молитвенной, религиозной жизни. Конечно, ее незыблемым фундаментом, ее живым корнем остается всегда внутренняя,

незримая обращенность человеческого духа в его глубинах к Богу, уединенное общение души с Богом. Это есть то, что Плотин гениально называл *fuge tou monou pros ton monon* («бегство единственного к Единственному»). И первая необходимая внешняя форма этого общения есть уединенная молитва и сосредоточенность в комнате, при закрытых дверях; любовь к Богу, как и любовь к человеку, предполагает незримое миру, уединенное общение с Ним. Но эта *первая и необходимая* форма общения с Богом не есть *единственная*. Напротив, так как в христианском сознании любовь к Богу не только *ведет* к любви к людям, но по своему существу *совпадает* с последней, то общение с Богом естественно вышивается в религиозное общение с людьми и необходимо совершается в форме этого общения – в форме объединенной, общей, солидарной молитвы, общественного богослужения или общего «*всенародного делания*» (таков, как известно, буквальный смысл слова «литургия»).

Бог по самому Его существу есть не только «мой Отец», но именно «наш Отец», как Он назван в молитве Господней. Уединенность души в общении с Богом предполагает од-нозременно ее открытость для *общения* и требует этой открытости. Религиозная жизнь – одновременно и нераздельно – *и уединенна, и общинна*, кому это кажется парадоксом, тот этим только свидетельствует, что он не понимает исконной общей структуры религиозной и духовной жизни, в силу которой душа именно в *своей глубине расширяется, открывается для общения*, приобщается соборной полноте духовного бытия, здесь поэтому совершенно неприменимы мерки, заимствованные из чувственно наглядных представлений и внешних отношений. Не только христианская религиозная жизнь, но и всякая религиозная жизнь вообще – *социоморфична* по самому своему существу, находит свое естественное выражение в общении и единстве верующих, в духовном единении.

Но этим дело еще не исчерпывается. Господствующее в протестантских исповеданиях представление о храмовом богослужении как простой совместной молитве верующих, неадекватна более глубокому мистическому смыслу того религиозного общения души с окружающей ее внешней сферой, которое есть и естественное выражение, и естественная форма общения души с Богом. Богослужение, как совместная молитва верующих, само по себе может означать и часто означает только то, что многие люди одновременно и в одном месте – но все же каждый *сам по себе, в отдельности*, – устремлены к Богу. Но истинное молитвенное общение предполагает нечто большее – именно некое реальное присутствие святыни Бога как *общей всем* реальности, *сразу для всех и во*

всех, охватывающим объединяющим, сливающим всех воедино объектом веры. Для этого необходимо, чтобы храм и храмовое, литургическое богослужение испытывалось как место или сфера, в которых реально наличествует, присутствует сам Бог.

Здесь религиозное общение между верующими сочетается с совместным восприятием священного, божественного начала во внешнем, зримом облике вещей и действий – с указанным выше восприятием плоти мира, как символического обнаружения Божества, и совершается через посредство этого восприятия. Архитектурная красота храма, зримые образы Христа и святых, огни свечей, благоухание ладана, музыкальная и поэтическая красота богослужебных гимнов – все это есть естественные пособники человеческого духа в его сближении с Богом, и человеческая душа по произвольному, безошибочному религиозному инстинкту прибегает к этим внешним, плотским формам, помогающим ей сосредоточиться на таинственном, незримом и сверхмирном существе божественной реальности. Более того, все это испытывается, как формы реального, земного воплощения святости Божией; во всем этом реально веет и касается человеческой души дух Божий.

Отказ от пользования этими проводниками сверхмирной реальности из одностороннего утверждения абсолютной трансцендентности и незримости Бога ведет по общему правилу не к обогащению, а к обеднению религиозной жизни. Не подлежит ни малейшему сомнению, что – несмотря на всю глубину и напряженность субъективного религиозного духа в протестантизме – протестантское иконоборчество (в широком смысле этого понятия), протестантское стремление ограничить богослужение простой совместной молитвой, исключив из него все, что носит характер реального ощущения присутствия Бога в выражающих его символах, привело не к расцвету и обогащению, а к засыханию и обеднению религиозной жизни. Еще более бесспорно, что обычный, рационально столь убедительный аргумент против богослужебной жизни: «Зачем ходить в церковь, когда можно молиться Богу наедине в своей комнате?» – в девяти случаях из десяти есть просто лицемерное оправдание полной утраты религиозной жизни. Святой отшельник может, конечно, общаться с Богом в пустыне или в своей келье интимнее и напряженнее, чем прихожане – в церкви; но обычный, средний человек, не ходящий в церковь, по общему правилу, перестает молиться и дома.

В этой связи свободной религиозной интуиции открывается и сущность *таинства*. Таинство в общем, основоположном смысле этого понятия имеет место всюду, где благодатная сила Божия касается

человеческой души, притекает в душу через восприятие какой-либо внешней, чувственно-данной реальности. Греческий язык (и восточная церковь) обозначает таинство в этом смысле вполне адекватным словом *мистерии*. И так как Бог вездесущ, присутствует незримо во всем творении, то таинство в принципе может испытываться и совершаться при встрече с любой реальностью во всяком акте нашей жизни; строго говоря, вполне зрячая, религиозно открытая душа должна сознавать все в мире и всю нашу жизнь как таинство; таинство в этом смысле есть необходимый, постоянный элемент нашей религиозной жизни.

Чуткое к религиозному восприятию сознание фактически испытывает, по меньшей мере, такие существенные явления, как рождение нового человеческого существа, умирание и смерть, облегчение души при покаянии, эротическую любовь, брачную и семейную связь, нравственный подвиг, всякую встречу с красотой, как подлинное таинство. Поэтому, в противоположность обычной рационалистической или отвлеченно-спиритуалистической установке, основной вопрос в отношении церковно-фиксированных «таинств» (*sacramenta*) должен заключаться не в том, как можно поверить, что определенные внешние акты или приобщение к вещественным реальностям могут быть проводником благодатных сил, а лишь в том, почему такое действие приурочено *только* к этим, литургически фиксированным, актам и реальностям.

Если для современного, прозаического, обезбоженного сознания вся чувственная реальность мирового бытия есть нечто ничтожное, бессмысленное, грубо материальное, так что вера в возможность приобщения через нее благодатных сил представляется иллюзией, первобытным суеверием, «фетишизмом», то религиозно открытое и чуткое сознание, напротив, с трепетным благоговением воспринимает всю жизнь, чувствует присутствие силы Божией, величия Божия во всем и через все, так что возможное недоумение здесь направлено не на *признание*, таинства вообще, а, напротив, на *ограничение* сферы таинства небольшой, заранее фиксированной группой явлений.

Общий ответ на это недоумение состоит в том, что хотя Бог присутствует во всем бытии, мы сильнее, явственнее испытываем Его реальность, и она фактически вливается в нас или, по крайней мере, полнее вливается в нас при некоторых определенных условиях, в некоторых специфических положениях. Можно сознавать присутствие Бога в каждой полевой былинке, ощущать Его среди природы, и все же при входе в храм нас охватывает исключительно острое чувство близости Бога, Его живого присутствия именно здесь. Это двойственное сознание

возвышенно и проникновенно выражено в Ветхом завете в молитве Соломона при освещении построенного им храма: «Бога, которого не может вместить все небо, и небеса всех небес, тем более не может вместить дом, построенный Соломоном; но да снизойдет Бог на эту обитель, да услышит молитву, которую Его раб возносит в ней» (III . Цар., 8, 27–30).

И в составе литургического общения с Богом через зримые, чувственно воспринимаемые символы есть акты и реальности, в которых сознание этого общения достигает как бы кульминационного пункта, душа в максимальной мере открывается Богу, и потому благодатная сила в максимальной мере вливается в нас. При определении того, каковы именно эти акты и реальности, мы имеем основание довериться религиозному преданию, связующему нас с древними, исконными человеческими представлениями – с духовной эпохой, когда наивно-детское сознание, открытое для восприятия таинственности и религиозной значительности бытия, понимало это лучше, чем в состоянии понять современный человек. К этому древнему религиозному опыту – который не надо высокомерно презирать, как суеверие, а брать своим наставником – примыкают, очевидно, наставления о таинствах, даваемые Священным писанием и преданием церкви.

Так, омовение воспринимается как символ очищения и духовного возрождения, и в этом качестве становится таинством крещения. Так, молитвенно освященное вкушение хлеба и вина заповедано Христом как символ вкушения Его плоти и крови, т. е. реального приобщения Его существу. Рациональные, отачеченно-богословские объяснения, в чем именно состоит здесь связь между чувственной реальностью телесных вещей и актов и духовной реальностью божественных, благодатных сил, в сущности бесплодны, ибо беспредметны. Спор здесь между *"только символическим"* пониманием таинств и утверждением реального присутствия в них Бога и Его благодатных сил основан сам на недоразумении, именно на рациональном противопоставлении того, что сверхрационально дано как неразрывное единство. Так, в таинстве причастия дело идет, конечно, не о каком-либо «химическом» превращении хлеба и вина в тело и плоть Христовы, и схоластическое понятие «трансубстанциации» здесь, по меньшей мере, неадекватно в силу своей рационалистичности; но это таинство (как и всякое другое) не есть просто «символ» или «аллегория» в номиналистическом смысле простого условного знака, не имеющего реальной связи с тем, что оно означает.

Это есть то и другое одновременно – не пустой символ чужеродной реальности и не сама реальность в адекватном ее существе, а именно *символизованная реальность* – реальность, подлинно присутствующая, просвечивающая и проникающая в нас через чувственный символ. Существенно здесь только одно – чтобы мы ощущали саму божественную реальность, имели живое восприятие ее присутствия; в противном случае таинство превратилось бы в условный обряд и тем самым потеряло бы свою живую силу, свой подлинный религиозный смысл.

Для свободного, непредвзятого и достаточно углубленного религиозного сознания совершенно очевидно сразу двоякое: и то, что в церковном учении о таинствах содержится глубокий, *сущностно-реально* оправданный и благотворный смысл, и то, что твердые церковные правила о числе, характере, порядке и условиях таинств имеют лишь относительное, именно дисциплинарно-воспитательное значение. Истинно благоговейное восприятие божественной реальности в молитвенном приобщении к ней несовместимо с анархическим его осуществлением и требует оформления в точном порядке. И вместе с тем церковная фиксация таинств есть некая *концентрация и локализация* универсального начала таинства как притока благодатных сил через каналы чувственной реальности; такая концентрация и локализация, противодействуя тенденции человеческого сознания к небрежному, равнодушному, нерелигиозному восприятию реальности, имеет, очевидно, огромное религиозно-воспитательное значение.

Церковь сама косвенно признает это широкое, свободно религиозное понимание существа таинства, с одной стороны, признавая, наряду с таинствами (*sacramenta*) в узком, специфическом смысле этого понятия, еще неопределенное множество «таинственных актов» (*sacramentalia*), и, с другой стороны, допуская, что при некоторых обстоятельствах подлинные таинства совершаются вне обычного, твердо регламентированного порядка. Намеченное понимание положительного смысла таинства, чуждое всякой идолопоклоннической идеализации или абсолютизации внешних форм, очевидно, вполне совместимо с возвещенным в Евангелии Иоанна принципом, что истинное поклонение Богу есть поклонение «в духе и истине».

То же можно сказать о значении литургически-молитвенного осуществления веры вообще. Кульминируя в опыте таинства – реального притока благодатных сил, оно имеет сущностный смысл, именно есть живая встреча, через чувственные символы, с реальностью Бога и слияние человеческих душ через совместное, солидарное приобщение к этой

реальности. И одновременно литургическое делание имеет в духовно-молитвенной жизни – в связи с тем, что уяснилось нам в конце прошлой главы, – существенный и незаменимый *общий педагогический смысл*. А именно, оно имеет значение содействия трудному делу раскрытия человеческой души навстречу Богу, духовного просветления и преображения человека.

Первое, чему нас непосредственно учит опыт, есть помощь, которую оказывает нашей духовной жизни законченная, незыблемо-твердая форма религиозного ритуала. Поверхностное, элементарное и рационалистически истолковываемое религиозное сознание склонно воспринимать всякий обряд как мертвую, жесткую форму, стесняющую свободу духа. Это так же поверхностно, как считать свободу вообще тождественной произволу и неоформленности и усматривать во всяком законе, как таковом, нарушение свободы. Совершенно очевидно, напротив, что закон есть единственная и необходимая гарантия свободы (хотя он и может вырождаться в ее деспотическое подавление). Нечто аналогичное этому мы имеем в отношении между установленным церковным ритуалом и потребностью индивидуальной человеческой души свободно переживать и изливать свое религиозное чувство.

Религиозное сознание, будучи, как указано, творчеством, требует формы для своего выражения. Но все, что глубоко переживается, что свершается в глубинах духа, и тем более такой, выходящий за пределы чисто человеческой душевной стихии богочеловеческий процесс, как общение души с Богом, нуждаясь в выражении, в излиянии вовне, вместе с тем остается для единичного человека по общему правилу несказанным, невыразимым. Только поэты, композиторы, художники кисти и резца в состоянии найти полное удовлетворение своему творческому порыву, истинно выразить себя. Гёте говорит, что человек немеет в страдании и что только поэту дано его выразить «Und wo der Mensch in seiner Qual verstummt, mir gab ein Gott zu sagen, was ich leide».

Еще в большей мере невыразимо блаженство духовного просветления души, общения с Богом. При этом человеку, который неспособен сам достойно славословить Бога, вообще не остается ничего иного, как найти исход своему чувству, вложившись в выработанную коллективным религиозно-художественным опытом верующего человечества, фиксированную форму религиозного ритуала. С одной стороны, он не может надеяться личным усилием найти лучшую, более совершенную художественную форму, более адекватные слова для своего чувства, чем то, что здесь ему дается в готовом виде, как плод соборного религиозного

творчества и притом величайших религиозных гениев, и, с другой стороны, даже если не все в этом ему понятно и сродно его душе, самый факт, что ему здесь открыто готовое русло для излияния чувств, неспособных найти самостоятельное выражение, – что здесь в силу навыка устанавливается некий *автоматизм* выражения, – есть для него огромная помощь, избавляющая его от мук бессилия выразить несказанное. (Само собой ясно, что здесь, как во всяком влиянии на душу чистой *формы*, вместе с тем содержится опасность вырождения в *формализм*, в господство опустошенной от содержания формы – опасность, против которой человеческий дух должен быть всегда настороже.)

Ценность богослужебного ритуала совпадает в этом отношении с общей ценностью в человеческой жизни традиции, консерватизма, использования сложившихся, установленных форм. Никакое человеческое творчество не есть творчество из ничего, творение абсолютно новой формы из чистого хаоса бесформенности. Величайшие художники и мыслители должны в своем творчестве примыкать к какой-то традиции, пройти ее школу, как бы родиться из ее недр; наиболее яркий и убедительный пример этому есть то, что художник слова не может сам сотворить язык, но должен пользоваться многовековым художественным гением и мудростью народа, воплощенными в словах и формах языка, и может только, насквозь пропитавшись этими традиционными достижениями словесного творчества, развивать и совершенствовать их. В конечном итоге это вытекает из органической соборности человеческого духа – из того, что индивидуальность, личность по самому ее существу мыслима только как ветвь или отросток древа национальности или человечества, – о чем подробнее ниже, в другой связи.

Здесь я ограничиваюсь только указанием, что готовая, сложившаяся, привычная форма молитвенной жизни, обрамляя и тем оформляя индивидуально невыразимую религиозную жизнь, в гораздо большей мере оплодотворяет ее, дает ей свободный выход, чем ее стесняет и ограничивает. А так как во всяком творчестве его выражение, его воплощение в чувственно-воспринимаемых формах, его излияние вовне не есть акт, извне присоединяющийся к его внутреннему существу, как бы только увенчивающий его, а есть необходимый элемент его *внутренней* успешности и плодотворности (так что, например, мысль только тогда подлинно рождена, подлинно ясна самой себе, когда она нашла себе адекватное выражение в слове), то и религиозная жизнь подлинно оформляется, укрепляется и просто сполна осуществляется, только найдя форму своего выражения. В этом состоит основной религиозно-

воспитательный смысл уставного богослужения как естественного питания религиозной жизни, оформляющей силой кристаллизованных продуктов коллективного религиозного творчества.

Эта оформляющая и тем оплодотворяющая сила богослужебного ритуала имеет, конечно, как только что мельком уже указано выше в общей форме, и свою обратную, отрицательную сторону, поскольку форма имеет часто тенденцию стать чем-то самодовлеющим и тем заслонить собой само религиозное содержание. Навык к определенной религиозной форме психологически почти неизбежно ведет к перемещению самого религиозного сознания – чувства благоговения – с его реального объекта – Бога и Его правды – на форму молитвенного служения. Литургические традиции по общему правилу даже гораздо сильнее традиций догматических. Склонность к привычной литургической форме легко ведет к острому чувству чуждости, неприемлемости, даже кощунственности других форм, по существу столь же правомерных, что есть итог бессмысленного впитывания в себя самой формы, как таковой, некоего мертвящего дух опьянения ею.

Спор из-за той или иной литургической формы легко вырождается в бессмысленное и неразрешимое столкновение двух идолопоклонств, этим часто в религиозной истории разнуздывались демонические силы не только взаимной отчужденности, но и ненависти, из-за этого забывалось и попиралось иногда самое главное, именно сознание, что Бог есть любовь и что вне взаимного уважения, понимания, терпимости – вне чуткого братолюбия – великая спасающая сила религиозной жизни исчезает из человеческих душ и заменяется своей противоположностью – адской силой зла. И точно так же уставно-литургическая форма религиозной жизни может иногда настолько заполнить религиозное сознание, как бы противоестественно разрастаясь в нем, что она иногда вытесняет все нравственно-человеческое содержание религии; умиленное церковное благочестие, как известно, иногда сочетается с бессердечием и безлюбовностью, как и с моральной распущенностью. Но эта роковая, почти неизбежная печальная возможность злоупотребления так же мало противоречит ценности и необходимости нормального пользования религиозной формой, как мало вообще мертвящий бессодержательный формализм опровергает необходимость, ценность, положительный смысл *формы*, как таковой, – это выражение божественного, творческого начала, упорядочивающего хаос.

Это подводит нас к общему вопросу о значении уставности, правил, закона в молитвенной и вообще в духовной жизни (темы, имеющей

очевидную связь с темой общих соображений, намеченных в предыдущей главе). По своему основному существу и высшему осуществлению, правда предполагает свободу и возможна только в свободе. Правда есть *жизнь*; а жизнь и свобода, спонтанное, извне не определяемое и неограниченное творчество, совпадают между собой. «Бог есть Дух; и где Дух Господень, там и свобода». Если это так, то и осуществление веры или правды, движение души навстречу Богу возможно только в свободе. Путь – или движение по пути – не отличается здесь от цели; ибо на каждой стадии пути мы уже в большей или меньшей мере владеем целью; как я уже говорил, Богообщение и стремление к Нему суть нераздельно, взаимно пронизывающие друг друга моменты духовной жизни, В этом смысле Христово понятие истины как «пути в жизни», имеет значение абсолютно точного определения. Но истина, как путь и жизнь, есть истина, как свобода. Свобода, конечно, не есть анархия или бесформенность; будучи творчеством, она есть стремление к форме и осуществление формы: все совершенное оформлено. Но эта форма есть форма индивидуальная, спонтанно изнутри творимая, и никогда не есть общая, для всех одинаково обязательная, извне налагаемая форма.

В некотором, более глубоком смысле всякая вера абсолютно индивидуальна, в каждом человеке – иная; так что, строго говоря, есть столько же религий, столько же вероисповеданий, сколько есть личностей – совершенно так же, как есть столько же форм любви, сколько есть на свете любящих людей. И, с другой стороны, самый процесс искания или осуществления формы – процесс творчества – необходимо содержит момент бесформенности: вольное, ничем извне не ограниченное блуждание, движение по всем направлениям есть необходимое условие отыскания истинного пути, подлинного достижения правды. Праведность, как и правда вообще, только тогда истинно достигнута, когда она достигнута изнутри, через свободное искание, когда она прошла через муки борения, сомнений, заблуждений. Не только момент формы, ясности, определенности, но и момент бесформенности, хаоса, движения наугад в темноте входит в состав свободы как основоположного богочеловеческого-го существа человеческого духа. «Узкий путь», ведущий в Царство Божие, есть необходимо путь, которым идешь до известной степени наугад среди тьмы и с риском заблудиться. Даже сам Христос прошел через мучительные искушения дьявола и осуществил, актуализировал в себе свою божественную природу, только свободно, изнутри самого себя, преодолев эти искушения. В человеке же искушение, блуждание, есть непрекращающийся, необходимый момент его духовной жизни.

Из этого следует, что форма духовной жизни, определенная уставностью, правилами, законом, не выражает сполна самого ее существа, не адекватна ему, а есть скорее некая внешняя его оболочка. Но из этого не следует, что она сама по себе имеет отрицательную ценность. Абсолютная правда есть свободная правда благодати, а не правда закона; но благодать не отменяет и не отвергает закона, а его восполняет. Вместе и одновременно со свободой закон есть необходимое средство и путь к достижению благодатной правды. Общий смысл уставности, закона в духовной жизни заключается в их *дисциплинарно-воспитательном* значении. Духовная жизнь, как уже говорилось, предполагает момент *самопреодоления* – т. е. преодоления высшим, духовным, богочеловеческим началом человеческой души ее низшей, плотской, темной и косной природы. В состав этого процесса самопреодоления входит наложение на себя узды в форме подчинения себя неким общим правилам; и человек в своей беспомощности нуждается в том, чтобы эти правила были наложены на него авторитетом, наставником, более опытным и сведущим, чем сам воспитываемый; момент свободы сохраняется при этом в том, что само подчинение авторитету и наложенным им правилам совершается свободно, через внутреннее доверие к компетентности наставника и пользе установленных им правил. Искусство молитвенной и духовной жизни так же нуждается в технических навыках, как и всякое художественное творчество.

Человеческая душа по самой своей природе нуждается в воспитании – душа взрослого не менее, чем душа ребенка; вся наша жизнь есть воспитание и самовоспитание. Воспитание же дается через дисциплину, т. е. через подчинение себя общим правилам. Соблюдение закона, формируя душу, открывает путь к свободе. Приучая себя соблюдать определенные правила молитвенной жизни или правила, ограничивающие хаотический произвол наших страстей и вождлений, мы этим постепенно освобождаемся от рабства перед темными, слепыми, стихийными и губительными силами нашей плотской, низшей, животной природы [О другом, именно *социальном*, значении закона придется говорить ниже, в иной связи].

Но этим определены и *границы* значения закона в духовной жизни, в духовном осуществлении веры и правды. Как уже указано, абсолютная правда есть по самому ее существу правда благодатная, т. е. свободная, и потому не вмещается в форму закона, устава, общего правила. Педагогически-дисциплинарным значением закона и исчерпывается его смысл в духовной жизни. Правда, будучи общей для всех, вместе с тем

конкретна и потому индивидуальна. Уже в области права Аристотель мудро указывал, что закон в силу своей отвлеченной общности не достигает адекватной справедливости, которая требует учета индивидуальных особенностей частного случая и осуществима только через конкретную меру, достигающую «уместного, подходящего» (epieikes). Тем более, в области нравственной, духовной, религиозной жизни всякий опытный наставник и воспитатель знает, что нужно варьировать, видоизменять, смягчать закон или делать их него исключения, чтобы он соответствовал неповторимо-индивидуальному, конкретному положению или нужде именно данной, единственной и самобытной личности. Но даже самый мудрый наставник не может достигнуть последней глубины той таинственной богочеловеческой реальности, которая есть человеческая личность. Поэтому никакое подчинение закону или вообще чужому наставлению не может быть слепым и безграничным – и не должно быть таковым.

Я уже говорил в другом месте о великой христианской хартии вольности, по которой человек, будучи в своей последней глубине открыт только Богу и – при достаточной зоркости – самому себе, подчинен в этой своей глубине только своей собственной совести и ему одному слышимому, к нему непосредственно обращенному голосу Божию. При всем необходимом уважении к началу общего и общеобязательного закона в духовно-нравственной жизни, при всей остроте сознания, что нужно быть неукоснительно строгим к самому себе, смиренным в оценке своих духовных сил и своего понимания требований духовной жизни, готовым прислушиваться к наставлениям людей, более мудрых, чем мы сами, и стойким в борьбе с соблазнами анархической свободы, – человек *имеет не только право, но и обязанность* блюсти верховную свободу своего духа в том, что есть в нем богоподобного и богосродного.

Вольное подчинение авторитету не должно вырождаться в идолопоклонническое обожествление какой-либо человеческой инстанции, в безусловное и безграничное, рабское подчинение ей – не только в слепое повиновение сану, власти, внешнему авторитету, но и в признании непогрешимости инстанции внутренне-авторитетной. Всякая ус-тавность, всякое подчинение авторитету есть всегда только путь – и притом только один из путей или часть пути, – а не цель и не существо духовной жизни. Через закон и авторитет, как указано, человек осуществляет свою свободу – высшее достояние и священное благо, ему дарованное Богом, единственную стихию, в которой в конечном счете возможно его реальное соприкосновение и общение с Богом. Поэтому где

закон и авторитет оказываются все же неадекватны этой свободе – этой высшей подлинно духовной, богосродной свободе, – человек *обязан* блюсти ее против закона и авторитета; ибо – как отвечают апостолы синаedrionу – «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. ап., 5, 29).

Осуществление веры в духовной жизни протекает, таким образом, одновременно в *двух слоях* – внешнем и внутреннем, педагогическом и сущностном. Как в жизни растения, здесь совершается таинственная творческая жизнь зерна под оболочкой скорлупы, которую оно само себе создает для охранения и оформления своего творчества. Различие между истиной и ложью, благотворностью или зловредностью определено здесь только соблюдением или нарушением правильной меры, пропорции, надлежащего равновесия. Голое зерно, не защищенное твердой оболочкой, легко может увянуть, быть поглощено и разложено враждебными силами природы; но и гипертрофия скорлупы может задавить и задушить жизнь зерна; и в творческой жизни зерна наступает момент, когда оно должно прорвать толщу скорлупы.

Так, осуществление веры в духовной жизни, будучи по существу таинственным процессом свободного творчества, должно для своего оформления, для охраны своего равновесия творить себе внешнюю оболочку привычной уставной формы; эта форма – сама пронизанная творческими силами, ее создавшими, и приспособленная к своей задаче – ценна и благотворна, поскольку она педагогически помогает неустанному напряженному пульсированию под ней духовной жизни. Она становится вредной, поскольку, напротив, под ее давлением начинает замирать эта незримая внутренняя жизнь. И сама эта внешняя форма только относительно неподвижна; ее консерватизм есть только одна – хотя и необходимая – сторона ее бытия; под творческим воздействием скрытой под ней жизни она сама должна видоизменяться и развиваться; и поскольку это развитие есть преодоление старой формы, оно необходимо сопровождается органическим нарастанием новой формы, новой защитной оболочки.

Духовная жизнь, как и всякая жизнь вообще, есть непрерывное творчество, рождение нового и преодоление старого; где этого нет, там наступает омертвление и смерть. Но сама *непрерывность* творчества – а это значит: само реальное его осуществление – требует, чтобы новое рождалось из лона старого, под охраной и защитой старого, уже установленного и оформленного. И как консерватизм и творчество – сохранение в себе прошлого, *память* не как сознание, а как реальная

действенная сила прошлого, и преодоление этого прошлого новым, совершающееся через творческую устремленность, но еще не существующее, – суть два соотносительных, неразрывно слитых момента того, что называется *жизнью*, – так и вольное подчинение уже сложившейся, охраняющей общей форме, и не ведающая никакого внешнего стеснения и умаления работа индивидуального, внутренне духовного осуществления веры должны пребывать в гармоническом сочетании, в некоем естественном равновесии – хотя всегда нарушаемом, но и всегда вновь восстанавливаемом.

3. ИДЕЯ ЦЕРКВИ И АНТИНОМИЗМ ЕЕ ДВУХ ПОНЯТИЙ

Я рассматривал до сих пор (за исключением одного краткого указания в прошлой главе) веру, Богообщение и его творческое осуществление как явление и задачу индивидуального духа. Этот аспект имеет, конечно, первостепенное значение в составе религиозной жизни. Бог непосредственно обращен к личности, к живой индивидуальной человеческой душе; и личность есть именно та инстанция бытия, которая имеет и ищет Бога – и наслаждается радостью обладания Им, и полна творческого борения, чтобы сквозь толщу тьмы пробить себе путь для интимного сближения с Ним. Но при всем основоположном значении этого момента, не следует забывать, что он есть именно только один из моментов религиозной жизни и что наряду с ним есть еще иной момент, о котором легко забывает наша индивидуалистическая эпоха. Этот момент есть связь между Богом и *соборным единством человечества* – в конечном счете связь между Богом и творением, как *целым*.

Понятие личности как обособленной, замкнутой в себе «монады», как некоего самодовлеющего мира, отношение которого к другим, подобным ему личным существам есть только отношение внешней встречи или даже безразличного соседства, – это понятие, столь укорененное в нашем нынешнем жизненном чувствии, искажает даже само существо личности. Личность есть, правда, «монада», но такая монада, которая не только – в противоположность утверждению Лейбница – имеет «окна», но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя. Именно из органической связи и сопринадлежности между Богом и человеком – из того, что основа человеческого бытия есть его *богочеловечность*, вместе с тем из того, что Бог мыслим только как источник и средоточие «царства Божия», – следует, что личность – и именно в том моменте, который конституирует ее как личность, – есть член *царства духов*, лист на древе духовного бытия.

Жизненный сок, ее питающий и образующий как бы субстанцию самого ее существа, есть сок, пронизывающий древо человечества, как *целое*; как лист, оторванный от дерева, уже не живет, а есть омертвевший останок живого листа, так и личность есть живая личность (все равно, сознает ли она это сама или нет), поскольку она живет и растет, как член соборного единства человечества. Жизнь личности имеет, конечно, абсолютную ценность в самой себе; ибо именно личность есть образ и подобие Божие. Но именно в этом своем качестве она есть жизнь в составе

общечеловеческой жизни; голос ее обретает осмысленность только как участник *хора голосов* – хора человечества и всего творения, через который звучит голос самого Бога.

В этом соотношении состоит реальность *церкви*. Напомню еще раз, что Бог не есть мой Отец, а «наш Отец», или что, имея Отца, я тем самым имею братьев, есмь член семьи. Самосознание верующего человека, будучи острым восприятием *личных* глубин бытия – восприятием той таинственной реальности, которая выражается в слове «я», – есть одновременно восприятие «я» как члена «мы». Неповторимо-единственная реальность моего «я» только тогда сознает свою последнюю глубину и значительность, когда она ощущает себя укорененной в лоне «мы» и произрастающей из него. И если я вправе сознавать, в моем интимно-личном отношении к Христу, что Христос пришел, чтобы спасти *меня*, то я должен одновременно сознавать, что спасти меня он может не иначе, как спасая весь мир. Самое имя, которым верующие обозначали Богочеловека, Спасителя, – «Христос» («Помазанник»), что есть греческое обозначение для еврейского слова Мессия, – означает посланника и избранника Божия, призванного спасти не ту или иную отдельную личность, и даже не просто многих людей, а «Израиль» – *народ* Божий, и если первоначально этот народ мыслился как отдельное, определенное племя, то уже отчасти у пророков, а тем более у Христа и Его учеников, он понимается как зачаток всеобъемлющего единства человечества, и «спасение Израиля» расширилось до «спасения мира».

Церковь и есть этот «новый Израиль», объемлющий все человечество – человечество, стремящееся к спасению и спасаемое – всеобъемлющий Богочеловеческий организм. Поэтому осуществление веры – или, что то же, – осуществление христианской правды есть не спасение поодиночке, вроде спасения погибающих с тонущего корабля, когда раздается лозунг «спасайся, кто может», и каждый думает только о себе и забывает о других, а спасение именно *всего* тонущего корабля, как целого, – солидарное спасение всех в их нераздельно-общей судьбе. Осуществление веры есть спасение и возрождение творения, преображение мира, наступление *царства* Божия, как всеобъемлющего единства просветленного бытия, когда Бог будет все *во всем*.

Та реальность, которая называется «*церковь*», есть по своему истинному существу именно зачаток, потенция этого единства просветленного, преображенного бытия в составе несовершенного бытия мира, зародыш в нем Царства Божия – то «горчичное зерно», которое имеет назначение вырасти в огромное – всеобъемлющее – дерево. Но в

связи с уяснившейся нам двойственностью путей или форм осуществления веры церковь имеет двойственную природу или два весьма разнородных аспекта. Их обычно обозначают как церковь «невидимую» и «видимую». Это обозначение довольно смутно и ведет к ряду недоразумений. Я предпочитаю поэтому говорить о церкви «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной».

В понимании смысла этих двух аспектов и соотношения между ними господствует существенное разногласие. По мысли людей, особенно дорожащих церковью как эмпирической реальностью и опасющихся уклонения от нее, не существует вообще двух *понятий* церкви или двух разных *реальностей*, обозначаемых этим именем, а существуют только два отвлеченно мыслимых момента или признака, совместно и гармонически сочетающихся в единой, конкретно воплощенной реальности церкви вообще, как единства, союза, организации человечества, объединенного верой в Христа и хранящего в своем лоне силу и реальность самого Христа. Точнее говоря, для этого понимания «сущностно-мистическая» церковь есть только отвлеченный момент, входящий в состав конкретно-эмпирической, человеческой реальности церкви. Церковь есть в этом смысле по своему существу *социальный* организм, коллективная социологическая реальность, наподобие государства или семьи, с той только разницей, что она имеет мистический фундамент, покоится на божественном основании (что, впрочем, в иной форме и в некоторой мере присуще также и семье, и нации, и государству).

Напротив, люди и религиозные направления, остро сознающие несовершенство церкви как эмпирической социологической реальности, резко противопоставляют друг другу эти два аспекта как две совершенно разных реальности: «истинная» церковь Христова есть для них только церковь сущностно-мистическая, тогда как то, что называется церковью в эмпирически-историческом смысле этого слова – церковь, как коллектив или организация, есть в лучшем случае только несовершенное приближение к мистической реальности церкви и по большей части ощущается даже как измена истинной церкви, как ее подмена неким грешным, фальшивым ее подобием.

Из того, что было сказано выше об имманентно необходимой двойственности путей и форм осуществления веры, уже само собой следует, что эти два крайних воззрения представляются мне односторонними и, в этом смысле, неправильными. Первое воззрение несомненно право в том отношении, что церковь сущностно-мистическая и церковь эмпирически-реальная образуют совместно некое двуедин-етво,

или что к составу церкви необходимо принадлежит момент ее *воплощения* в конкретно-эмпирической человеческой реальности. Но оно не право, признавая «мистическую» церковь только отвлеченным признаком «эмпирически-реальной» церкви; напротив, сущностно-мистическая церковь есть сама совершенно конкретная, субстанциальная реальность, хотя и незримая – реальность, очертания и границы которой нельзя точно установить ни чувственным восприятием, ни рациональной мыслью.

И так как сущностно-мистическая церковь есть подлинная реальность, то между нею и эмпирически-реальной церковью существует сложное отношение одновременно и солидарности, близости, частичного совпадения, и постоянного различия и противоборства. С другой стороны, в понимании основоположного значения реальности сущностно-мистической церкви и в указании на возможность и даже неизбежность несовпадения и противоборства между нею и церковью эмпирически-реальной состоит правда второго воззрения. Но оно не право, оценивая эмпирически-реальную церковь по самому ее существованию только как искажение истинной церкви и уклонение от нее и не понимая необходимости и положительного значения самой задачи эмпирически-человеческого воплощения церкви.

Но обратимся к обсуждению темы по существу. Сторонники «эмпирически-реальной» церкви – будем называть их отныне людьми церковного образа мысли или, короче, «церковниками» – толкуют некоторые места Нового завета так, что усматривают в них свидетельство, что сам Иисус Христос неким умышленным актом воли «основал», «учредил» ту социальную организацию, которая именуется церковью, и тем навеки освятил ее, снабдил божественно-непререкаемой авторитетностью. Я не нахожу таких мест писания, из которых с однозначной ясностью следовал бы такой вывод; и, что еще важнее, мне совершенно очевидно, что он противоречит самому духу Христа и Его правды. Так как Христос возвестил и явил религию не закона, а благодати, то Он никак и ни в каком смысле не мог ничего «учреждать», быть «законодателем». Христос только открыл миру, влил в мир неиссякаемый источник «живой воды», запас божественных благодатных сил; этим Он оплодотворил мир, положил начало органическому росту и созреванию в мире реальности, преображающей мир и ведущей к осуществлению «Царства Божия».

Человечество получило через Христа некое безмерное сокровище, некий капитал, который оно может и должно пустить в оборот, целесообразно употребить для обогащения и обновления своей жизни.

Более того: так как Христос вечно жив и пребывает с нами «во все дни до скончания века», так как Он среди нас всюду, где хоть двое или трое собрались во имя Его, то Он и не перестает помогать человечеству разумно и плодотворно употреблять этот дарованный Им капитал. И все же – какое употребление мы делаем из этого капитала, в какой мере мы – послушные и разумные «соразработники у Бога», строим ли мы здание царства Божия, на основе живой силы Христа, «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы» (I Кор., 3, 12) – это зависит от нас самих, и за это ответственны мы сами.

Так обнаруживаются две неразделимые, но и неслиян-ные реальности церкви: ее богочеловеческое основание, тот ее слой, в котором ее жизнь есть органическое развитие семени, заложенного Христом, – и ее чисто человеческое строение, в котором она есть дело, осуществляемое организационно-механически, умышленной и свободной человеческой волей. Надлежит прежде всего отчетливо осознать всю глубину различия между этими двумя слоями. Начнем с уяснения существа церкви как мистической реальности.

В своем богочеловеческом основании, в котором в ней живет и действует сам Христос – или ниспосланный Им от Бога Святой Дух – церковь прежде всего *сверхвременна*. Это значит, во-первых, все сменяющиеся поколения христианского человечества не только одно за другим во времени были, есть и будут участниками единой общей церкви, но все они *сразу* – и уже отшедшие, и ныне живущие – совместно и солидарно в ней соучаствуют, так что уже в этом смысле церковь есть не земное учреждение, а всеобъемлющая небесно-земная реальность. Это значит, далее, что откровение и подвиг Христовы искупили, спасли человечество вовсе не только с того момента, когда они произошли, так что все предшествовавшие этому событию поколения людей остались исключенными из спасения. Так как искупительная жертва Христова есть жертва *заместительная*, то нет никакого основания отрицать ее действие на прошлое, так же как и на будущее; Божий взор – и Божья любовь – объемлет сразу все время – прошлое, настоящее и будущее. Поэтому все искавшие правды и спасения, т. е. в этом смысле предугадывавшие реальность Христа, бывшие ее потенциальными участниками до исторического момента Его воплощения, включены в богочеловеческий организм сущностно-мистической церкви, не менее тех, кому дано было видать Христа или кого достигла весть о Нем, Его живой образ.

Наивные средневековые представления, еще доселе не преодоленные, согласно которым даже величайшие религиозные мудрецы и праведники

античного мира – и отчасти и ветхозаветные – исключены из спасения в силу только того случайного обстоятельства, что они жили до Христа, явно противоречат существу всеобъемлющей правды Христовой, они забывают простую великую истину, высказанную Христом о самом себе: «Истинно говорю вам, прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ев. Ио., 8, 58). Древние отцы церкви уже понимали, что, по крайней мере, такие личности, как Гераклит, Сократ, Платон, были «христианами до Христа». Все ищущее и предугадывающее правду Христову человечество на протяжении всего времени человеческой истории в этом смысле объемлетя сущностно-мистической церковью Христовой.

Но церковь «кафолична», т. е. всеобъемлюща, не только в измерении времени, но и во всех других измерениях. Я уже не говорю о том, что она *предназначена* для всех людей, народов и культур мира, так как ее цель есть обновление и спасение всего творения. Это ясно само собой. Но и по своему актуальному составу мистическая церковь всеобъемлюща в том смысле, что она не имеет никаких эмпирически-зримых или определенных границ, она есть единство всего ищущего спасения, а потому и спасаемого человечества. Ни таинство крещения – в смысле эмпирически-совершенного согласно определенным правилам акта, – ни исповедание веры – в смысле явно выраженного рационального признания ее истин – не есть необходимый признак «христианина», члена мистической церкви Христовой; этим признаком является только не зримое никем, кроме самого Бога, неустановимое причастие человеческой души правде и реальности Христа. Даже уставные правила эмпирической церкви признают в принципе возможность принадлежности к церкви людей, не подходящих под обычные внешние признаки, определяющие формальное принятие в церковь.

Будучи живым организмом, а не организацией, мистическая церковь объемлет всю реальность, в которой действует живая божественная сила Христа; и человеческому уму не дано видеть, докуда распространяется действие этой силы; здесь можно сказать только одно: оно распространяется на все души, сознательно или даже только бессознательно открывающиеся для Его восприятия. Наконец, церковь кафолична, всеобъемлюща и в *качественном* отношении. Она объемлет не только сферу жизни, которая в обычном специфическом смысле называется «религиозной», в отличие от всех других сфер человеческой жизни и активности: она предназначена обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех областях проявления ее активности – и нравственную, и умственную, и эстетическую жизнь, и всю личную

жизнь, и всю социальную жизнь, политическую и хозяйственную.

Свет Христовой правды пронизывает или должен пронизывать всю без исключения сферу мирской жизни и культуры человечества – и личные отношения между людьми, и профессиональную деятельность художника, ученого, политика, промышленника, инженера, купца, земледельца, рабочего, ремесленника, солдата. Во всех этих мирских слоях своей жизни человек, поскольку он приобщен правде Христовой, есть член мистической церкви, объемлется ею. Другой необходимый признак сущностно-мистической церкви есть ее органическое, а потому абсолютно неразрушимое *единство*. Святой животворящий Дух, конституирующий ее существо, не может расколоться на части, отчужденные друг от друга и потому борющиеся, и церковь, Им живущая, так же сущностно едина, как едина всякая личность. Сколько бы расколов и раздроблений ни происходило в эмпирически-реальной церкви, они не затрагивают единства сущностно-мистической церкви, они суть раздиранья на куски ризы Христовой, но не реальное распадение на части живого мистического тела Христова. Как сказал один мудрый русский христианский пастырь: перегородки, разделяющие исповедания, не доходят до неба; это значит: они не проникают до нераздельного единства сущностно-мистической церкви.

Церковь, конечно, может и должна быть *многообразна и многочленна*, как это присуще всякому живому организму; но это многообразие, эта многочленность объемлется и насквозь пронизывается органическим единством. И все современные попытки вновь объединить исповедания были бы не только бессильны, но даже кощунственны, если бы дело шло о том, чтобы человеческими усилиями вновь слепить саму, развалившуюся на части живую церковь, как богочеловеческий организм: эта церковь основана не людьми, а Богом, точнее, рождена из Бога и никогда не могла бы быть воскрешена людьми, если бы она сама распалась, т. е. погибла. Все эти попытки имеют, напротив, смысл только как стремления восстановить в эмпирии церковной жизни единство, соответствующее неразрушимому сущностному единству мистической церкви – построить единый, открытый для всех верующих душ *храм*, как символ, выражение и зримую обитель вечно единого Бога и Его вечно единой богочеловеческой церкви.

И, наконец, третий необходимый признак сущностно-мистической церкви есть ее *святость*. Это положение есть, в сущности, даже тавтология. Церковь, будучи самим Святым Духом, поскольку Он имманентно присутствует и действует в человечестве, – тем самым есть

вочеловечившаяся Святыня. Церковь свята совсем не в том смысле, что ее чисто человеческий элемент или материал, как таковой, свят и безгрешен. Мы увидим сейчас же ниже, что он, напротив, несовершенен и грешен. Она свята потому, что она и есть не что иное, как освященный, просветленный, пронизанный святостью слой человеческой жизни. Как в душе даже самого грешного и преступного человека есть тот глубинный слой, который конституирует ее как *личность*, составляет ее богочеловеческий корень и тем самым есть священное и святое в ней, так и в соборной душе человечества и в общечеловеческой жизни есть слой, и котором она есть Богочеловечество, т. е. пронизана присутствием в ней Святого Духа.

Что эта святая церковь *непогрешима* – это есть также тавтология, и притом, по смутности этого понятия, даже вредная; ибо атрибут непогрешимости, упоминание которого просто излишне в отношении самой святыни мистической церкви, легко переносится ошибочно на эмпирически-человеческую реальность церкви; но эта эмпирически-реальная церковь не только не непогрешима, а, напротив, фактически всегда обременена греховностью. Она «непогрешима» только постольку, *поскольку она остается верна* своей сущностно-мистической основе; однако один из существенных признаков ее эмпирически-человеческой природы в том именно и состоит, что она *не всегда* ей верна, или даже, вернее, всегда в лучшем случае только отчасти ей верна. Единственное, что верно в этом, легко вводящем в заблуждение понятии есть мысль, что святыня мистической церкви, хранимая в лоне эмпирической церкви – или эмпирических церквей – (как и за их пределами в сознании человечества вообще), будучи обнаружением божественной реальности и силы, *неодолима* («врата адовы не одолеют ее»).

Раз вочеловечившись, она, несмотря на всю человеческую греховность, не может быть до конца искоренена и истреблена в человечестве, не может быть до конца им потеряна, а навсегда, до скончания веков, продолжает жить и обнаруживаться и в эмпирии человеческого бытия, т. е. сызнова возрождать и освящать эмпирическую реальность церкви или церквей – совершенно так же, как голос Божий, слышимый в человеческой совести, не может быть всегда заглушен и окончательно вытеснен даже в самой грешной человеческой душе. Церковь часто называют общением или общиной *святых*. Точнее следовало бы определить ее как общение в *святости*. Если мистическая церковь, как мы только что видели, всеобъемлюща, то, с другой стороны, ее незримые границы совпадают с границами святости, живущей в

человеческих душах. Все люди и во всех областях своей жизни суть члены церкви, объемлются мистической церковью; но они суть ее члены и объемлются ею *именно постольку*, поскольку они *приобщены святости*, – поскольку они «водимые Духом Божиим» и «суть сыны Божий» (Рим., 8, 14) – поскольку в них живет тот «внутренний человек», который «находит удовольствие в законе Божиим» (Рим., 7, 22); поскольку же они «пленники закона греховного», они находятся уже вне мистической церкви, суть «от мира сего», который не знает Духа истины (Ев. Иоан., 8, 23; 14, 17).

Я упоминаю здесь коротко еще один вывод из понятия *святости* сущностно-мистической церкви: он состоит в признании начала *всеобщего священства* христиан, членов мистической церкви. Это начало не есть только догмат, опирающийся на авторитет писания или предания: оно с непосредственной очевидностью вытекает из самого существа христианской церкви. Быть христианином и означает не что иное, как быть *священнослужителем* в буквальном смысле этого слова: ибо всякий причастник Святыни есть тем самым ее *служитель*. Он стоит прямо перед лицом Божиим, общается с Богом, служит Ему, и притом не только как отдельная изолированная личность и в заботе о своем собственном спасении. В силу того что Бог есть любовь, и освященное человечество есть нераздельно-органическое всеединство, каждый верующий представляет перед лицом Божиим всю *церковь*, служит Богу за нее, от ее имени и для нее. Конечно, церковь, будучи организмом, предполагает различные функции и служения.

Но многообразие определено здесь только многообразием *призваний*, «даров Духа», и то или иное служение есть выполнение полномочия и обязанности, возложенных от самого Бога, а никак не правилами или назначением от какой-либо земной власти, не зависит от дарованных людьми сана или должности; и все виды служения суть именно разные виды *священнослужения*. Все различие между «духовными лицами» и «мирянами», как и различие между рангами или санами «духовных лиц», существует всецело – пользуясь традиционными каноническими терминами – *jure humano*, а не *jure divino*; **это значит: оно имеет силу и основание только в церкви эмпирически-человеческой, как необходимый момент ее организации**, а не в сущностно-мистической церкви. В последней вообще нет «мирян», а есть *только* «духовные лица», ибо христианин по самому своему существу «не от мира сего», а «от Духа». Последний грешник или невежда, как и младенец, раз в нем хотя бы еле мерцает искра Духа, в этом отношении не отличается от епископа или первосвященника. Понятие *священства* в этом смысле слова имеет,

конечно, именно указанное широкое общее значение. Его широту я хотел бы еще подчеркнуть указанием, что принцип всеобщего священства включает в себя и принцип *всеобщего пророчества*. Конечно, не всякий призван возвещать миру громогласно волю Божию, вести мир по пути, указанному Богом. Но каждому человеку Бог говорит нечто *новое*, что еще не было сказано другим. И в состав *священнослужения* – служения Богу – входит *обязанность* каждого человека прислушиваться к этому тихому, неслышному для мира голосу, исполнять его веление, исповедовать узнанную от самого Бога правду и обличать неправду. Если и нужно благоговейно хранить истину древнего, общепризнанного откровения, то душа, живущая только им одним, но глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана.

Обратимся теперь к другому соотносительному началу или слою церкви – к церкви эмпирически-реальной, человечески-исторической. Ибо церковь – как, впрочем, и всякая духовная реальность или даже всякая конкретная реальность вообще – не конституируется одним началом, а есть противоборствующая сопряженность, антиномисти-ческое единство двух противоположных начал. В церкви – и вообще в религиозной жизни – эти два начала суть Божеское и человеческое. Действие божественных благодатных сил предполагает свободное сотрудничество, свободное движение им навстречу сил человеческой души, т. е. умышленную свободную активность самого человека. Не углубляясь здесь по существу в трудную – до конца вообще рационально не разрешимую – проблему соотношения между «благодатью» и «свободой», я ограничиваюсь указанием одного частного момента этого соотношения.

Осуществление коллективной богочеловечности, воплощения Духа в реальности общечеловеческой жизни, предполагает соучастие в нем умышленного, планомерного человеческого строительства. Это строительство носит характер *организации*, подчинения жизни неким общим правилам, ее упорядочения и, тем самым, создания и поддержания в ней иерархической структуры власти и подчинения, как и планомерного разделения труда. Общая функция этой организации – дисциплинарно-педагогическая: преодоление несовершенной, плотской, греховно-земной природы человека требует именно некой школьной дисциплины, подчинения жизни правилам, закону; только на этом пути, как мы уже знаем, человек воспитывается к свободе, и свобода не вырождается в свою противоположность – поработщающую духовную анархию. И вместе с тем всякая земная коллективная активность требует для своей успешности

порядка, умышленной согласованности действий, системы власти и подчинения.

Если сущностная христианская жизнь есть жизнь благодатная, а не жизнь, подчиненная закону и власти, то для того чтобы она могла укрепиться в чисто земной, еще не преображенной ею природе человека, ей надо готовить почву, что возможно только через подчинение закону и упорядочивающей, планомерно действующей власти. В этом – смысл церкви как организации, как подчиненного уставу союза верующих. Эта, эмпирически-реальная церковь не только живет и действует на земле, но и сама есть реальность чисто земного, человеческого порядка, хотя и ее внутренняя основа – сила, на которую она опирается и которая ей помогает, и ее конечная цель – надмирного, благодатного порядка. Ее задача – подготовка путей – земных путей – Богу.

В силу этого ее природа определена признаками иными и отчасти даже прямо противоположными признакам сущностно-мистической церкви. Она *не всеобъемлюща*, а ограничена во всех тех направлениях, в которых мистическая церковь всеобъемлюща. Она, во-первых, не всеобъемлюща во времени, а, будучи, как все земное, подчинена времени, реально действует только в ныне живущем поколении, считаясь со всеми условиями настоящего времени, и только хранит непрерывную связь с прошлым; она не объемлет и все человечество настоящего времени а, будучи точно оформлена, отличает по определенным внешним признакам своих членов от чужих – тех, кто к ней принадлежит, от тех, кто стоит вне ее; она не объемлет и всей жизни человека, а, осуществляя свою определенную цель, сосуществует на одном уровне с другими организациями, преследующими другие цели, – государством, семьей, школой, экономическими организациями и всякого рода союзами; поэтому она должна постоянно вступать в отношения с ними и налаживать эти отношения – то сотрудничая с этими организациями, то борясь с ними там, где они ей противодействуют. Словом, в отличие от мистической церкви, которая подобно душе в теле, распространяется на все, все пронизывает и животворит, церковь эмпирически-реальная есть только одна из многих частей или областей человеческой жизни.

Далее, в отличие от мистической церкви, она *не обладает* сущностным, неразделимым и неразрушимым *единством*. В лучшем случае она обладает организационным единством, которое, будучи делом человеческим, непрочное и, как, к несчастью, показывает исторический опыт, легко может распадаться. Живя и действуя на земле, она неизбежно должна приспособляться к многообразию земной жизни, в известной мере

отражать на себе раздробленность культур, национальностей, языков, принимать различные облики и формы действия в зависимости от различных государственных и общественных порядков и культурных условий среды, в которой она действует; поэтому, помимо естественного и законного и в мистической церкви многообразия частных духовных обликов, соответствующих многообразию духовных призваний разных культур и народов, она подчинена чисто внешнему действию на нее всех земных различий и одно-сторонностей, ограничивающих универсальность человеческого духа.

И если распадаются на совершенно обособленные и враждующие между собой исповедания – не говоря уже об отношениях земной борьбы, в особенности насильственной между ними, – есть прямой грех эмпирической церкви, измена ее истинному назначению, свидетельство победы в ней «плоти» над «духом» – нечто, что церковь должна стремиться преодолеть, – то ее единство даже в лучшем случае может быть только единством организационным, подобным верховной власти в империи, объединяющей многие народы и культуры, и здесь можно только примирять, но нельзя сущностно преодолеть неизбежные трения между отдельными частями, вытекающие из их человеческого несовершенства. И наконец – и это, быть может, самое важное, – эта эмпирически-реальная церковь, как это ясно уже из всего сказанного, *не свята*, а, напротив, как все чисто эмпирически-земное, обременена греховностью.

Как я подробно говорил в первом размышлении, не существует такой внешней, эмпирической инстанции вообще, которая была бы, как таковая, непогрешима; эмпирическая церковь есть так же, как мир и человек вообще, место борьбы между добром и злом, святостью и греховностью – «поле битвы между Богом и дьяволом», как говорил Достоевский о человеческом сердце. Все попытки и формы признания безусловной, непогрешимой авторитетности какой бы то ни было инстанции эмпирической церкви (включая сюда даже протестантское признание непогрешимой авторитетности буквального, принятого церковью, текста Писания) суть виды идолопоклонства, обличенного Христом греха, перенесения святости Бога и Его правды на человеческое предание или установление.

Но там, где нет места для безусловной *внутренней* авторитетности, т. е. для сущностного действия самой правды, имманентно удостоверяющей саму себя, – ее функцию необходимо должна брать на себя *внешняя* авторитетность, т. е. принудительность *власти и права*. Если сущностно-мистическая церковь по самому своему существу исключает моменты

власти и права, то эмпирически-реальная церковь, как всякая человеческая организация, напротив, не может обойтись без них. Ибо упорядоченная и целесообразная коллективная жизнь, в силу греховной анархичности человеческой природы, невозможна без безапелляционного повиновения закону и распоряжениям власти; естественное право критики, вытекающее из неотъемлемого права личности на свободу и даже из обязанности блюсти свободу, не может здесь приводить к праву на *неповиновение* (за исключением, конечно, крайнего случая, когда повиновение сознается как абсолютный «смертный» грех).

Иначе наступила бы анархия, разложение церковной организации, и открыт был бы простор для подчинения церкви интересам других, уже чисто мирских организаций – государства или национальной ограниченности, печальные примеры чему так часты и в протестантизме и в православии (и в католической церкви в эпохи кризиса ее власти, например в XIV веке и начале XV века). *Воинствующая церковь* – и притом воинствующая в порядке ограждения мира от зла – должна, подобно всякой армии, иметь и неукоснительно действующий *воинский устав и верховного главнокомандующего*. Каковы бы ни были при этом возможные и *a la longue* даже неизбежные злоупотребления, ссылка на них не опровергает необходимости и благотворности права и власти. Таков истинный и благотворный смысл католического догмата папской «непогрешимости»; правомерность этого «догмата» ограничена только оговоркой, что он имеет силу *jure humano*, а не *jure divino*. Несмотря на все, иногда ужасные злоупотребления и грехи, в которые впадала церковная власть в католицизме, беспристрастное суждение должно признать, что католическая церковь – именно в силу строгости и безапелляционного действия в ней, в ее сверхнациональном единстве, в ее служении религиозным целям, началам права и власти – сделала больше для христианского воспитания человечества, для утверждения и охраны христианских начал жизни, чем какое бы то ни было иное христианское исповедание. И в наши смутные и тяжкие дни, когда мир снова ополчился против христианства, единственной *земной* инстанцией, на которую можно возлагать надежды в деле спасения христианской культуры, остается римско-католическая церковь, в неукоснительной твердости действующей в ней церковной дисциплины и власти. Точно так же очевидно, что исполнение задачи эмпирической церкви требует строгого блюдения в ней *уставного порядка*, и притом во всех ее функциях.

Руководство литургической жизнью, включая совершение таинств, должно быть вверено определенным, законно назначенным, компетентным лицам, и сама эта жизнь должна совершаться по определенным правилам. В этом – основной смысл сана «духовных лиц» в эмпирической церкви. Точно так же эмпирическая церковь не может существовать без канонического права, объемлющего все ее функции без расчленения на должности и звания, вступление в которые и права и обязанности которых точно нормированы. И нравственная жизнь членов церкви нормируется также точными каноническими правилами, т. е. совершается через подчинение общим нормам нравственного закона.

Но из сказанного следует, что эти два слоя церкви – сущностно-мистический и эмпирически-реальный, или церковь как богочеловеческий организм и церковь как человеческая организация – находятся в состоянии рационально-непреодолимого, антиномистического противоборства, хотя одновременно и в неразрывной сопряженности. Если богочеловеческое существо Христа было точно выражено в догмате о неслиянном и нераздельном единстве в нем двух природ – Божеской и человеческой – то и о богочеловеческом существе церкви следует сказать то же самое, однако с тем в высшей степени важным различием, что «неслиянность» доходит здесь до отношения противоборства. Ибо, в отличие от Христа, человеческая природа церкви не безгрешна, а, напротив, несовершенна и греховна; эта несовершенность, эта греховность должны в ней постоянно преодолеваться; церковь должна – подобно человеческой личности – находиться в непрерывном – и в пределе мирового зона, «века сего», *никогда не завершимом* состоянии внутренней борьбы Христова начала, Святого Духа, против несовершенства и греховности ее чисто человеческого начала. Это противоборство нельзя устранить; напротив, именно его острота есть свидетельство силы в церкви ее божественно-благодатного начала, и всякое ее ослабление есть свидетельство возрастающей ее греховности – совершенно так же, как духовное брение, напряженность покаянного сознания есть решающий показатель религиозной просветленности отдельной личности.

Нераздельное единство двух природ церкви – богочеловеческой и чисто человеческой – есть, как говорил древний мудрец Гераклит о гармонии вообще, противоборствующая согласованность – «как в натянутом луке или в лире». Как я уже мимоходом напоминал выше в иной связи, то, в чем нуждается церковь, есть не «реформация», которая есть всегда попытка осуществить несбыточную цель, именно найти человеческую форму и организацию, безусловно адекватную сущностно-

мистической природе церкви, а неустанное внутреннее *реформирование* в смысле самоисправления, совершенствования, борющегося воздействия незримого богочеловеческого начала на несовершенство эмпирически-человеческого, организационного его выражения. То, что здесь необходимо, есть неустанное, непрекращающееся следование завету апостола: «И не сообразуйтесь с веком сим, но *преобразуйтесь обновлением ума вашего*, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим., 12, 2).

Задача этого непрестанного внутреннего самосовершенствования не может при этом состоять в установлении таких порядков, которые с полной адекватностью выражали бы всю полноту Христовой правды; другими словами, она не может состоять в преодолении самого различия, самой двойственности между сущностно-мистической и эмпирически-реальной церковью. Мыслить так эту задачу значило бы, с одной стороны, верить в возможность безгрешной святости человеческой природы в пределах этого мира – что было бы величайшей ересью – и одновременно мнить, что благодатная и потому безусловно свободная правда Христова может быть адекватно осуществлена в форме некоего совершенного *порядка*, т. е. *закона*, – что противоречит самому существу этой правды. Между благодатной свободой и свободно действующей благодатью и нормированностью через закон и подчинением власти существует принципиальное, никогда и ничем не преодолимое различие и противоборство. Задача заключается здесь не в невозможном *устранении* этого различия, т. е. самой двойственности указанных двух слоев церкви, а только в установлении максимальной возможной гармонии, равновесия, соответствия между ними. И эта задача правильно осуществляется совсем не на пути даже только возможно большего *сглаживания* этого различия, а, напротив, лишь через стремление к разумному равновесию и согласованию этих двух начал *именно* в их полярной противоположности.

Это значит: осуществление одного не должно идти за счет умаления другого; свобода не должна состоять в ослаблении и расшатывании строгого порядка, и порядок должен осуществляться без подавления абсолютной внутренней, сущностной свободы. Необходимое равновесие между этими двумя началами должно состоять не в компромиссе, взаимных уступках, частичном отказе от существа каждого из них, а в согласовании *именно* между *максимально полным и напряженным осуществлением* *обоих*. Это равновесие по существу антиномистично, т. е. не допускает никакого окончательного, рационального разрешения: оно фактически осуществляется только в форме борьбы и трения между этими

двумя разнородными началами. Эмпирически-реальная церковь – совсем наподобие государства – наиболее совершенна лишь при сочетании в ней строжайшего порядка и дисциплины с полной внутренней свободой.

Строгость и точность догматического сознания должна сочетаться с безусловной свободой религиозной мысли, подчинение церковной власти – с неотъемлемым правом и обязанностью личности свободно искать свой единственный путь к Богу, неукоснительное исполнение нравственного закона – с верой, что спасает не закон, а только благодатное внутреннее просветление, даруемое покаянному и уповающему сознанию, и что подлинная нравственная правда всегда индивидуальна, конкретна и потому зрима только самой душе и Богу. Найти форму или формулу, которая раз навсегда сделала бы такое сочетание возможным и обеспеченным, как указано, невозможно, ибо эти два начала формально противоречат друг другу, и пути к их осуществлению как бы перекрещиваются. В сфере человеческой, эмпирической, умышленной активности их можно осуществлять только как бы поочередно, переходя с одного пути на другой, в непрерывном колебании, наподобие маятника, по обе стороны линии идеального равновесия. Как я уже сказал, гармония возможна здесь только в форме равновесия противоборствующих моментов, есть *concordia discors*.

Здесь, как и всюду в религиозной жизни, надо помнить, что «невозможное человекам возможно Богу», т. е. надо стремиться, тяготеть к тому, что рационально неосуществимо, – через посредство некоего инстинкта или чутья руководиться, как путеводной звездой, недостижимым идеалом. Ибо обратная сторона неизбежной двойственности между сущностно-мистической и эмпирически-реальной церковью есть не только их нераздельная сопринадлежность, но их внутреннее органическое единство – единство *церкви, как таковой*, т. е. как конкретного – всегда несовершенного – воплощения в сфере свободного человеческого коллективного бытия совершенной, идеальной Богочеловечности Христа. Церковь как таинственный Богочеловеческий организм или как незримый органический процесс прорастания в мире царства Божия и церковь как умышленное, чисто человеческое земное строительство и организация суть все же лишь два слоя *единой церкви в полноте этого понятия*. И притом истинный смысл и назначение второго слоя – церкви, как эмпирически-человеческой реальности – состоит в ее *подчинении* первому, в ее функции как орудия и человеческого выражения первого слоя – церкви сущностно-мистической. Именно поэтому церковь эмпирически-реальная должна, как указано, жить в состоянии или

процессе непрерывного покаяния и самоисправления, стремиться к совершенству и святости сущностно-мистической церкви, как воплощенного в человечестве Святого Духа – должна жить так, чтобы не посрамлять своего назначения быть достойным зачатком на земле того обетованного состояния, в котором «Бог будет во всем».

Церковь, будучи таким зачатком совершенного богоче-ловечества, есть одновременно *педагогическое учреждение* – коллективная инстанция, цель которой есть воспитание, совершенствование человечества – человеческой души, человеческого поведения, общего порядка человеческой жизни. Ниже я попытаюсь подробнее изложить содержание этой внутренней задачи церкви в отношении мира. Здесь я ограничиваюсь лишь одним общим указанием, необходимым для более точного уяснения самого понятия церкви. Воспитательная деятельность церкви направлена на «мир» – в том евангельском смысле этого понятия, в котором «мир» есть совокупность и сфера греховного, еще не просветленного бытия и в котором он поэтому противостоит «церкви», стоит вне ее. Но церковь, которая при этом имеется в виду, есть именно церковь сущностно-мистическая, как сфера уже облагодатствованного, просветленного, святого человеческого бытия.

Грань между «церковью» и «миром» в этом смысле обоих понятий есть, как мы знаем, грань незримая, проходящая через доступные одному только Богу глубины человеческих сердец. Напротив, церковь эмпирически-реальная, будучи выражением мистической церкви в стихии несовершенного человеческого бытия, *содержит поэтому «мир» и в самой себе*. В силу этого задача христианского воспитания мира есть для нее одновременно – и в первую очередь! – задача *собствен ного христианского самовоспитания*. Поскольку «мир» и, тем самым, эмпирически-реальная церковь – именно в силу их несовершенства – вынуждены осуществлять правду в форме закона, отношение между законом и благодатью, несмотря на противоположность между формами их действия, есть отношение между средством и целью, т. е. отношение внутренней подчиненности закона благодатным божественным силам.

Антиномизм, уяснившийся нам выше, состоит, таким образом, только в том, что закон, будучи нравственной формой, противоположной благодати, должен быть одновременно проводником и каналом для притока благодатных сил; и он правомерен, лишь поскольку он успешно выполняет эту функцию. Отсюда следует, что весь смысл эмпирически-реальной церкви – церкви как организации и системы умышленной человеческой активности – состоит в том, что она есть человеческое

орудие на службе у церкви сущностно-мистической, некая человеческая ее оболочка, которая, существенно отличаясь от самого ядра, призвана его охранять, сама пропитываться его силами и быть проводником их воздействия на окружающий мир. Всюду, где эмпирически-реальная церковь изменяет этому своему назначению – не только там, где она пленена силами чистого зла, но и там, где она по недоразумению отождествляет сама себя с сущностно-мистической церковью, – она впадает в греховное искажение своего существа; тогда она теряет свою внутреннюю силу и влиятельность, свою авторитетность, и ее функции берут на себя силы и инстанции человеческого бытия, находящиеся за ее пределами. Эти силы исполняют ее функции всегда плохо и неумело, не понимая сами того, что они делают, и впадая при этом в опасные заблуждения, в особенности смешивая задачу духовного просветления мира с задачами чисто земными; они действуют как бы на ощупь, ибо не подготовлены к этому делу; но они все же его выполняют.

Так в новой европейской истории проводниками великих христианских начал свободы личности, равенства и братства между людьми оказались внецерковные и антицерковные общественные силы. Но исторический опыт одновременно оправдывает обетование, что врата ада не одолеют церкви; церковь эмпирически-реальная, при всех ее греховных уклонениях от своего истинного назначения, а la longue не может забыть о нем и, подобно блудному сыну, постоянно вновь возвращается к своему истинному основанию, к своей богочеловеческой почве. Этим эмпирически подтверждается нераздельное и неразрывное, хотя и неслиянное, часто слабеющее и временно теряемое двуединство церкви в конкретной полноте ее существа, как человеческого осуществления богочеловеческого органического процесса преображения мира – процесса, основанного на нераздельном сотрудничестве благодати и человеческой свободы.

4. НРАВСТВЕННОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ. ХРИСТИАНСКАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ

Я возвращаюсь теперь к тому, из чего я исходил в начале этого размышления. «Вера без дел мертва». Если первое и основное «дело» верующего есть, как мы видели, активность внутренней духовной жизни, работа по укреплению своей веры, по очищению и просветлению своей собственной души – в согласии со словом Христа, который на вопрос: «Что нам делать, чтобы творить дела Божьи?» – отвечал: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, кого Он послал» (Ев. Ион., 6, 28–29), – то, так как Бог есть любовь, вера должна одновременно выражаться в умонастроении и делах любви. Напомню еще раз слова апостолов Павла и Иоанна: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (I Поел. Кор., 13, 1–2). «Дети Божий и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего». «И пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем... Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит; тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (I Ин., 3, 10, 4, 20–21).

Внутреннее духовное совершенствование есть тем самым накопление сил любви, а значит, и ее излучение вовне. Пребывание в Боге без излучения любви в мир так же невозможно, как немислим источник света, ничего не освещающий, не испускающий лучей света. А это значит: в состав осуществления веры необходимо входит и *нравственное* ее осуществление, творение нравственной правды.

В чем заключается нравственная правда? Она заключается в делах любви, т. е. в действенной помощи людям, в утолении их нужды. А в чем заключается эта нужда? Верующий, зная это по личному опыту, никогда, конечно, не забудет, что главная, основная нужда человеческой души есть нужда духовная, удовлетворение ее тоски – тоски по Богу, как реальности, в которой она только и может найти успокоение и радость. Он знает, что «не единым хлебом жив человек», и никогда не поверит тем мирским человеколюбцам и спасителям человечества, которые думают, что достаточно насытить человека, чтобы избавить его от мучений,

удовлетворить и осчастливить его. Он знает, что даже искание земной обеспеченности и земного богатства выражает, в сущности, только искание духовных благ или их условий – таких благ, как независимость, досуг, освобождение от гнетущих забот, – и, только вырождаясь, превращается в искание чувственных наслаждений или в стремление удовлетворить похоть власти или гордыни.

Но, зная и любя духовную глубину живой человеческой души, понимая, что человеку нет пользы приобрести даже весь мир, если он при этом потеряет свою душу и станет рабом мира и мирских похотей, верующий вместе с тем знает, что эта великая драгоценность – живая человеческая душа – нуждается в земных условиях своего товарного существа – и в пище, и в питье, в крове и одеянии, в телесном здоровье. Потому его любовь будет необходимо посвящена служению и этим земным нуждам человека. Он не забудет слов Христа, что накормивший алчущего, напоивший жаждущего, одевший нагого, приютивший бездомного, посетивший больного осуществляет этим свою любовь к самому Богу. Как ни проста и очевидна эта истина, она не только по человеческой греховности слишком часто не выполняется и на практике предается забвению, но – что особенно поразительно – часто ускользает и от самой религиозной мысли. Только так можно объяснить, что церковь – христианская церковь! – часто понимается, как учреждение или союз людей, имеющий своей единственной целью удовлетворение *религиозных* нужд верующих.

Церковь в такой ее форме – к сожалению, весьма распространенной – есть, напротив, только собрание неверующих – или ложно верующих – и фарисеев. Нельзя внимать с умилением словам Евангелия и вместе с тем думать, что материальная нужда моего брата, даже самая насущная, меня не касается, или что забота о ней есть дело иных, «земных» инстанций, а не церкви. Вечный образец истинной церкви есть, напротив, церковь первохристианская, где «все верующие были вместе, имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деяния Апостолов, 2, 44–45). Как свидетельствует рассказанная там же (гл. 5) история Анании и Сапфиры, это не было, конечно, принудительным коммунизмом, принципиальной отменой частной собственности; это было просто добровольное преодоление любовью человеческого эгоизма и корысти. Это была забота о том, чтобы никто не имел нужды, чтобы было настоящее «единодушие» и общение любви (Деян. ап., 2, 46).

При уяснении нравственного осуществления веры – задачи

нравственной активности – никогда не следует забывать того, уже упомянутого в иной связи основоположного факта, что вера, будучи присутствием и действием Бога в человеческой душе, по самому своему существу универсальна, должна пронизывать все бытие человека и потому не ведает *никаких границ* для области своего практического действия, для сферы, в которой она может и должна совершенствовать жизнь. Если обетовано, что вера может передвигать горы, то тем более ясно, что она может все изменять в человеческой жизни и не имеет права отказываться от совершенствующего, исправляющего воздействия на все без исключения ее сферы. Христианская церковь в эпохи своей полноты и своего расцвета всегда это понимала и практиковала; так это было в т. наз. «темные века» раннего средневековья, когда церковь была центральной инстанцией нравственного и культурного возрождения варварской Европы, и на вершине средневековья, в XII- XIII веках, и в эпоху реформационного движения (одинаково и в кальвинизме, и в тридентинском католичестве, единственное исключение здесь есть немецкая лютеранская церковь, о чем сейчас же ниже); и это сознание вновь пробуждается в современном движении возрождения христианской веры (о чем подробнее – в следующей главе). Его в принципе никогда не теряла католическая церковь.

Этот принципиальный универсализм нравственной активности христианской церкви, конечно, вполне совместим с умышленным, так сказать, тактическим ее самоограничением и сосредоточением на немногом основном и наиболее существенном – в эпохи, когда это вынуждено соотношением между церковью и силами «мира сего». Так, первохристианская церковь, образуя меньшинство в составе античного мира, отчасти осуществляла свою нравственную активность в форме обособления себя самой от языческого мира, отчасти ограничивала ее самым главным своим делом – религиозно-нравственным воздействием на индивидуальные души и на личный быт людей, – отказываясь от прямого воздействия на государственный и общественный порядок. В борьбе света с тьмой, как во всякой другой вообще войне и борьбе, неизбежны такие периоды умышленного ограничения форм борьбы – так сказать, размера военных действий, – посвящения себя главным образом задаче внутреннего накопления сил.

С другой стороны, такое самоограничение может быть выражением религиозного упадка, ослабления религиозного самосознания, потери сознания универсального смысла и назначения веры. Таков был в последние века итог действия на само христианское церковное

самосознание секуляризации жизни, попытка устроить жизнь на основании ином, чем вера: это движение в некоторой мере приучило саму церковь мыслить свою задачу совершенствования мира ограниченной – в худшем случае сводить ее к задаче только «религиозного» воспитания и удовлетворения «религиозных» нужд, терпя при этом и признавая законным существование внерелигиозных нравов, понятий и порядков, и отчасти даже понятий и порядков, прямо противоположных христианской правде. Это самоумаление, самоуничижение христианского самосознания началось уже в лютеранской церкви; вынужденные сначала тактически, в борьбе против папства и клерикализма, опереться на светскую власть, Лютер и его сторонники легко соскользнули в духовный провинциализм (отчасти вообще соответствующий германской душе, в религиозной сфере более склонной к внутренней духовной активности, чем к активности ответственного нравственного совершенствования жизни) и тем стали родоначальниками того религиозного дефэтизма, для которого христианская вера распространяется только на личную, а не на общественно-государственную жизнь (как будто последняя не часть и выражение личной жизни, и государство, народ, общество есть нечто иное, чем большая семья человека). Тем более позднейший секуляризм, который, по существу есть не что иное, как отпадение от христианской веры, в известной мере сумел внушить самим верующим, самой церкви, что «религия есть частное дело».

Конечно, поскольку этот лозунг есть только смутное выражение принципа свободы совести, отрицания всякого принуждения в области веры, он не только правилен, он есть элементарная аксиома христианского и вообще подлинного религиозного сознания (к несчастью, часто предававшаяся забвению); но поскольку под ним разумеется утверждение, что религиозная вера должна храниться «под спудом», в глубине души отдельных людей, не воздействуя на порядки и условия совместной жизни людей, которые при этом отдаются во власть иной, нерелигиозной или даже антирелигиозной веры, – такая проповедь запирающая Бога в замкнутую обитель души есть призыв к непослушанию заветам Божиим, к отпадению от Бога.

Этот призыв имел некоторый успех и среди религиозных людей, действовал на саму церковь и привел к упомянутому уродству религиозного дефэтизма, противоречащему самому существу религиозной веры – к противоестественному отказу от реального нравственного осуществления веры. Это губительное заблуждение отчасти питается тем недоразумением, что универсализм осуществления религиозной веры

отождествляется либо с клерикализмом – с политическим господством «духовного сословия», либо с насаждением веры мерами государственного принуждения. Но церковь есть не духовенство, а единство верующего человечества; и ее нравственное действие на мир есть по самому ее существу не принуждение, а свободное излучение сил любви, апеллирование к свободной душе человека. А это излучение любви не только позволительно – оно обязательно для человека; и сфера его действия, по самому существу любви, совпадающему с существом Бога, абсолютно безгранична.

Это истинное существо церкви как единства верующего человечества, в конечном счете, как сущностно-мистической церкви, т. е. как единства человечества, жаждущего спасения, а потому и спасаемого, – не следует упускать из виду при оценке не только *должного* в области нравственного осуществления веры, но и уже *осуществленного* в ней. Как я уже указывал, все нравственные достижения человеческого духа суть итог – сознательный или бессознательный – христианской веры, дело основной движущей силы церкви, – именно церкви сущностно-мистической, процесс самовоспитания человечества, т. е. реального воплощения в нем его богочеловеческого существа.

Гуманитарный прогресс последних веков в этом смысле есть не в меньшей мере дело христианской церкви, чем христианизация Европы в средние века. При этом ответственно мыслящие христиане не могут, конечно, отрицать, что на *эмпирически-реальной* церкви или, по крайней мере, на ее господствующей части лежит тяжкий многовековой грех измены церкви сущностно-мистической – именно нравственный индифферентизм в отношении общих порядков человеческой жизни – иногда даже еще более тяжкий грех одобрения зла в этих порядках, тактирования с богатыми, сильными, жестокими мира сего. И, как уже было указано, гуманизм нового времени только потому принял облик неверия и противощерковности, что церковь впала в этот великий грех. Как справедливо говорит один из самых благородных верующих христиан последних десятилетий, Charles Peguy, никакой рационализм, никакая философия, проповедующая безбожие, не имели бы успеха, не нанесли бы церкви ни малейшего ущерба, если бы церковь противопоставила им истинный дух Христов – действительную любовь, заботу о нуждающихся и обремененных. Но для более широкого религиозного кругозора этот профанный атеистический гуманизм, повторяю, есть сам не что иное, как суррогат и заместитель эмпирической церкви, поскольку она не выполнила одной из главных своих задач – обходный, не всегда чистый и

благотворный канал, через который притекали в человеческую жизнь силы Христовой правды, действовала реальность сущностно-мистической церкви.

Все борцы против земной неправды и насилия – первые возвестители начал свободы, равенства и братства, или первые гуманитарные социалисты, – несмотря на свои, отчасти страшно губительные заблуждения, были, против своей воли и своего сознания, лучшими, более верными христианами, чем равнодушные к страданиям и нуждам людей официальные представители церкви. Это значит: они были (именно в том, что было правого и праведного в их стремлениях) невольным орудием и медиумом того Святого Духа, который «дышит, где хочет». Задача церкви здесь – в том, чтобы, соревнуясь в любви с этими бессознательными ее представителями, помочь им понять самих себя как членов Христовой церкви, воспринять правду Христову во всей ее полноте и чистоте.

Не следует, с другой стороны, забывать, что и в составе эмпирической церкви никогда не умирал этот дух подлинной правды Христовой. Не следует забывать, что, например, христианское монашество и миссионерство, несмотря на все его грехи, никогда – с самого своего возникновения и до наших дней – не переставало творить дела любви и иметь мучеников любви. Свободу совести провозгласили до Вольтера и энциклопедистов верующие пуритане – переселенцы в Америку – «Pilgrim Fathers» в XVII веке, и еще 200 лет до них – мало кому известный русский святой отшельник и старец XV века Нил Сорский; «христианский социализм» был не только осуществлен в первохристианской церкви, но и практиковался общежительными монастырями на востоке IV века, а на западе с VI века, был представлен и голландскими «братьями совместной жизни» и моравскими «братскими общинами» начиная с XV века, т. е. гораздо раньше возникновения какого-либо профанного социализма; и, наконец, «христианский социализм», даже как доктрина общественной реформы, проповедовался еще Иоанном Златоустом в IV веке и существует, как общее течение христианской мысли, с того самого момента, как так называемый «социальный вопрос» начал мучить человеческую совесть; разумные, здравые начала его осуществления провозглашены обязательными для христиан в известных современных папских энцикликах Льва XIII и Пия XI. Сами гуманитарные общественные реформы были, по крайней мере отчасти, осуществлены верующими христианами, членами церкви, и продиктованы их христианской совестью.

Справедливо говорит об этом современный христианский писатель:

«Надо помнить, что церковь может действовать только через своих индивидуальных членов. Почему – спрашивают – церковь ничего не делала, чтобы протестовать против неправды работоторговли? На это надо ответить: она сделала гораздо больше, чем протест, – она отменила работоторговлю, именно в лице Wilberforcéa. Как церковь могла оставаться спокойной и пассивной, когда стоны жертв рудников и фабрик вопияли к Богу? Ответ на это гласит: церковь услышала эти стоны и освободила жертвы – в лице лорда Shaftesbury (инициатора первого фабричного закона). И доселе можно справедливо утверждать, что всюду, где действует созидательное усилие по социальному и личному возрождению, в девяти случаях из десяти вы найдете позади него христианское вдохновение» [F. Barry, «Failures and Opportunities», статья в прекрасном сборнике «Christianity and the Crisis». London, 1933].

В согласии с тем, что уже было сказано в главе о задаче и путях осуществления веры, мы должны здесь снова подчеркнуть, что есть *два основных пути* нравственного осуществления веры, нравственной активности в мире. Существует путь *непосредственного свободного излучения в мир сил любви* – путь «благотворения» в широком смысле этого слова, осуществляемого отчасти каждым человеком в отдельности, личностью, как таковой, отчасти же объединенным усилием коллективных организаций и союзов (благотворительных обществ, монашеских орденов, поскольку они посвящены делам любви, и т. п.); и существует путь нравственной реформы *через совершенствование общих условий жизни*, ее правового строя, принудительно действующих в ней законодательных норм.

Современный неверующий человек склонен пренебрежительно относиться к первому пути и безмерно преувеличивать значение второго, возлагать все свои надежды на него; он мало верит в творческую силу любви и часто безгранично уповает на силу принудительных законодательных реформ. Он исходит из допущения, что человек по своей природе эгоист и что в широком масштабе успешное преодоление эгоизма и неправды может быть достигнуто только через принудительное их подавление. Более того, он исходит из мысли, что угнетенные и страдающие люди вовсе не нуждаются в любви и требуют только ограждения и защиты своих прав и интересов. Самое крайнее выражение эта установка находит в учении о классовой борьбе, в необходимости для угнетенных *заставить* угнетателей считаться с их интересами. Такая установка, будучи выражением неверия, в корне неправильна.

Основной, царственный путь христианской нравственной активности

есть, напротив, всегда путь излучения в мире личных сил любви, путь прямого личного благотворения. Совершенно неверно, будто эти силы ограничены и могут иметь только ничтожное действие. Если они фактически ограничены по греховности человеческой природы, то в принципе они совершенно безграничны и всемогущи, ибо это суть силы благодатного порядка, действующая в нас сила самого Бога. *Amor omnia vincit*. Они, прежде всего, безграничны по сфере своего приложения; нет такого положения, такой области совместной человеческой жизни, в которых было бы принципиально невозможно благотворное, смягчающее страдания, преодолевающее неправду действие любви.

Социально-экономические отношения между классами, политические отношения между партиями, отношения между отдельными национальностями в пределах одного государства, международные отношения – все это может быть совершенствуемо, конфликты могут быть здесь всюду смягчаемы и преодолеваемы силой любви, человеческого отношения между людьми – не в меньшей мере, чем в области чисто личных отношений. Точно так же нет никакого принципиального предела для напряженности, интенсивности и потому действенной влиятельности сил любви; подлинная горячая любовь может через индивидуальные и коллективные свои обнаружения творить истинные чудеса. Только потому, что любовь умалена, перестает гореть в сердцах, она оказывается бессильной или слабосильной.

Мир держится, по существу, подвижнической любовью – силой Христовой любви в человеческих сердцах. Последние десятилетия опытно научили нас, какие огромные перевороты жизни может совершать напряженная фанатическая свободная воля даже отдельного человека или ничтожного меньшинства, – воля, одержимая, например, властолюбием. Только от нас самих зависит показать, что горение человеческого сердца силой божественной любви может, по меньшей мере, быть столь же влиятельным и могущественным в жизни. Некоторые явления современной жизни, как, например, христианские рабочие союзы или движение *Action Catholique*, уже начинают в известной мере об этом свидетельствовать. То, что нам в этом отношении насущно необходимо, есть возрождение вольных союзов по типу монашеских орденов, посвященных любовной помощи людям, исцелению жизни через свободную активность любви.

Далее, господствующая в современном неверующем человечестве установка забывает тот простой и бесспорный факт, что никакие, даже с лучшими замыслами задуманные законодательные реформы не могут сами

быть реально осуществлены, конкретно воплощены в жизни, если за ними не стоит, ими не движет свободная воля исполнителей – человеческих личностей, охотно и добровольно готовых разумно и добросовестно их выполнять. Принуждение может чисто механически в лучшем случае ограждать жизнь от наиболее внешних и извне уловимых действий злой воли, но в отношении более скрытых ее форм оно бессильно, если за ним не стоит свободное послушание, определяемое мотивами справедливости и любви к людям. При отсутствии внутренней нравственной просветленности душ принудительные реформы, задуманные с самыми лучшими намерениями, легко вырождаются в пустую форму, через которую фактически осуществляется неправда, произвол, мертвящий бюрократизм.

Истинным базисом внешних законодательных реформ, социальных и политических, служит сфера свободно, произвольно слагающихся нравов, нравственных привычек и понятий; это есть сфера как бы промежуточная между областью принудительного закона и областью свободного нравственного действия любви в человеческом сердце; через эту промежуточную сферу благодатная сила любви как бы просачивается в слой общих порядков жизни. Само право держится свободными нравственными силами. И, наконец, неукоснительная строгость закона, необходимая для внешнего обуздания злой воли, но всегда тяжкая для человека и, в силу абстрактной общности закона, в частных случаях несправедливая и ненужно жестокая, может и должна смягчаться и тем самым достигать своей подлинной цели, только если исполнительная и судебная власть, применяющая закон, и общественное мнение, следящее за его применением, сами руководимы конкретным нравственным тактом, чутьем к конкретной правде, т. е. в конечном итоге если применение закона само пронизано и смягчено человечностью, т. е. любовью.

Этим положен некий имманентный предел благотворному действию закона и общих порядков в человеческой жизни. Не нужно, конечно, преуменьшать их значение – не нужно забывать, что нравственная воля должна стремиться совершенствовать жизнь и через их посредство, что христианин морально обязан заботиться и о законодательной реформе порядков жизни в духе их приближения к христианской правде. Но, не говоря уже о том, что полнота христианской правды не вместима в форму закона (как мы уже это видели выше), сила самого закона только тогда истинно прочна и плодотворна, когда она не просто извне, механически воздействует на жизнь (в этой форме она способна, как указано, в лучшем случае только обуздывать наиболее явные вредные действия злой воли), а

сама создает внешние условия, благоприятствующие нравственному воспитанию изнутри человеческой воли, например в форме законодательства о воспитании и обучении, семье, условиях труда и всякого законодательства, открывающего простор для нравственной самостоятельности людей и поощряющего ее. Именно поэтому медленное эволюционное, законодательное совершенствование жизни, действующее через воспитание людей, по общему правилу предпочтительнее резких внезапных перемен (не говоря уже о разнуздывающих злые, хаотические страсти революционных переворотах). Такие резкие и внезапные реформы, непосредственно обуздывающие волю через механически-внешнее действие запретов и приказов, уместны только в крайних случаях, как противодействие вопиющим злоупотреблениям, и могут быть подлинно плодотворны лишь в ограниченной сфере.

Резюмируя, мы можем сказать: *христианская политика* – принудительное совершенствование общих порядков жизни в духе христианской правды – конечно, необходима и обязательна; при известных условиях она может быть подлинно благотворна и для нравственного совершенствования жизни. Но, с одной стороны, – в противоположность широко распространенному воззрению – *именно ее* цели и возможные достижения неизбежно ограничены, ибо общая, основоположная стихия христианского совершенствования – как и вообще нравственной жизни человека есть *свобода* – свободное воспитание и самовоспитание. Приказы и запрещения остаются в составе христианской активности только как *ultimo ratio*, **суть как бы меры крайней необходимости, правомерны лишь там, где свобода недостаточна для ограждения жизни от зла.** И, с другой стороны, **христианская политика имеет смысл только как интегральная часть в составе общего усилия нравственного** реформирования жизни, она должна всегда опираться на широкий базис свободной любовной помощи людям и свободного нравственного воспитания человеческих душ. Она есть всегда выражение лишь *отраженного* – действующего в неадекватной сфере закона – света Христовой любви и правды; тогда как свободная любовная нравственная активность есть *прямое и непосредственное* действие в человеческих душах этого света, прямое и непосредственное нравственное осуществление веры.

Задача нравственного осуществления веры предполагает, очевидно, само наличие веры, ее горение в сердцах, вне этого условия возможен в лучшем случае только какой-то весьма несовершенный, неизбежно слепой, во многих отношениях заблуждающийся суррогат нравственного

улучшения жизни, каковым и является всякий социально-политический фанатизм. Вера в Бога любви есть не только вера в ценность любви, но и во *всепобеждающее могущество* любви и самоотверженного служения ей. Это есть вера именно в ту правду Христова откровения, которая, с точки зрения мирской мудрости, для «детей века сего» парадоксальна, кажется безумием и глупостью. Ничто не свидетельствует в такой мере об упадке христианского сознания, как утрата веры в могущество любви и, тем самым, в правильность *пути* любви – утрата веры, что всем мирским силам, всем методам улучшения жизни, диктуемым земною мудростью, земными понятиями о существовании жизни, должна быть противопоставлена – может быть *успешно* противопоставлена – совершенно инородная им, неземная, божественная сила любви.

Великая брань между правдой и неправдой, добром и злом, должна быть осмыслена не как борьба между партиями, защищающими те или иные интересы или различающимися по своим воззрениям на благотворность тех или иных порядков, коротко говоря, не как политическая борьба, или, по словам апостола, не как борьба «против крови и плоти», а как брань «против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы и поднебесных» (Ефес, 6, 12) – как великая брань божественной силы любви против темных сил зла, душевной охлажденности и омертвления. Можно сказать: начиная с XVIII века – примерно уже 200 лет – человечество изнемогает от бессильного стремления одолеть неправду и утвердить разумную и праведную жизнь мирскими средствами, забыв о единственной исцеляющей и спасающей силе – силе любви. На этом пути не только не была достигнута желанная правда, но человечество постепенно соскальзывало в бездну чистого зла, в культ насилия и тем обрекло само себя на адские мучения. Подлинная «секуляризация», совершившаяся в эту эпоху, состоит не в освобождении человеческой жизни, а в порабощении ее силам «мира сего» – силам злобы, корысти, ненависти, душевного омертвления.

Духовно ослепшее человечество вверило свою судьбу слепым вождям. Из этого положения нет другого выхода, кроме нового пробуждения христианской веры – что означает прежде всего пробуждение осмеянной детьми века сего веры в божественную, всепобеждающую силу самоотверженной любви – проповедь «Христа распятого, иудеям соблазна и эллинам безумия». Пробуждение этой веры само собой открывает верные пути ее нравственного осуществления и, тем самым, путь подлинного нравственного возрождения и исцеления жизни.

5. ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Мое размышление было посвящено доселе общим, вечным проблемам веры и правды, шло как бы *sub specie aeternitatis*. Но последняя глава сама собой подвела нас к актуальной религиозно-нравственной проблематике, как она предстоит верующему и ищущему правды сознанию в настоящее время. На этой проблематике я хотел бы в заключение остановиться.

Эпоха XVIII-XIX веков была в общем и целом – несмотря на отдельные разительные исключения – эпохой упадка христианского церковного сознания. Не то, чтобы свет Христовой правды в ней совершенно угас; это невозможно. Но в наиболее влиятельных и господствующих течениях человеческой религиозной и нравственной мысли он светил человеческим душам только в искажающих преломлениях, косвенно и отраженно. Правды искали преимущественно религиозно неверующие люди, забывшие Христа, не понимавшие Его и умственно, в своем исповедании веры, от Него отрекавшиеся – люди, не ведавшие, что в этом искании в них самих жила сила того Христа, от которого они отрекались. И, напротив, среди верующих, в составе церкви, как эмпирически-человеческой организации, в значительной мере ослабело сияние и горение истинной Христовой правды. Это надо открыто признать, хотя и следует избегать полемических преувеличений, в которые впадали противники церкви, и не забывать, что и отдельные святые и праведники, и коллективные очаги христианской правды продолжали и в эту эпоху жить и действовать в составе эмпирически-реальной церкви. В общем, однако, создалось то парадоксальное положение, которое глубоко печалило всех истинно верующих христиан и так остро поразило, например, благородное сердце Charles Peguy: именно, что за правду и любовь боролись безбожники, тогда как верующие, сами себя причислявшие к церкви Христовой, либо оставались равнодушными и пассивными, либо даже вступали в союз со злом.

Поворотным моментом, если не прекратившим, то ослабившим это противоестественное положение, было пробуждение христианской совести, чувства христианской ответственности после мировой войны 1914–1918 годов, в 20-х годах нашего века, как оно выразилось в движении социального христианства в Англии и в «стокгольмском» экуменическом движении сближения между христианскими исповеданиями на почве общей работы по нравственному возрождению человечества. Можно по праву говорить о начавшемся в наше время, хотя еще относительно

слабом, движении христианского возрождения.

Чтобы понять смысл и задачу христианского возрождения, надо отдать себе заново отчет в том, что, собственно, значит церковь Христова. Об идее церкви я говорил выше, в третьей главе этого размышления. Но я хотел бы вернуться здесь к этой теме, именно попытаться подвести практически-существенный итог сказанному выше, по возможности обходя всю сложную проблематику вопроса, весь выяснившийся нам антиномизм понятия церкви. Спросим себя: что такое есть христианская церковь, как конкретная человеческая реальность, мыслимая в ее истинном существе и назначении? Это есть, коротко говоря, отчасти умышленно организованный союз, отчасти произвольно-естественное единение всех людей, в душах которых сияет неизъяснимо чарующий образ Христа или, по крайней мере, фактически горит пламя Христовой любви – союз и единение всех людей, верующих, что спасающая и обновляющая мир сила есть *самоотверженная любовь*, и стремящихся, в меру своих сил, жить и строить жизнь в согласии с этой верой.

Можно сказать: единственный безусловно обязательный «догмат» христианской веры, отличающий христианина от нехристианина, есть *вера в абсолютную ценность и божественный смысл любви*, исповедание – и притом не словесное и умственное, а *актуально-нравственное* – этой веры; этим, по приведенному выше слову апостола (I Поел. Иоан., 3,10), узнаются «дети Божий» и «дети дьявола»; это есть грань, отделяющая «церковь» от «мира». Христиане – или, чтобы не употреблять этот истасканный, выцветший и скомпрометированный термин, ученики Христовы, члены таинственного всеобъемлющего союза, хранящего в своем лоне живую мистическую реальность Христа и живущего ею, – суть люди, которые вопреки всему горькому опыту земной жизни о мудрости «детей века сего» сознают, что есть только одна сила, осмысляющая жизнь, – сила, которой стоит и следует служить и которая, *несмотря на все*, есть всепобеждающая, ибо божественная сила – *сила самоотверженной любви*. По сравнению с этим основоположным существом церкви все остальное есть сравнительно несущественная подробность.

Какая это великая вдохновляющая идея! Как радостно принадлежать к этому, частью видимому, частью невидимому союзу – особенно в страшное, трагическое время разгула зла и неправды на земле, – ощущать свою духовную солидарность со всеми людьми – без различия национальности и рас, – в душах которых горит и сияет это пламя любви, – как со всеми ныне живущими людьми, так и со всеми уже отшедшими

людьми прошлых поколений, через которых неразрывная связь соединяет нас со всеми праведниками, когда-либо жившими на земле, и с самим Христом, этим чудесным воплощением Бога любви на земле! И какой неизъяснимый восторг и покой охватывает душу, когда, доведя это сознание до его последней глубины, восчувствуешь, что этот союз есть подлинно реальное *единство*, имеющее, подобно отдельному человеку, живую душу, и что эта общая, его пронизывающая и животворящая душа есть не сила чисто земная и человеческая, а реальность богочеловеческая – божественный Святой Дух, объединяющий всех в таинственную священную реальность, именуемую мистическим «телом Христовым»! Тогда тот священный огонь, который загорелся в душах первых людей, воспринявших в себя живой образ Христа, снова с прежней силой возгорается в нашей душе, и нас охватывает та умиленная радость, то «веселие и простота сердца», которыми были исполнены сердца первохристи-ан и была обновлена и утешена человеческая жизнь.

Если на мгновение вообразить – что, эмпирически, увы, невозможно, – что этот свет Правды и Любви возгорается в душах всех людей или, по крайней мере, большинства и становится силой, определяющей жизнь, – какой прекрасной и счастливой могла бы быть человеческая жизнь, несмотря на весь ее земной трагизм! «Христианское возрождение» есть не что иное, как пробуждение – в душе отдельного человека и в сознании человечества – этого простого, блаженного откровения о ценности, живой реальности и всемогуществе любви как божественной силы, которая объединяет всех людей и которой только и держится мировая жизнь. Ибо истинная христианская вера есть, как я уже говорил, единственная спасающая и возрождающая сила, действующая во всех, кто ищет правды на земле и хочет любовью утолить человеческие страдания и одолеть зло – все равно, сознают ли они это сами или нет и каковы их чисто теоретические воззрения.

В силу этого христианское возрождение по своему основному существу, по своей внутренней движущей силе может быть только таинственным, рационально необъяснимым новым притоком благодатных сил и раскрытием человеческих сердец навстречу им. Здесь, в отношении внутреннего существа этого процесса, так же мало можно отыскивать его причины или указывать его пути, как в отношении всякого вообще человеческого творчества, истекающего из вдохновения. Дух дышит, где хочет и как хочет. Но, раз отдавшись этому творческому духовному движению и интуитивно его осознав, можно и должно отдать себе отчет в обстановке и исторических условиях, среди которых он происходит, и тем

пытаться помочь ему разумно ориентироваться в мире, наметить для него наиболее целесообразное и естественное русло.

Исторические условия, в которых происходит теперь процесс христианского возрождения, определены преимущественно двумя фактами: с одной стороны, широким распространением и большой влиятельностью в мире неверия или – что то же – нехристианских и антихристианских верований, в силу чего христианская вера подвергается осмеянию, ненависти, презрению и часто прямому гонению, и, с другой стороны, тем, что это неверие господствует в мире, *прошедшем через многие века христианской веры* – через века, когда человечество, если далеко не всегда и не во всем фактически *было*, то во всяком случае *сознавало себя* христианским. Оба эти условия должны быть приняты во внимание и правильно учтены при уяснении задач и путей христианского возрождения.

Начну с первого. Уже давно было замечено и начинает все более сознаваться всеми чуткими душами, что историческая эпоха церкви, начавшаяся с Константина Великого – «константиновская эпоха», – теперь уже прошла или начинает проходить. В течение последних веков, начиная с эпохи рационализма и «просвещения», мир перестал и все более перестает сознавать себя «христианским»; все более испаряется, тускнеет, слабеет и, в сущности, едва ли уже не исчезло то явление, которое называлось «христианским миром», Chretiente, die Christenheit – тождество между сферой европейской духовной и нравственно-политической культуры и сферой господства над умами христианской веры. Время, когда христианская церковь – противоестественно – держала в своем подчинении саму государственную власть, время «теократии» (в узком, специфически-юридическом смысле этого понятия) уже давно миновало; миновало и время, когда государство принимало меры к внешней, принудительной охране христианской веры от неверия или других вер, когда неверие само занимало позицию оборонительную; оно сменилось сначала эпохой свободы веры и неверия, терпимости ко всем воззрениям, равноправия между верой и неверием – правовым отношением, единственно соответствующим подлинному христианскому сознанию.

Но правовая терпимость постепенно переходила сначала в индифферентизм, в потерю всякого интереса к религиозной вере, а затем – впервые в эпоху французского якобинства, а теперь в лице коммунизма и национал-социализма – в боевой атеизм, в явное или завуалированное прямое гонение на веру. Христианская церковь, не только как

организация, но и как коллективный носитель христианской веры, снова оказалась в положении презираемого и гонимого меньшинства (что в известном смысле соответствует ее истинному существу, ее имманентному положению в мире). Папа Пий XI однажды, под впечатлением этого состояния мира, справедливо указал, что к числу необходимых, определяющих признаков церкви Христовой принадлежит, что она есть церковь гонимая.

Это положение дела, несомненно, чрезвычайно содействует движению христианского возрождения, духовного оздоровления церкви. Ибо не только церковь, принудительно господствующая над миром, но и церковь, удобно устраивающаяся и живущая в мире, на практике забывающая, что весь мир лежит во зле, забывающая Христово обетование Его ученикам: «В мире будете иметь скорбь» – уже утрачивает верность своему подлинному существу и назначению. В этом смысле вся многовековая «константи-новская» эпоха церкви была эпохой ее обмирщения; если церковь не погибла в процессе этого обмирщения и «врата адовы» не одолели ее, то только потому, что свет Христовой правды постоянно вновь возгорался в сердцах ее святых и праведников и спасал ее от гибели. Церковь в настоящее время, испытывая, что ее презирают, ненавидят, гонят, как самого Христа, психологически поставлена в условия, гораздо более благоприятные для блюдения своего истинного существа, т. е. света Христовой правды. В этом состоит сходство нашей эпохи с эпохой первых веков христианства.

Не надо, однако, забывать и обратной стороны дела, определенной другим, отмеченным выше фактом – именно, что это положение церкви имеет место в составе мира, который прошел через многовековую эпоху христианского сознания. Возникающие теперь – как, впрочем, это бывало и во все времена – радикальные течения христианской религиозной мысли, признающие всю «константи-новскую» эпоху церкви сплошным недоразумением, многовековой изменой существу христианской веры и церкви и требующие, чтобы церковь вновь открыто и безоговорочно утвердилась в своем первохристианском существе, – эти течения забывают тот простой и бесспорный факт, что исторические ситуации по самому своему существу *неповторимы*. Всякая попытка простого восстановления давнего прошлого, «реставрации» в духовной и религиозной жизни еще менее возможна, еще в большей мере ведет к недоразумениям и искажениям, чем в жизни политической. Забыть, просто вычеркнуть раз пережитый опыт не только фактически невозможно, но даже *религиозно недопустимо*: Бог требует от нас, чтобы мы осознали Его правду и наш

долг именно в том конкретном положении, которое *создалось на основе всего нашего прошлого* (в том числе и греховного) и в состав которого входит память об этом прошлом; это положение есть положение новое, а никак не просто повторение старого.

Начну с того, что силы, в настоящее время враждебные церкви и ее преследующие, лишь по недоразумению могут обозначаться как «новое язычество». Язычество в точном смысле этого понятия есть вера *дохристианская* или, общее, вера, не знавшая монотеистической идеи – Бога как Духа, как Творца и хранителя мира. Будучи такой дохристианской и домонотеистической верой, язычество, по крайней мере в лучшей своей форме, именно в античном мире, было по-своему глубоко и возвышенно религиозно, ведало и почитало некие вечные, божественными силами установленные законы мировой и человеческой жизни, знало различие между нравственной правдой и неправдой, добром и злом, по-своему исповедовало смирение перед божественной волей.

Недаром апостол Павел признал афинян «как-то особенно благочестивыми», и вся христианская церковь в течение всего своего исторического пути пользовалась для своих целей достижениями античной религиозной и философской мысли – начиная с идеи «логоса» у евангелиста Иоанна, с александрийских платоников – отцов церкви и бл. Августина и кончая влиянием аристотелизма в мировоззрении католической церкви с XIII века. Не без основания многие историки христианской церкви усматривают в античности «второй Ветхий завет», легший, подобно иудейскому Ветхому завету, в основу христианской веры. Совершенно иное дело – современное безбожие и отрицание христианства. Оно есть не язычество, не ведающее христианства, а *отпадение* от Христа и Его правды мира, некогда их знавшего и в них веровавшего.

Утверждение, будто мир только потому «отпал» от Христа, что он вообще никогда и не был подлинно христианским и вместо Христовой правды знал только ее искажение и без всякого основания прежде всего *мнил* себя «христианским», – это утверждение христианского радикализма содержит искажающее преувеличение. Конечно, мир был только поверхностно христианизирован и часто смешивал подлинную Христову правду с ее человеческими извращениями. Само собой разумеется, что «христианский мир» оставался миром чрезвычайно темным и грешным и даже часто парадоксальным образом творил и благословлял зло во имя Христа. Но, если он мнил себя христианским, то он все же был прав в том смысле, что по крайней мере *хотел* быть христианским. И свет подлинной

Христовой правды, хотя часто лишь преломленный и искаженный человеческими его представителями, все же доходил до его души; достаточно вспомнить великий вклад в европейскую духовную культуру подлинных христианских святых и основателей монашеских орденов и благоговейное уважение к ним христианского мира.

И как я уже неоднократно указывал, все нравственные основы европейского общежития суть – сознательно или бессознательно – плоды и выражения его *подлинной* – хотя и далеко не совершенной – *христианизации*. Поэтому силы, ныне восставшие против христианской правды и церкви, суть силы не языческие, а *демонические* – темные силы, отрекшиеся от Христа, предавшие Его и поднявшие снова восстание против Его дела просветления и спасения мира. Вполне естественно и для верующего христианина понятно само собой, что это восстание против Христа и Его правды есть тем самым попытка отменить, уничтожить общие нравственные начала жизни-в том числе и те, которые признавались бесспорными в эпоху дохристианского язычества.

И в этом положении вместе с тем вообще обнаруживается, что самые элементарные, привычные – с точки зрения абсолютного христианского идеала несовершенные – нравственные понятия и принципы человеческого общежития – такие, как свобода совести, неприкосновенность и святость человеческой личности, подчиненность государства – в его внутренней и внешней политике – праву и через его посредство началу справедливости, коллективная ответственность общества за судьбу всех его членов, принципиальное равенство всех людей, святость брачного и семейного союза – суть выражения и отражения, в сфере закона, самой христианской правды.

Наряду с этим есть, правда, и много более или менее санкционированных или терпимых правосознанием явлений, которые прямо противоречат Христовой правде и выражают ее дохристианское сознание. Упомяну об институте смертной казни, этом величайшем кощунстве над человеческой личностью, или вообще об определенности уголовного права началом возмездия; предполагая дальнейший нравственный прогресс, можно быть уверенным, что такие явления и понятия покажутся будущим векам столь же дикими, чудовищными и бессмысленными, как нам кажутся теперь пытки иль сожжение за ереси. Сюда же относится распространенный культ силы и национального эгоизма во внешней политике, в особенности презрение белых людей к цветным расам или санкционирование проституции, по крайней мере, в той форме, в которой она содержит в себе фактически элемент рабства и

его использование в безнравственных целях, распространенность принципа эгоизма и равнодушия к нуждам людей в хозяйственной жизни и всякого рода узаконенная эксплуатация слабых сильными.

Однако, по крайней мере в передовой, нравственно ответственной части человечества чувство христианской правды достаточно остро, чтобы осуждать такого рода явления и стремиться к их отмене. Как бы ни мучилась наша совесть такими явлениями еще более или менее узаконенной или терпимой неправды, было бы неверно и несправедливо отрицать, что многовековое христианское воспитание человечества – при всей его элементарности и недостаточности – принесло свои плодотворные плоды – надо надеяться, отныне уже неистребимые в человеческой душе. В силу этого христианское возрождение может и должно примыкать к этому же осуществленному христианскому воспитанию, быть именно *возрождением* уже пробившихся наружу ростков христианских семян, новым пробуждением уснувшего, ослабевшего христианского сознания.

Преодолевая все омертвевшее, греховно человеческое в традициях церкви, оно должно опереться на все, что есть живого, праведного и творческого в этих традициях, быть не разрушительной революцией, отметающей, как зло, все прошлое христианской культуры, а эволюцией, пробуждением этого прошлого к новой, более сильной и творческой жизни. Перед лицом надвинувшегося на мир зла антирелигиозных и антигуманитарных верований наша религиозно-нравственная мысль должна стать одновременно и более ответственной и более скромной. Мечта о максимально полном осуществлении христианской правды не должна вытеснять из нашего сознания любовного единения со всеми людьми, сознающими себя христианами и желающими ими оставаться, со всеми *homines bonae voluntatis*. Каясь в греховности человечества, именуящего и сознающего себя христианским, но творящего дела, недостойные христиан, мы должны воспользоваться именно этим его сознанием, чтобы укрепить и прояснить его; именно это покаянное чувство греховности должно вести нас к скромности, к сознанию, что легко провозглашать возвышенные начала, но трудно их осуществлять, и тем самым к сознанию трудности и даже невозможности для нас сразу и радикально преодолеть эту греховность; души, более чуткие к христианской правде, должны с братским снисхождением приветствовать даже малейшее пробуждение христианской совести, ценить даже самые слабые и элементарные ее достижения в совместной человеческой жизни.

Мы должны гореть христианским рвением апостолов и

первохристиан, но мы должны избегать самомнения отождествлять себя с ними; памятуя, что мы сами – эпигоны, что мы сами ослаблены веками охлаждения веры, искажения христианской правды, мы не должны превозноситься и преувеличивать наши собственные духовные силы. Именно потому, что даже самые элементарные и несовершенные, но все же положительные достижения христианского сознания начинают теперь рушиться, стоят под угрозой забвения и гибели, мы должны бережно блюсти их – ценить и поддерживать все, что в них есть доброго и верного. И перед лицом все ближе надвигающейся опасности со стороны принципиальных врагов христианской веры – я разумею не тех, кто ее умственно отвергает, а подлинных ее врагов, на практике отвергающих ее нравственные начала и наставления, – нужно не разъединение, а объединение всего христианского мира, разумея и под ним, как выше было указано, все человечество, как бы несовершенно оно ни было, поскольку оно либо благоговейно хранит в себе образ Христа, либо, но крайней мере, фактически признает обязательной правду Христову, даже не сознавая, что эта правда ему открыта и явлена Христом. Мы должны, следуя примеру отца евангельской притчи, с любовным снисхождением, более того, с восторженной радостью, идти навстречу всякому блудному сыну, поскольку он хранит хотя бы смутную память об отчем доме и в его душе шевелится хотя бы робкая мечта вернуться в него.

Это значит, коротко говоря: дело христианского возрождения должно преодолеть в себе всякий соблазн сектантской ограниченности и сектантского самомнения. Христова правда не только не придумана нами самими, но и не осознана впервые (или впервые после первохристиан) нами, она никогда не умирала в душе человечества и объединяет в единую святую церковь всех, даже самых слабых и грешных людей, в душах которых она хотя бы еле мерцает. Христианское возрождение, как всякое коллективное человеческое дело, предполагает, конечно, водительство меньшинства – тесный, интимный союз подвижников и воинов христианской правды, руководящий этим делом во всех многообразных его задачах: много званых, но мало избранных. Но этот необходимый и ценный духовный аристократизм руководящего меньшинства, предполагающий некое выделение его от всего вялого, распущенного, тусклого в широких массах христианского мира, должен сочетаться с широким демократизмом или, точнее, универсализмом, обоснованным в самом существовании христианской правды – с любовным вниманием ко всякой, даже самой слабой христианской (в указанном выше смысле) душе, с признанием каждой такой души братом и соучастником общего дела.

Твердый и закаленный воин рати Божией только тогда будет истинным христианином, если неукоснительную строгость к самому себе он будет сочетать с широким духом любви, прощения и солидарности в отношении других.

Это подводит нас к проблематике задачи, которая никогда не переставала преподноситься наиболее чутким душам разьединенного христианского мира, но которая только в наше время легла в основу общественного христианского движения. Я разумею задачу воссоединения христианской церкви, эмпирически распавшейся на отдельные, обособленные друг от друга и часто ожесточенно борющиеся между собой исповедания. Поразительно, что только в самое последнее время (если не считать единичных временных движений такого рода в средние века и в XV веке, обусловленных главным образом политической опасностью, грозившей Византийской империи и церкви) христианский мир начинает остро сознавать ненормальность и греховность факта, что святая Христова церковь – вселенское единство людей в любви и вере – распалась в человеческой эмпирии на множество отчужденных друг от друга «церквей» или исповеданий. Так называемое экуменическое движение пока еще очень слабо; не говоря уже о том, что основная ветвь христианской церкви – церковь римско-католическая – стоит вне его и принципиально его отвергает, оно обнимает и в составе других христианских исповеданий лишь незначительное меньшинство верующих христиан и еще как бы только на ощупь ищет правильный путь. Но скрытно и потенциально оно уже затронуло многие сердца; на него откликаются, в лице отдельных своих представителей, и те исповедания, которые официально остаются ему чужды (как католическая церковь).

Это экуменическое движение с более широкой точки зрения, в сущности, некоторым образом совпадает с общим делом христианского возрождения. Оно, прежде всего, может быть только плодом внутреннего религиозного возрождения и плодотворно или даже вообще возможно, только истекая из него; как и с другой стороны, такое внутреннее религиозное возрождение имеет его своим совершенным необходимым последствием. Ибо, как всякое человеческое разъединение, разъединение между исповеданиями есть само выражение религиозного упадка, победы человеческих страстей над духом любви, утраты живого чувства единства мистической церкви Христовой – единства всех в Боге. Поэтому преодоление или даже только ослабление этого разъединения возможно лишь через новое пробуждение духа истинной веры, сознания укорененности всего и всех в Боге. Как говорил один древний восточный

аскет, авва Дорофей, Бог есть центр, а люди – периферия его окружности; чем ближе к Богу, тем меньше расстояние между людьми, отдельными точками этой окружности.

Это, очевидно, имеет силу и в отношении между исповеданиями. Сколь бы важными ни казались – и отчасти действительно ни были – разногласия догматического и канонического порядка между разными исповеданиями, пробуждение подлинной религиозной веры, и в особенности христианской веры в Бога любви, все же как бы автоматически ведет к опытному сознанию, что эти разногласия несущественны по сравнению с братским единством всех во Христе, в единой вере в спасающую силу любви. Только на этом пути, т. е. при истинном горении в сердцах того, что образует само первосущество христианской веры, возможно основное условие объединения – пробуждение сознания того часто совершенно забываемого факта, что при всех разногласиях все христианские исповедания остались верны основным, для всех одинаковым догматам христианской веры – веры в самого Иисуса Христа, в Его Богочеловеческую природу, в спасительность Его искупительного подвига и – что еще важнее – веры в указанный выше основной догмат, что Бог есть любовь или что любовь есть божественная спасающая сила. Достаточно одного этого сознания, чтобы всякое разъединение было в принципе как бы потенциально *уже преодолено*, и воскресло убеждение в нераздельно общей принадлежности всех к единой святой церкви Христовой; тогда все споры начинают ощущаться как относительно несущественные разногласия в пределах братской солидарности членов одной семьи, как это бывало в эпоху первохристианской церкви.

Но можно идти еще дальше. В согласии с намеченным выше истинным понятием церкви можно утверждать, что дело объединения верующих и возрождения Христовой церкви, строго говоря, совсем не ограничено объединением или сближением исповеданий, открыто и сознательно признающих себя христианскими; с более широкой – с *истинно христианской* – точки зрения, оно и по существу, и в особенности перед лицом наступления антихристианских, демонических сил означает объединение вокруг Христовой правды всех людей – включая членов иных, нехристианских исповеданий или даже людей, по своим теоретическим воззрениям неверующих, – поскольку в их сердцах *фактически* живет сила любви и вера в ее спасительность и в необходимость служения ей. Этому, конечно, не противоречит, что, с другой стороны, такое истинное миссионерство – обращение к Христу

бессознательных христиан, – как и успех христианского нравственного возрождения, имеет своим условием предварительное «перемирие» между всеми сознательными христианскими исповеданиями, прекращение скандала «гражданской войны» между ними – этого величайшего соблазна христианской церкви.

«Экуменическое движение» возникло, как известно, одновременно в двух формах: в форме «стокгольмского» движения объединения всех христиан на общем деле *нравственного* возрождения мира, на единстве христианской жизни и деятельности (Life and Work), оставляя в стороне все догматические и канонические разногласия, – и в форме «лозанской» попытки договориться и сблизиться именно по вопросам догматического и канонического порядка (Faith and Order). После десятилетия параллельной работы, отчасти одних и тех же лиц, в этих двух направлениях было признано (в 1937 году) необходимым слить оба эти движения воедино. Здесь не место входить в обсуждение деталей проблематики «экуменического движения». Я ограничиваюсь немногими указаниями, имеющими принципиальное значение.

Прежде всего, представляется совершенно очевидным, что «стокгольмская» форма имеет некоторый естественный примат над «лозанской». Ибо, как я пытался это подробно разъяснить в первом размышлении, религиозная и тем более христианская правда есть по самому своему существу не теоретическая истина, а живая правда, истина, как «путь и жизнь». Истинный христианин есть не тот, кто исповедует на словах или умом Христа, а тот, кто творит Его дела или по крайней мере активно стремится следовать Его пути. И подлинная правда Христова обличается только своими практическими плодами. «Дети Божий», по слову апостола, суть те, кто делают правду и любят братьев своих. «Догматы», как я пытался это уяснить выше, суть истины, помогающие найти правильный путь жизни и творить нравственную правду. Только такая проверка даст возможность отличить в догматических (и канонических) учениях разных исповеданий подлинную Божию правду – Божий завет – от субъективного, либо ошибочного, либо религиозно-несущественного «человеческого предания». Поэтому и с субъективно-человеческой, психологической точки зрения люди разных убеждений могут легче всего сойтись, понять друг друга, преодолеть свои разногласия, участвуя в общем, одушевляющем их всех деле нравственного оздоровления жизни. Педагогически полезно на время забыть о всех теоретических разногласиях и в братской солидарности объединиться на общей всем задаче борьбы за торжество начала любви над мировым злом.

Это отнюдь не означает, что сама задача, которую ставит себе «лозанская» форма движения, бесцельна и должна быть оставлена. Наоборот, из только что сказанного само собой следует, что различие между истинными и ложными «догматами» и между степенью христианской правомерности и целесообразности тех или иных «порядков» церковной жизни имеет чрезвычайно существенное значение. Если и нужно признать, что в некоторые эпохи своего прошлого церковь впадала в ненужные и вредные преувеличения при оценке значения тех или иных догматов и канонов – не говоря уже о смертном грехе ненависти и гонений, которые она иногда практиковала и одобряла в этой связи, – то остается все же бесспорным, что в религиозной жизни, как и всюду, различие между истиной и заблуждением имеет существенное, первостепенное значение. Если само спасение человеческой души – вопреки господствующему часто в кругах церкви воззрению – зависит не от мнений и теоретических воззрений, а только от глубины и напряженности самого искания правды и Бога, волевой готовности служить им, то остается все же в силе, что человек может всегда заплутаться в этом искании и, мня творить себе и другим добро, фактически творить зло, не исцелять жизнь, а губить ее. Но только осуществление этой задачи отыскания истинной веры невозможно в *форме* изолированного «лозанского» движения, и притом по целому ряду причин, которые я хотел бы здесь вкратце изложить.

Первая и главнейшая из этих причин была уже только что упомянута, – подлинная проверка истинности положения веры возможна только через испытание их годности, их плодов при практическом их применении к духовно-нравственной жизни и к общественному строительству. Никакое теоретическое обсуждение не может здесь дать решающих, бесспорных результатов именно потому, что дело идет здесь не об истинах теории, а об истинах жизни. Но к этому присоединяется еще другое. Чисто теоретическое обсуждение в конечном счете упирается здесь в веру в авторитет того или иного *предания* (ссылка на евангелие, как я уже указывал, есть также ссылка на определенное предание, и вместе с тем то или иное толкование смысла евангельского текста также опирается на определенное предание). Но каждое исповедание имеет теперь уже свое особое предание, свой авторитет; и теоретическое обсуждение не дает точного и бесспорного мерил для оценки их истинности. Это мерило лежит только, как я пытался показать, в религиозном опыте; а религиозный опыт неразрывно связан с нравственным и общим жизненным опытом и должен как-то им подкрепляться.

Наконец, сюда привходит еще и то, что, поскольку мы отвлекаемся от живой нравственной правды, *привычные формы* веры – как все привычное вообще, но еще в большей мере, чем в других областях жизни, – постепенно облекаются для нас в ореол чего-то неприкосновенного и священного; «вера отцов» становится для нас святыней не потому, что она есть истинная вера, а, напротив, почитается за истину – и священную истину – только потому, что она есть вера отцов, что наше религиозное чувство психологически неразрывно срослось с этими с детства привычными формами его обнаружения и теоретического осмысления. Такой бытовой религиозный консерватизм – как и вообще всякий консерватизм – имеет свою большую практическую ценность и особенно в эпохи, когда все устои жизни начинают шататься и разваливаться: им охраняется положительный духовный капитал, унаследованный от предков; неприкосновенность субъективно-человеческой *формы* есть здесь защитное приспособление, необходимое или полезное для ограждения неприкосновенности самого положительного духовного достояния, в ней содержащегося. И все же на этом пути в обсуждение предания и догматов разных исповеданий вносится элемент человеческого субъективного пристрастия, еще к тому же облеченный в форму безусловной обязанности хранить заповедную отцами святыню. Это делает в значительной мере бесплодным обсуждение по существу, отыскание общего, всех удовлетворяющего решения.

Из этого не следует, чтобы «лозанская» форма движения была совсем бесплодна. Теоретическое богословское общение между разными исповеданиями может иметь один, относительно весьма ценный положительный результат: оно может рассеять взаимные недоразумения, возникшие из прежней полной отчужденности между ними, из незнакомства с самим содержанием чужих исповеданий и – что еще чаще бывает – из ложного, пристрастного их толкования, накопившегося из полемического ожесточения, сознательной недобросовестности или бессознательной ослепленности. Междуисповедное богословское общение может постепенно воспитать братское, любовно-внимательное отношение к чужим верованиям и создать подготовительные благоприятные условия для объективного обсуждения разногласий. Но этим – повторяю, относительно все же существенным – результатом и исчерпывается все, чего можно достигнуть на этом пути. Сам по себе он никогда не может привести к подлинному преодолению разъединения, к восстановлению единства церкви.

В сущности, самый смысл догматических учений подлинно уясняется,

и расхождение по ним может быть преодолено только в связи с уяснением конкретных практических выводов из них, как это только что было указано. Опыт экуменического движения и вообще искания христианских ответов на проблему нравственной и общественной жизни показывает, что решение этих проблем упирается в проблемы догматического порядка. Так, например, опытно было усмотрено, что то или иное решение вопроса об отношении между «церковью» и «миром», об ответственности церкви за порядки жизни и т. п. в конечном итоге зависит от понимания отношения между «благодатью» и «природой»; определение отношения церкви к мечте установить идеальный христианский общественный порядок зависит от понимания смысла «спасения» и т. п. Такого рода проверка прежде всего помогает отличить в составе догматических учений жизненно существенное от несущественного, догматы, смысл которых нам понятен и имеют актуальное значение для нормирования нашей жизни, от догматов, которые только потенциально хранятся в религиозном сознании, не имея жизненного употребления (о чем я уже говорил выше, в 5-й главе первого размышления: «Религиозный опыт и догматы веры»).

Но при этом также обнаруживается один любопытный и весьма утешительный факт: некоторые, при теоретическом обсуждении совершенно неразрешимые споры о точно фиксированных в предании или учении церкви догматических формулах часто не имеют никакого жизненного значения, и самый живой смысл этих формул остается непонятным, тогда как *подлинно существенное* разногласие между исповеданиями может лежать и часто лежит в таких их своеобразиях, которые догматически совсем не фиксированы, в силу чего разногласие в принципе примиримо и сводимо к естественному, согласимому между собой различию в духовных и религиозных типах, одинаково правомерных. Приведу пример: я думаю, ни один серьезный и добросовестный богослов не может сказать, что понимает, в чем состоит *религиозно-существенный* смысл разногласия между католической формулой «*filioque*» и православным учением об исхождении Св. Духа от Отца (причем, по учению отцов церкви, Дух исходит от Отца «*через Сына*») – разногласие, вызвавшее со времен патриарха Фотия столь ожесточенные споры и едва ли примиримое в виду освященности для каждой стороны самой словесной формулы.

А с другой стороны, одно из подлинно существенных религиозных различий между восточной и западной христианской установкой заключается в – никогда точно не фиксированном и по существу легко согласимом – различии между восточно-христианским сознанием

мистической близости человека к Богу, его укорененности в Боге, возможности его «обожения», и идущим главным образом от Августина западно-христианским сознанием, более остро ощущающим трансцендентность Бога, расстояние, отделяющее падшую природу от Бога, а потому необходимость строгого религиозного перевоспитания человека. Здесь нет вообще непримиримого разногласия, выразимого в жесткой форме разделительного суждения «либо одно – либо другое», а есть законное многообразие религиозных типов – многообразие «обитателей», гармонически совместимых в общем «доме Отца». При такой жизненной проверке иногда обнаруживается совершенно неожиданная группировка религиозных направлений.

Так, при всей глубине различия в иных отношениях между католицизмом и кальвинизмом, они солидарны между собой – против лютеранства – в утверждении обязательности христианского формирования всех сторон и областей человеческой жизни, в ответственности церкви за нравственные начала мирской жизни, словом – в признании общей идеи «теократии». Как только мы, следуя завету апостола, перестаем быть слугами «буквы» и становимся слугами «духа» Нового завета – а это значит: слугами живой, действенной истины, – для нас кончается безнадежность разногласия между фиксированными, застывшими формулами и начинаются совсем иные, живые и гибкие различия, – и тем самым открывается по крайней мере принципиальная возможность соглашения по ним.

В этой связи обнаруживается, что движение воссоединения исповеданий не только наталкивается на *субъективно-психологическую* трудность преодоления разногласий между разными традициями, освященными долгой историей, но и должно считаться с *объективной* трудностью – именно с необходимостью сочетания в религиозной жизни консерватизма, верностью преданию с живым религиозным опытом и творческой религиозной мыслью. Как уже было только что выше упомянуто, коллективная сила церковного предания, в котором хранится память о великих и ценных достижениях творческих эпох жизни церкви, имеет огромное и систематическое, и педагогическое значение и особенно в эпохи духовной смуты и религиозного упадка. Если мы многого теперь не понимаем в церковном предании, то мы должны прежде всего иметь смиренное сознание, что это может происходить от нашей религиозной слабости, от элементарности нашей религиозной мысли или ее отравленности предубеждениями эпохи неверия и рационализма.

И от фанатического натиска безбожных и демонических сил

человечество не может спасти даже самая утонченная и чуткая индивидуальная религиозная мысль, а только (если не говорить о силе личной святости) великие и могучие духовные силы, накопленные и хранимые в коллективном церковном предании. В религиозной сфере, более чем где-либо, имеют силу мудрые слова Гёте, выражающие подлинную силу консерватизма: «Das Wahre war schon langst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden, das alte Wahre, fass'es an». **А с другой стороны, всякая традиция несет в себе опасность окостенения и омертвления; и кроме того, наличие многих конкурирующих традиций в лице разных исповеданий просто вынуждает творческое разрешение по существу разногласий между ними. Т. о. одинаково необходимо и благоговейно-бережное отношение к преданию, потому что в нем хранится недоступная иногда личному опыту подлинная божественная правда, и независимость творческой религиозной мысли, живого религиозного опыта, вне чего мы рискуем заменить Божий завет человеческим преданием. Здесь – как и всюду – здоровое духовное развитие должно быть мирной – несмотря на неизбежность частых драматических конфликтов – эволюцией, а не бурным восстанием, сразу и начисто порывающим со всем прошлым и дерзновенно мечтающим сотворить полноту правды заново, «из ничего».**

Отсюда обнаруживается еще одно общее соотношение, часто упускаемое из виду и имеющее существенное значение при определении путей и форм не только экуменического движения, но и дела христианского возрождения вообще. В эпоху упадка церковь обычно забывает, что христианское строительство жизни есть дело всей церкви, как целого, всего «тела Христова» во всей полноте его органов и функций. Это строительство совершается, в частности, через противоборствующую гармонию, *concordia discors*, двух вечных и необходимых органов религиозной жизни, «священнической» и «пророческой» должности. (Если выше, в главе об идее церкви, я брал понятие «священнослужение» в его широком смысле, в котором оно предполагает всеобщее священство и включает в себя пророческое призвание, то здесь я возвращаюсь к общепринятому словоупотреблению, в котором «священство» противостоит как «мирянам», так и «пророчеству».)

Задача священнической должности есть в первую очередь бережное блюдение святыни, хранимой в церкви, и внушения ее членам церкви; задача пророческой должности есть искание живой религиозной правды, как ее требуют условия времени и наличное духовное состояние мира, –

внимание голосу Божию, как он обращен к людям в данный момент, в данном конкретном их положении. Это пророческая должность есть главным образом и в принципе – должность «мирян», членов церкви, активно участвующих во всей полноте человеческой моральной и общественной жизни и менее связанных обязанностью блюдения предания. Если позволительно употребить затасканный, но полезный по своей понятности термин, то я сказал бы: «христианский прогресс» есть, по крайней мере, в значительной степени и в первую очередь дело мирян, тогда как дело «священства» есть охранение святыни, уже достигнутой христианским религиозным сознанием и вошедшей в общее употребление церкви. Я думаю, что это положение можно подтвердить всей историей церкви – особенно если вспомнить, что «монашество», как таковое, с точки зрения церковной иерархии санов есть религиозная группировка мирян. То же применимо в наше время к делу христианского возрождения и, в частности, к делу воссоединения исповеданий.

Христианское возрождение есть в своей основе пробуждение пророческого сознания, искания подлинной Божией правды в конкретных условиях жизни нашего времени. Оно есть поэтому в первую очередь дело мирян, свободных христианских умов, – конечно, не «свободомыслящих» (*libre penseurs*) в историческом смысле этого слова (таковые суть, напротив, рабские умы, скованные всей узостью неверия, а в наше время, к тому же, безнадежные консерваторы, служители омертвевшей традиции недавнего прошлого), а подлинно свободно мыслящих и верующих умов. Таковыми были, например, великие русские религиозные мыслители XIX века или во Франции – Charles Peguy. Черпая свое вдохновение из чистейших источников традиционной веры, они одновременно черпают его из ответственного нравственного сознания, из чуткого внимания к духовным нуждам своего времени. Сознывая себя верными сынами мистической церкви Христовой, они находятся в неизбежной оппозиции к «книжникам и фарисеям», ко всем, гордящимся своим правоверием, – к омертвевшему и греховному, чисто человеческому преданию эмпирической церкви. Если христианин и не может быть «революционером» – ни в смысле демагога, рассчитывающего достигнуть своего идеала разнузданием слепых, темных, злых страстей масс, ни в смысле утописта, мечтающего внешним политическим переворотом осуществить царство правды и добра на земле, – то он, с другой стороны, именно в качестве христианина должен быть борцом за Божию правду, если нужно, против всех земных инстанций; он всегда должен быть готов быть «революционером» по образцу Антигоны Софокла.

Но кроме таких избранных вождей и героев дела христианского возрождения есть еще множество простых, рядовых его воинов – вся масса религиозно-активных мирян. Католической церкви принадлежит честь открытия всего значения этого, часто забываемого элемента христианской активности и его организации в так наз. Action Ca-tholique. По этому образцу должна возникнуть организация общехристианской действительности мирян с задачей активного обновления в духе христианской правды всей жизни во всем многообразии ее областей – должны возникнуть христианские союзы разных классов и профессий, христианские общества утolenия человеческой нужды, христианские организации для примирения всякого рода человеческих конфликтов, о чем я уже говорил выше. И если здесь в первую очередь естественны организации, объединенные общностью исповедания, то наряду с этим совершенно особую, провиденциальную миссию могут иметь объединения членов разных христианских исповеданий на почве общего христианского делания.

Сюда же относится руководящая роль мирян в великом деле воссоединения и примирения исповеданий. Надо осознать, что это дело есть в первую очередь не дело церковной (в узком смысле слова) мысли, а дело христианской совести, – что оно, как мы видели, органически связано с делом общего нравственного примирения в человечестве. Надо осознать, что то, что здесь невозможно или чрезвычайно трудно людям, поскольку они неизбежно стеснены своими субъективными пристрастиями и питающим их различием традиций, легко возможно для Бога, который через великие испытания и трагедии исторической жизни воспитывает и просветляет человеческие души. Как ни ценно экуменическое движение в форме сближения разных церковных организаций и их официальных представителей, эта форма движения должна опираться на стихийно нарастающее – и также требующее свободной и целесообразной организации – движение широких слоев христианского мира, в грозный час мировых испытаний одушевленных исканием христианской правды и менее связанных застывшими традициями. В этом отношении сам по себе печальный факт обмирщения общественного мнения, его прохождения через опыт неверия и отпадения от церкви имеет и свою хорошую сторону. Поскольку это обмирщение и неверие преодолевается изнутри, оно оставляет после себя след в форме духовной свободы – в форме истинно христианской готовности учиться тому, что есть правого и праведного даже у теоретически неверующих поборников правды. Христианское возрождение вообще, как и воссоединение исповеданий, восстановление в

эмпирии святой католической церкви Христовой, возможно только в атмосфере свободы.

«Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их. Но когда обращаются к Господу, тогда покрывало сие снимается, Господь есть Дух, и где Дух Господень, там и свобода» (2 Кор., 3, 15–17).

Мир в наши страшные дни и в тяжкую эпоху, которая так или иначе должна за ними последовать, стоит на распутье. Перед ним – только две возможности: или катиться далее по пути в пропасть, или спастись от гибели героическим усилием христианского возрождения. Да поможет нам Господь!

Примечания

¹ - Carre T. M . La vie aventureuse de Jean Arthur Rimbaud. Paris, 1926. P . 246–247.

² - Гёте перевел эти слова в стихах: Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken. Läg nicht in uns des Gottes eigene Kraft, wie konnt uns Göttliches entzücken?

³ - Это обстоятельство изложено в моей книге «Предмет знания», С.-Петербург, 1915. Гл. III .

⁴ - Соответствующие места Евангелия, очевидно, можно понять только в указанном мною смысле. Буквальный текст их, из которого как будто следует, что Христос умышленно скрывал эти тайны от непосвященных, чтобы они не поняли и не спаслись, очевидно, содержит какое-то искажение.

⁵ - Классический образец этого последнего соотношения есть суждение Наполеона о Христе: «Я хорошо знаю людей, – сказал он однажды, – вы можете поверить мне: Иисус не был простым человеком».

Содержание

С нами Бог Семён Людвигович Франк	1
ЧАСТЬ I. ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?	2
1. ВЕРА-ДОВЕРИЕ И ВЕРА-ДОСТОВЕРНОСТЬ	3
2. ВЕРА КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ	18
3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, КАК ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ И АКТ ВЕРЫ	41
4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ВЕРА В ЛИЧНОГО БОГА	53
5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ДОГМАТЫ ВЕРЫ	66
6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, АВТОРИТЕТ И ОТКРОВЕНИЕ	84
ЧАСТЬ II. ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ПРАВДА ХРИСТИАНСТВА	103
1. ВСТУПЛЕНИЕ	104
2. «СОКРОВИЩЕ НА НЕБЕСАХ»	109
3. РЕЛИГИЯ ЛИЧНОСТИ. ХРИСТИАНСТВО И НРАВСТВЕННОСТЬ	118
4. БОГ И ЧЕЛОВЕК. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧНОСТИ	129
5. РЕЛИГИЯ ЛЮБВИ	142
6. ЕДИНСТВО АСКЕТИЗМА И ЛЮБВИ В ХРИСТИАНСКОМ СОЗНАНИИ	155
7. ПУТЬ КРЕСТА	171
ЧАСТЬ III. ИСТИНА КАК ПУТЬ И ЖИЗНЬ (ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ)	185
1. ЗАДАЧА И ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ВЕРЫ	186
2. ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ	200
3. ИДЕЯ ЦЕРКВИ И АНТИНОМИЗМ ЕЕ ДВУХ ПОНЯТИЙ	218
4. НРАВСТВЕННОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ. ХРИСТИАНСКАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ	236
5. ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ	247
Примечания	267