



в 20 томах

Н. Бердяев  
С. Булгаков  
Б. Вышеславцев  
А. Горский, Н. Сетницкий  
В. Зеньковский (в 2-х тт.)  
И. Ильин  
Л. Карсавин  
Л. Лопатин  
А. Лосев  
П. Новгородцев  
В. Розанов  
В. Соловьев  
Ф. Степун  
Е. Трубецкой  
Н. Федоров  
Г. Федотов  
П. Флоренский  
С. Франк  
Л. Шестов



**Н.А.Сегницкий**

**А.К.Горский**



АЛЕКСАНДР  
КОНСТАНТИНОВИЧ  
ГОРСКИЙ



НИКОЛАЙ  
АЛЕКСАНДРОВИЧ  
СЕТНИЦКИЙ



СОЧИНЕНИЯ

МОСКВА 1995 «РАРИТЕТ»

ББК 87 3(2)  
Г 70

**ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО В СЧЕТ ДОТАЦИИ,  
ВЫДЕЛЕННОЙ КОМИТЕТОМ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПО ПЕЧАТИ**

**ПОПЕЧИТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ БИБЛИОТЕКИ:**

- В. В. Геращенко**, Центральный Банк Российской Федерации  
**В. П. Грошев**, Президент Академии менеджмента и рынка  
**И. П. Коровкин**, Президент «Издат-Банка»  
**И. Д. Лаптев**, заместитель Председателя Комитета  
Российской Федерации по печати  
**Ю. А. Любашевский**, академик, Президент Товарищества  
«Дягилевъ Центр»  
**Ю. С. Мелентьев**, Председатель Правления Всероссийской  
Ассоциации Международных культурных и гуманитарных связей  
**Питирим**, Митрополит Волоколамский и Юрьевский  
**И. В. Петрянов-Соколов**, академик, Президент Международного  
Сообщества книголюбков  
**С. П. Родионов**, Председатель Совета, **С. М. Лощатова**, Председатель  
Правления акционерного коммерческого Банка  
«Славянский Банк»  
**С. С. Родионов**, Председатель Правления акционерного Банка  
«Империл»  
**В. И. Толстых**, директор Центра исследований проблем культуры  
(Горбачев-Фонд)  
**М. Е. Швыдкой**, заместитель Министра культуры  
Российской Федерации

*Это издание обязано своим появлением  
бескорыстной заботе Попечительского Совета,  
редакционной коллегии и полиграфистов*

Г  $\frac{0300000000}{952(02)-95}$  Без объявл.

ISBN 5-85735-017-4  
ISBN 5-85735-012-3

- © Берковская Е.Н. (Сетницкая),  
состав., 1995 г.  
© Гачева А.Г., состав., вступ. ст., прим., 1995 г.  
© Бороздина И.В., макет и оформление,  
1995 г.



## А. ГОРСКИЙ, Н. СЕТНИЦКИЙ

Имена Александра Константиновича Горского (1886-1943), мыслителя и поэта, и Николая Александровича Сетницкого (1888-1937), экономиста, статистика, философа и эстетика, современному культурному сознанию малоизвестны. Это и немудрено: большинство их работ доселе не было опубликовано, а то немногое, что просочилось в печать в двадцатые годы, выходило ничтожными тиражами за границами России в г. Харбине и ныне является более чем библиографической редкостью. А между тем почти двадцатилетнее сотрудничество этих двух людей, начавшееся годом спустя после революции и оборвавшееся арестом и гибелью одного из них в 1937-м, явилось одним из самых ярких событий русской пореволюционной культуры, вернее, той ее линии, что развивалась закулисно и подспудно, а теперь позволяет нам мало-помалу восстанавливать распавшуюся связь времен.

С конца прошлого века в отечественной философии развивается течение русского космизма, иначе называемое в исследовательской литературе активно-эволюционным, ноосферным. Зачалось оно, выразилось глубоко и цельно в “Философии общего дела” Н.Ф. Федорова, а затем разделилось как бы на два рукава: естественно-научный (здесь Н.А. Умов с его учением об антиэнтропийной сущности жизни, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, разрабатывавший идею ноосферы, основатель гелиобиологии А.Л. Чижевский и др.) и религиозный, к которому примыкали В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков с его “Философией хозяйства”, а также А.К. Горский и Н.А. Сетницкий. Первые были убеждены в космической роли человека как разума, сознания природы, порожденного вековыми усилиями эволюции и призванного ныне возрасть в творца и кормчего этой эволюции, направлять ее в соответствии с нравственным чувством, с религиозным идеалом, с импульсом высшей цели. Вторые — верили в высокий замысел Бога о человеке, в необходимость нашего участия в Божественном домостроительстве, в восстановлении павшего естества мира и человека во славе и нетлении. Вместе же — создавали основу для согласования научной и религиозной картины мира, ибо в своих построениях стремились подтвердить христианское обетование раскрытием объективных эволюционных законов и скрепить религиозным идеалом разрозненность научных истин. Именно в трудах мыслителей-космистов была не только нравственно, но и теоретически обоснована идея религиозизации науки, сотрудничества веры и знания в деле спасения. Здесь горизонты человеческого действия — не человекобожеского, но богочеловеческого — были расширены от узкосоциальных до онтологических. Здесь влагались новые созидательные смыслы в историю, поставлялись новые задачи перед искусством, естествознанием, перед всей цивилизацией и культурой.

После революции естественно-научное направление в силу, быть может, меньшей его идеологичности, не утратило возможности развития на родной почве, религиозное же было вытеснено за пределы страны. Впрочем, не все очутились в эмиграции. П. Флоренский, А. Горский, Н. Сетницкий остались в том крушившем и строившем на развалинах мире, пройдя в нем все этапы мученичества. Судьба и творчество о. Павла на протяжении последних лет — в центре почтительного внимания, благоговейного исследования. “Время воскрешать” и другие имена.

#### *Биография.*

А.К. Горский родился 18 (30) декабря 1886 года в семье священника. Как позднее вспоминал сам Александр Константинович, его отец был “человеком мощного творческого духа и прекрасной, нежной души”. Александр унаследовал многое из его качеств, но путь избрал совершенно особый, хотя вначале и прошел те этапы, что полагалось пройти большинству детей из духовного звания. Учился в духовном училище в родном городке Стародубе, в Черниговской семинарии, а затем — в Духовной академии Троице-Сергиевой лавры, где, как выразился он в одной из юношеских записных книжек, “лоно природы, горнило культуры и сердце религии — в одной точке”.<sup>1</sup> Период учебы в академии был особенно важен для становления молодого мыслителя. Он много читает — из светских авторов особенно Ф. Достоевского и В. Соловьева, снова и снова постигает “бездонную глубину” Священного Писания. Переживает “уход” Толстого как “рублеж нового качества”, посещает религиозно-философское общество, интересуется символизмом, штудирует Фрейда, пишет стихи. И, наконец, знакомится с учением Н.Ф. Федорова, которое постепенно входит в его сознание и определяет судьбу на годы, десятилетия, на всю жизнь.

По окончании академии ему — одному из лучших, талантливых и образованных выпускников — ректор предложил сан епископа и не где-нибудь, а в столице, в Петербурге. Но Горский избирает другой путь, в чем-то сходный с путем Алеши Карамазова, путь подвижника в миру. По благословению монаха-схимника он женится и идет в мир. Брак его был обручничеством, ибо и самое существо брака он мыслил особо. Брачный союз, по убеждению Горского, призван стать своего рода приуготовлением к будущему преображению личности, начатком такого преображения, раскрытием в другом образа Божия. “Оба его члена, — утверждал Александр Константинович в одном из писем, — должны являться друг для друга иконами, т.е. путями восхождения к Первообразу, а не тормозами на этих путях”.<sup>2</sup>

Уйдя в мир, А.К. Горский направляется в Одессу и поступает преподавателем в духовную семинарию и гимназию. Одновременно, в начале 1913 года, печатается в московском журнале “Новое вино”, издаваемом Ионой Пантелеймоновичем Брихничевым (1879-1968), бывшим священником, лишенным сана за политические убеждения, философом и поэтом, и Верой Никандровной Миронович-Кузнецовой (1880-е-1931), энтузиасткой идей Федорова. Журнал проповедовал идеи так называемого “голгофского христианства”: о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над грехом, злом и

<sup>1</sup> “Утаенные слова”, с. 224. Цит. по: О.Н. Сетницкая. Александр Константинович Горский. Биография, с. 10. Моск. частн. арх.

<sup>2</sup> Письмо от 31/ХІІ-1939 г.

смертью, вошедшей в мир в результате греха. В сущности, здесь утверждалась мысль о том, что индивидуальное спасение, выдвинутое в христианстве на первый план, должно быть дополнено всеобщим трудом во имя всеобщего спасения, что человек призван к соработничеству с Богом, к соучастию в Божьем деле “восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения”,<sup>1</sup> вплоть до самых завершительных его этапов — воскресения умерших, низвержения смерти, обожения всей твари, всего космоса. Идеи активного христианства — в центре первого сборника “Вселенское дело”, задуманного Брихничевым и Горским к десятилетию со дня смерти Н.Ф. Федорова (он умер в 1903 г.) и выпущенного в свет в 1914 г. в Одессе. А затем — развиваются в главной совместной работе Сетницкого и Горского “Смертубожничество”, вышедшей анонимно в Харбине в 1926 году.

В 1918 году А.К. Горский знакомится с Н.А. Сетницким, судьба которого, пусть и не столь богатая яркими, впечатляющими событиями, отнюдь не скудна тем внутренним содержанием, которым, в конечном итоге, и определяется значение ее в вечности. Он родился 12 декабря 1888 г. в г. Ольгополе Волынской губернии в семье служащего Александра Филипповича Сетницкого. Если принято начинать биографию человека с его родителей, то в случае с Сетницким это не будет простой формальностью. Достаточно обратиться к сохранившимся в семейном архиве трем листкам автобиографии, которые начинаются со своеобразного синодика дедов и прадедов, переходя затем в краткий, но полный почтительности и любви рассказ о родителях. Из этого поминального реестра мы узнаем, что предки Николая Александровича принадлежали к духовному сословию: прадед “был из униатской священнической семьи, которая порвала с унией”, “со стороны матери деды бежали от Ивана Грозного из Новгорода”, а “дед был причетником на Онеге в селе Турчасове”. Отец учился в семинарии, а затем, окончив Технологический институт, работал в области статистики. Сын наследовал отцу, но в сухой статистической науке раскрыл совершенно особые возможности и смыслы. Впрочем, об этом далее. А пока юноша Николай оканчивает классическую гимназию. Он мечтает об учебе за границей, в Сорбонне и университетах Германии. Из-за материальных трудностей в семье от этой идеи приходится отказаться, и Н.А. Сетницкий поступает в Петербургский университет на отделение восточных языков. Через год по настоянию родителей переводится на факультет юридический. Причина была все та же — нехватка средств, необходимость обеспечивать самого себя и помогать семье. Для Николая Александровича это была серьезная жертва: интерес к восточным языкам и культуре определился давно, как и стремление к научной работе. Но преданность и любовь к родителям оказались сильнее. И так было всегда. Своей судьбой Н.А. Сетницкий как бы осуществлял федоровский принцип родственности, сыновнего долга, ответственности “за всех и за вся”: заботился о матери и отце, о сестрах, о собственной семье, о друзьях, просто о людях, нуждавшихся или попавших в беду.

В университетские годы в Николае Александровиче ярко обнаруживается стремление к цельному знанию — черта, характерная для всех активноеволюционных мыслителей. Помимо гуманитарных наук (истории философии, права, восточных языков) он прошел три семестра физико-математического факультета. Занимался политэкономией, делал

---

<sup>1</sup> Н.Ф. Федоров. Сочинения. Москва, “Мысль”, 1982, с. 495.

доклады по философии, проблеме религиозного сознания, интересовался психоанализом. Уже тогда основной темой его раздумий становится вопрос об идеале, о смысле исторического действия, о конечных целях его. Работа мысли питалась "представлениями об идеальном человеке и обществе" его учителя проф. Л.И. Петражицкого,<sup>1</sup> а затем была подхлестнута книгой П.И. Новгородцева "Об общественном идеале", печатавшейся с 1911 года и вплоть до революции в журнале "Вопросы философии и психологии".

С 1913 года — года окончания Сетницким университета и до встречи с Горским пролегло пять лет. Работа в Министерстве промышленности и торговли в Петербурге, женитьба, почти годовая служба в армии в период первой мировой войны, переезд в Одессу к родителям, снова служба экономистом и статистиком в различных учреждениях, сводки, отчеты, специальные статьи... После знакомства с учением Федорова эти занятия получают для него глубокий смысл. Федоров писал о необходимости всеобщего участия в познании и исследовании, в собирании памяти о прошлом, о всех живших и живущих для их будущего восстановления в "теле духовном", преображенном и нетленном. И Николай Александрович, в небольшой брошюре "Статистика, литература и поэзия" (Одесса, 1922) призывает исследователей к тщательному собиранию сведений о всех без исключения деятелях культуры и искусства, вне зависимости от масштаба их творчества, и — на примере статистики — утверждает для прикладных наук необходимость работать в перспективе "высшего идеала".

С 1918 года для А.К. Горского и Н.А. Сетницкого начинается долгий период общения и дружбы, совместного творчества, пропаганды и развития федоровских идей. В чем-то они были как первохристиане, ибо несли слово о "всеобщем спасении", о долге сынов перед отцами, перед всеми, канувшими в смерть поколениями, той послереволюционной эпохе, что отвергла Бога, возложила на свои плечи прерогативу "страшного суда" и карающим мечом классовой ненависти рассекла мир на спасенный пролетариат и проклятых буржуев. В написанных и опубликованных в те годы книгах, брошюрах, статьях стремились растолковать обезумевшему времени, что враг — не "ближний", а тот слепой закон, что, по слову ап. Павла, действует в наших членах и вынуждает творить зло (Римл. 7:23); направить мощь затеваемых преобразований в русло борьбы со смертью, "организации мировоздействия", разумного управления силами природы. Обоим в высшей степени была свойственна деловая, активная установка: уже здесь, сейчас, не откладывая, искать приступы к "общему делу". Как в свое время Федоров, его последователи пытаются определить те пути, по которым современность могла бы возрасть "в духе и истине". Перебравшись в Москву в начале 20-х годов, они откликаются рядом статей на популярные в то время идеи научной организации труда, предлагая дополнить научный принцип организации деятельности человеческого коллектива принципами художественным и религиозным. Человеческий труд, считают они, должен неразрывно соединиться с художественным творчеством, одушевиться высшей религиозной целью, направиться к преображению бытия.

В 1925 году, после нескольких плодотворных лет совместной работы в Москве, Н.А. Сетницкий уезжает на службу в г. Харбин на Китайско-Восточной железной дороге. Занимается проблемами торговли и экономики Манчжурии, читает лекции на Юридическом факультете. А по ночам пи-

---

<sup>1</sup> О.Н. Сетницкая. Н.А. Сетницкий. Биография. с. 4. Моск. частный архив.

шет философские статьи, поэмы и стихи, где в каждой строчке бьется “пеплом Клааса” долг воскрешения.

В харбинской типографии всего за несколько лет ему удается опубликовать цикл очерков Горского о Федорове, его книгу о Федорове и Достоевском, брошюру “Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров” (1928), а также “Смертобожиство” (1926), ряд собственных работ о Федорове и свою главную книгу “О конечном идеале”, представляющую собой опыт построения целостного учения об идеале. И все это на собственные средства. На собственные же средства начал Николай Александрович и переиздание 1-го тома “Философии общего дела”. А еще завершил и издал в 1934 году в Риге второй выпуск “Вселенского дела”.

Горский остался в Москве. Работал, писал, выступал с докладами о Федорове на заседаниях Государственной Академии художественных наук (ГАХН). Вокруг него сложился небольшой кружок лиц, интересующихся литературой и философией: братья-поэты Борис и Всеволод Шманкевичи, в свое время донесшие идеи Федорова до В. Маяковского; давние одесские друзья-федоровцы О.Н. Маслова и ее сын А. Маслов, тоже поэт; О.П. Богоявленский, впоследствии иеромонах о. Феодор, дважды репрессированный и принявший мученическую кончину; Н.С. Гойлов, студент московского электротехнического института и др. Этот маленький кружок, вспоминает Николай Степанович Гойлов, ныне проживающий в Москве, во второй половине 20-х годов перед уже надвигавшейся полосой репрессий, был одним из последних оазисов живого творчества, свободного мышления. Почти все члены кружка были арестованы и погибли в лагерях.

10 января 1929 года арестовали и Горского. В лагерях он пробыл до весны 1937-го. Творческий порыв не затихал, не ломался в нечеловеческих условиях. Александр Константинович задумывает новые сочинения, пишет стихи, начинает две философские поэмы: “Двое” и “Ночь Никодима”. Он и здесь не оставлял проповеди, беседуя с окружавшими его на федоровские темы. “Горский всегда воспринимал жизнь как состоящую из непрерывной борьбы с темными силами, с “имущим державу смерти”, — писала О.Н. Сетницкая, хорошо знавшая Александра Константиновича, — и из постоянной победы света, в которой он был неустанным участником. Это была “творческая непрерывка”, установка на свет. С утра глаза смотрели победно, как будто в душе играл оркестр и он дирижировал этим оркестром. Это был постоянный молитвенный напор. Эта постоянная радость и победность не подпускала к нему уныния и т.п. С ним случались чудесные вещи — чудом было выжить на севере”.

Да, он выжил и в 1937-м приехал в Москву. Там встретился с Николаем Александровичем, уже два года как воротившимся из Харбина. Эти два года в столице дались Сетницкому нелегко. Мучила не столько собственная неустроенность (тяжелый быт, отсутствие сколько-нибудь приличной работы, болезнь), сколько полнейшая невозможность проповеди дорогих ему идей, а тем более их реализации. “Прекрасный и яростный” социалистический мир возводил хрустальный дворец пролетарского счастья буквально на костях репрессированного поколения, а вовне усиливался фашизм, и передовая идеология не могла предложить “в борьбе за жизнь” никакого рецепта, кроме как “отрази фашиста”, короче, “убей его”.

Впрочем, по возвращении Горского Николай Александрович заметно приободряется. “Постоянный молитвенный напор”, “радость и победность” Горского передаются и ему. Возвращается надежда на совместную работу. Друзья начинают писать статью, строят планы на будущее. Но в ночь с 1 на 2 сентября Сетницкий был арестован и уже не вернулся.

Горскому же было отпущено еще несколько лет. *Пережив* в Калугу, он пишет статью “Преодоление Фауста”, новые поэмы, стихи, набрасывает продолжение своей главной работы “Огромный очерк”, начатой еще в 20-е годы. Двум своим ученицам, дочери его друга О.Н. Сетницкой и ее подруге Е.А. Крашенинниковой, “дочерне-творческому активу”, он шлет письма — настоящие философские трактаты. А в 1943 году его вновь арестовывают. Умирает А.К. Горский через несколько месяцев, по официальному сообщению, в тульской тюремной больнице.

*Смысл истории. Вопрос об идеале.*

Центральной проблемой религиозно-философских исканий начала века, краеугольным камнем поворота “от марксизма к идеализму”, что совершала в те годы русская мысль, была не столько проблема теодицеи, сколько проблема антроподицеи. Все вращалось вокруг оправдания истории, смысла человеческого творчества, и именно оправдание человека становилось затем одной из основ самой теодицеи. В преддверии революционного погрома, на пороге грядущего социального ада остро стоял вопрос: способен ли человек уже после Искупления исполнить заповеданное ему Творцом? И что есть по воплощению Спасителя человеческая история: нескончаемая цепь новых падений, юдоль отчаяния и скорби или же в истории возможна совокупная, творческая работа спасения, совершаемая людьми, сознавшими себя не рабами, но сынами Божьими, по слову апостола: “Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий чрез Иисуса Христа” (Гал. 4:7). А если возможна, то в чем ее смысл и содержание, каковы ее границы? Станет ли она компромиссом между высочайшими христианскими обетованиями и ограниченными человеческими силами, как то выразилось в доктрине христианского социализма, сужившего масштабы задания решения социального вопроса на основе нравственного учения Христа, или же доплеснет до задач вселенских и космических?

В России последней трети XIX века окончательно определяются две полярные концепции истории: прежде всего в полемике К.Н. Леонтьева и Ф.М. Достоевского по поводу речи последнего на Пушкинском празднике. Достоевский видит в истории “работу спасения”, призывает к “восстановлению погибшего человека”, к активному христианству, к духовному деланию в миру — и это роднит его с Киреевским и Хомяковым, Тютчевым и Иваном Аксаковым, а также с той плодотворной христианской традицией, что потянулась в русском православии от Тихона Задонского, от его “Сокровища духовного, от мира собираемого”, где, по словам прот. В. Зеньковского, “впервые закладывается основа для идеи преображения жизни”.<sup>1</sup> Леонтьев — сторонник строгого аскетизма, отшельничества и древнего благочестия с его “разочарованием во всем земном”, резким духовно-телесным дуализмом — не мыслит исторический процесс иначе как нескончаемой цепью грехопадений, движением в тупике, взорвать который способна лишь эсхатологическая катастрофа. Отсюда можно только бежать, спастись аскезой, упованием на милость Божию, бросив мир погибать в огненном потоке истории. Такой, по выражению Н. Бердяева, нетворческий, пассивный эсхатологизм двадцатью годами позднее зловеще запольхал в соловьевских “Трех разговорах” (1900), а в 10-е годы — пусть и в ослабленном виде — возник в уже упомянутой нами книге изве-

---

<sup>1</sup> В.В. Зеньковский. История русской философии. т. 1, Париж, 1948, с. 62.

стного философа и историка права П.И. Новгородцева “Об общественном идеале”.

Книга эта направлена против разного рода утопий “земного рая”, и критика их поистине сокрушительна. Тонко подмечает автор главную червоточинку в конструкциях чаемого “хрустального дворца”: все они возводятся на трухлявом фундаменте, желают полноты и гармонии в мире падшем, непреображенном, лежащем во зле. Но вот вывод профессора касательно смысла и задач истории, исходя из всего этого, получился, мягко говоря, неутешительный. Ни к какому “конечному совершенству” история привести неспособна: столь велика пропасть между идеалом и действительностью, что устраняется она лишь волей и усилием Божества, а никак не слабым и смутным человеческим действием. Идеал “конечного совершенства” не может быть поставлен “целью общественного развития”, человечество на своем земном пути обречено довольствоваться либо “суррогатами” “всеобщего счастья”, либо неким предельно расплывчатым императивом “бесконечного совершенствования”, вечно стремиться и никогда не достигать (вот уж поистине танталовы муки!) — и так вплоть до последних сроков.

Мы не случайно коснулись теперь книги Новгородцева. Проблема идеала в том виде, как она поставлена здесь ученым, станет для Н.А. Сетницкого центральным пунктом размышлений и полемики. Ведь он — последователь Федорова, а тому история виделась как богочеловеческий процесс, в котором совместным действием человеческого усилия и Божией благодати отпадшее творение будет воссоединено с Творцом в славе и свете Небесного Иерусалима. Книга “О конечном идеале”, что открывается полемикой с Новгородцевым, — опыт оправдания истории. Метод Сетницкого здесь особый: мыслитель начинает с выяснения природы идеала. “Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество”, идеал проективен, это образ, чертеж благодетия, требующий своего осуществления в реальности.

Воплощение — центральный, определяющий момент в процессе становления, раскрытия идеала. иначе он вырождается в утопию, фантастическую мечту, бессильную в борьбе со злом и не умножающую добра. Это тот необходимый мост между идеалом и действительностью, прочное установление которого обеспечит истинный прогресс мира и человека, реальное их возрастание “в духе и истине”. Неужели, спрашивает мыслитель, образ высшего, абсолютного блага полностью трансцендентен миру сему, пребывает в человечестве эдаким генералом на свадьбе, составляет предмет лишь созерцания, умозрения, религиозного чаяния, не помышляющего участвовать в его приближении? Неужели не излучается он в этот темный, падший, отчаявшийся мир, не возжигает в нем ответный порыв восхождения?

Пожалуй, главным и непобедимым доселе козырем в руках всех, кто отрицает возможность благого исхода общего, общественного дела, были неоспоримые факты преступлений, бессмысленной жестокости, весь тот мрак, “суета и томление духа”, что с неизбежностью сопровождали каждое из затеваемых коллективных предприятий. Так-то оно так, но ведь целостный идеал (а он предлагает как раз выход за пределы “исторического ада”, победу над смертью, истинной родоначальницей всего мирового зла) никогда еще не был поставлен целью истории, задачей общественного развития, а вместо этого человеку, взыскующему смысла, жаждущему веры, предлагались всевозможные суррогаты. Утверждения же о непреодолимой для слабых человеческих сил пропасти между действительностью и идеа-

лом лишь способствуют производству таких “дробных идеалов”, которые либо “не дотягивают” до высшей цели, замыкаясь нуждами текущей жизни, либо отодвигают осуществление их за пределы времени. История, таким образом, заводится в трагический тупик, и все множество ныне живущих, нередко немощных духом и верою — не всем же дано быть титанами и сверхчеловеками — вынуждено полагать жизнь за несовершенные, а часто и жестокие идеи. А сколько из них обрекается на муку неразрешимости, сознание бессмысленности жизни, отчаяние в спасении! “Нечто безрассудное и нечестивое” увидел еще Ф.М. Достоевский в стремлении бросить исторический процесс (а ведь в нем-то и протекает жизнь каждого человека) на откуп адовым, разрушительным силам, отдать его “князю мира сего”, а самим — бежать, спастись аскезой. Именно отсюда рождается в душе человеческой и эгоизм (“уж коли все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо”<sup>1</sup>), и раскольническое “все позволено”.

Отказ от высшей цели в жизни не гениев, не водителей человечества, а простых смертных, ничем, может быть, в мировых масштабах и не отличившихся, таит, по мнению Сетницкого, и еще одну опасность: эволюционную, опасность остановки развития. “Традиционно-бытовые идеалы”, такие простые, вечные ценности, как дом, семья, честность, порядочность и т.д., действительно, понятней и ближе человеку, особенно в години лихолетий или крушений очередных тоталитарных утопий. Но в такой бытовизации идеала, ведущей к бытовизации жизни, есть и некий срыв человека как существа сверхприродного, укорененность в вечном несовершеннolетии. Ведь именно высокий, “конечный идеал” дает ту необходимую разность потенциалов, что пробуждает в человеке сознание несовершенства, падшести, греховности бытия, возжигает в нем порыв к превозможению своей “низшей природы”. Бытовые же идеалы не могут утолить вечной тоски духа, основное качество которого — бесконечность, “жажда горних”.

Так, анализ природы идеала приводит Н.А. Сетницкого к необходимости утвердить “целостный идеал” (для него это, безусловно, идеал Царствия Божия, “нового неба и новой земли” и предполагает он “полноту счастья”, “всеобщность спасения”) конечной целью общественного развития и восполнить, доработать до него все прочие “дробные идеалы”. Ведь они — не что иное как искажение и ущерб этого единого и единственного целостного идеала, ибо построены более по мерке человека, чем по образу и подобию Абсолюта (потому допускают всякого рода компромиссы и классовые принципы). В таком контексте становится понятной неожиданная, но, вероятно, глубоко провидческая мысль, высказанная Николаем Александровичем в письме к А.М. Горькому: “Трагично, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью”.

#### *Активное христианство*

Вопрос об истории как “работе спасения”, об осуществимости или неосуществимости христианского идеала неизбежно заостряется в вопрос о роли христианства и церкви в мире. Как замечательно выразился на одном из петербургских религиозно-философских собраний 1903 года В.А. Тер-

---

<sup>1</sup> Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 томах. т. 27, Л. 1984, с. 51.



навцев: “по слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к новой праведной земле. Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земле мира и в человецех благоволения”.<sup>1</sup> Поняв христианство как религию дела, дав возможность развиваться в поле благой цели и науке, и технике, и искусству — к чему как раз и призывали Горский и Сетницкий, — религиозная мысль создала бы прочную основу для противостояния “дробным идеалам“, которые выгодно отличаются своей практичностью и действенностью. Пассивная религиозная установка такой альтернативы “дробным идеалам“ создать не могла. Ее торжество в истории, по мнению мыслителей, — прямое свидетельство того, что человечество еще не усвоило всей полноты Откровения, не создало активного, созидательного смысла Нового Завета, а порой искажало и самое содержание “благой вести“. Суть этого искажения они видят в допущении смерти, в отрицании необходимости борьбы с нею как с безусловным и главным злом, вопреки словам Писания “Последний же враг истребится — смерть“ (1. Кор. 15:26), и в своеобразном пантеизме, смешивающем Бога со слепой, неразумной силой природы. Между тем, центр дела Христова — именно Его воскресение, победа над всяким распадом и тлением, которую человечество должно активно усвоить и распространить на весь мир, на всю тварь, на всех когда-либо живших. (“Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте“. (Мф. 10:7-8)). На проявление этой задачи и следует направить догматическое творчество Церкви.

Здесь мы находим явную переключку с известными спорами о возможности догматического развития, протекавшими в рамках уже упомянутых религиозно-философских собраний 1902-1903 годов. К положительному решению вопроса склонялись тогда как философы (В. Тернавцев, Д. Мережковский и др.), так и ряд богословов и церковных историков (С.А. Соллертинский, П.И. Лебедев, А.В. Карташев, А.И. Бриллиантов). Подводя итоги дискуссий, историк Церкви М.Э. Поснов писал: “мы должны признать, что догматическое развитие в церкви не только возможно, но и безусловно необходимо, ибо оно показатель того, что истина Христова вселяется в сознание людей верующих...“ И далее: “указывают множество вопросов, которые ждут своего святого разрешения на основании Божественного откровения. Например, вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека (ср. Римл. 8:19-22)..“<sup>2</sup> Впоследствии идея догматического развития активно поддерживалась С. Булгаковым и в настоящее время тоже находит своих сторонников (см. об этом в статье Б. Бакулина “Философское введение в апологетику“ — “Символ“, декабрь, 1989).

Необходимость нового творческого этапа в христианстве Сетницкий и Горский выводят и из того положения, в каком оказались мир и человечество в последнем веке второго тысячелетия по пришествии Спасителя. Человечество теперь гораздо более взаимосвязано, экзистенциально едино, нежели на заре христианской эры. Погибнуть или спастись оно может

---

<sup>1</sup> “Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1902-1903 г.“ Спб., 1906, с. 429.

<sup>2</sup> М.Э. Поснов: “К вопросу об источниках христианского вероучения“ — Христианское чтение, 1906, декабрь, с. 798-799.

лишь целиком. В такой ситуации путь индивидуального спасения: работа над очищением собственной души, приуготовление ее для вечности, подерживаемый всей предыдущей историей христианства, уже недостаточен. Более того, в нем, быть может и невольно, но сквозит какое-то равнодушие к судьбам прочих, не столь ревностных, грешных, “плотских”, равнодушные, недостойное истинно-христианского сердца, что печалится о каждой заблудшей душе, о всякой твари земной.

На пути индивидуального спасения, считают Сетницкий и Горский, можно только вырваться из мира, но никак не преобразить его. Преображение мира требует не только внутреннего делания, побеждающего врага в душе и теле человека, но и внешнего благодатного труда, побеждающего его вовне, устраняющего силы хаоса и смерти, сокрушающего царство “князя мира сего” во всем мироздании, превращающего вселенную в один стройно звучащий хор, поющий песнь Агнцу.

В истории христианства, по убеждению мыслителей, уже вызревала мысль о человеческой активности в деле спасения. На Вселенских соборах, утвердивших неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух волей в Нем, и тем самым постулировавших возможность для человека всецело обожиться, воспринять Божество, подчинить собственную волю благой воле Творца и свободно исполнять ее, как свободно исполнял волю Отца Спаситель. В иконоборческих спорах, стимулировавших творческую активность художника, позволивших ему запечатлевать горные образы, красоту святости и совершенства. В спорах о фаворском умном свете, давших надежду на то, что просветлив и очистив “вся внутренняя своя”, человечество сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься эти светом.

В том же русле рассматривают они и имяславие, то выношенное в практике умного делания убеждение, что подвижник, пребывая в умносердечной молитве, как бы ощущает реальное присутствие Божие, словно Бог откликается на его зов, на усилие, на этот молитвенный труд и идет навстречу человеку. Имя Божие, повторяемое в колоссальном напряжении всего существа, всех духовных, душевных, телесных сил, напояется энергией Божества, несет ее в себе. О таком соединении божественной и человеческой энергии в молитве прекрасно писал о. Сергей Булгаков в своей “Философии имени”: “Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией”.<sup>1</sup> Не следует ли отсюда, что человек, могущий стать “носителем для силы Божией”, может стать и проводником этой силы в мир? Усвоив эту энергию в умном делании, не должен ли он затем распространить ее преображающее действие на весь мир, чтобы весь он облечся светом Преображения, чтобы Бог был “всяческая во всем”?

Таковы, по мысли Горского и Сетницкого пути, пролегающие от христианства монастырского и храмового к христианству вселенскому и внехрамовому, что охватывает все человечество, все его силы, способности, все сферы жизни, соединяет всех в едином благом деле и ведет к Богу.

*Как восходить? (“Огромный очерк”)*

Н.А. Сетницкий и А.К. Горский вслед за Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым стояли на позициях христианского эволюционизма, на идее

<sup>1</sup> С.Н. Булгаков. Философия имени. Париж. 1953, с. 181-182.

продолжающегося творения, истории — как его восьмого дня. Впоследствии Г. Федотов в одной из статей укажет на то, что в Евангелиях рассыпан целый ряд образов, указывающих на постепенность возрастания человека “в меру возраста Христова”, на то, что “новое небо и новая земля” достигаются не катастрофическим перерывом истории, не гибелью старого мира, а постепенным его одухотворением и преображением (сравнение Царствия Небесного с горчичным зерном, с закваской и т.п.).<sup>1</sup> Но весь вопрос — каковы пути этого возрастания и каковы те силы и способности человека, которые могут быть плодотворно использованы на этих путях? Об одной из возможностей, воплощенной в монашеском опыте “умного делания”, мы уже упомянули. В работе “Огромный очерк” (1924), к сожалению незаконченной, А.К. Горский обращается к исследованию творческого процесса, состояния организма художника в акте творчества. Здесь, по его мнению, мы имеем предельную собранность и концентрацию, и то таинственное “лирическое волнение”, которое отлично от “житейского” своей целенаправленностью, конструктивностью, созидательной силой. Откуда оно рождается, какой сокровенной мечтой питается? Вскрывая психологические мотивы акта творчества, мыслитель приходит к выводу, что художником движет мечта о новой совершенной природе. “Искусство — есть всегда греза о новом теле” — в этом смысл и упомянутого “лирического волнения”, и таинственного явления “музы”. В определенном смысле художественный образ — особенно там, где он включает в себя аспект идеального — всегда упорядочивает, организует, “обряжает” действительность, стремится перетворить ее по своему подобию. Об этом писал и Н. Сетницкий — в брошюре “Заметки об искусстве” (1933).

Привлекая данные психоанализа, материал из разных областей искусства (преимущественно музыки и литературы), Горский приходит к выводу о том, что творческое возбуждение сродно с возбуждением эротическим. Ведь в глубинах эроса таится, пусть скрытое и неосознанное, стремление к полноте и совершенству, жажда “космического расширения существа”, протест против времени и смерти (и здесь мыслитель, безусловно, следует “Смыслу любви” В. Соловьева).

Но эрос амбивалентен. Да, на своих вершинах он стремится утвердить высшую ценность “другого”, его незаменимость и вечность, жаждет преодоления полового дуализма, восстановления изначальной целостности. При господстве же природного порядка вещей именно эрос является одним из самых ревностных стражей его незыблемости. Будучи замешан на темных, подсознательных влечениях, цепко держит человека в круговороте рождений и смертей, страсти, борьбы, разрушения и убийства — этих разнообразных своих трансформаций. Эротический акт, подчеркивает Горский, протекает без участия “высших восприятий”, будто намеренно “выключает” сознание, как бы “отсекает” голову. Искусство же и вообще всякое творчество базируется как раз на этих “высших восприятиях”. И здесь открывается основное противоречие цивилизации и культуры, которое, в сущности, является отражением дисгармоничности, противоречивости самой природы человека. Рост культуры, развитие цивилизации, совершающиеся параллельно утончению “высших восприятий”, ведут к заградениям на пути половых влечений, к частичной, а возможно, когда-нибудь и полной, их блокировке. В результате возникает угроза существованию че-

---

<sup>1</sup> Г.П. Федотов. Эсхатология и культура.// Новый град, 1938 N 13.

ловечества просто как биологического вида, о чем неоднократно предупреждал З. Фрейд (подобный исход предвидел и Боратынский, см. его стихотворение “Последняя смерть”). Не говоря уже о том, что, на какие бы высоты не поднималось при таком раскладе искусство, ему никогда не перешагнуть рокового барьера, отделяющего мертвые подобию от созданий действительной жизни. Производство жизни остается в плену полового инстинкта; да и какой жизни — несовершенной, обреченной на неизбежные страдания и смерть. Вышние же взлеты любви, концентрирующие в себе огромный эмоциональный, духовный, психофизиологический заряд, в большинстве случаев заканчиваются бесплодным, холостым разрядом, “гибелью жизнезаряженных клеток”; колоссальная энергия рассеивается впустую. Есть ли выход из этого трагического противоречия? — спрашивает Горский. “Удастся ли сотворить для себя новую природу, лучше и полнее той, к которой мы прикованы? (...). Найдем ли способ поддерживать, воспроизводить жизнь не бессознательным, животным, но сознательным образом (с участием мозговых центров)?”

Путь здесь мыслитель видит в необходимости управления эротической энергией, в просветлении ее светом сознания. Та регуляция психики, тот труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации (которая, кстати, частично захватывает-таки тело — по-преимуществу дыхательные центры: вспомним регуляцию дыхания в молитвенной практике исихастов), что даны в опыте “умного делания”, должны не отсекал эротические центры, а напротив — озарить их светом, стяжаемым в молитве, направить концентрируемую там энергию в должное русло: на преобразование тела, на восстановление и истинное творчество жизни. “Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и кристаллизующуюся вокруг кожи облачность), должно иметь своим результатом — восхождение сердца в ум — и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и женское, оплодотворяя друг друга не дробно и частично, а взаимопроницаемая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой *метаморфозы*”, — писал А.К. Горский в одном из писем.

В этой, безусловно, глубоко мистической идее, которой не постигнуть “эвклидову уму”, открываются совершенно новые горизонты. Обратившись к ним, мы повернем с пути внешнего, орудийного, технического прогресса, бездушно попирающего природу с помощью совершенных машин, а человека оставляющего сырым и беспомощным, на путь прогресса органического. И тогда мощь, свойственная машине, станет внутренней мощью человеческого существа, тогда само наше тело, светлое, духоносное, свободно и сознательно изольет в мир стройные потоки энергии, упорядочит и преобразит его.

#### *Проблемы эстетики. Трагедия или литургия?*

В январском номере “Вестника Европы” за 1894 год появилась небольшая заметка В.С. Соловьева о диссертации Н.Г. Чернышевского “Эстетические отношения искусства к действительности” (1853). К тому времени эта ранняя работа критика была уже изрядно оплевана и “эстетической критикой”, и наиболее радикальными представителями утилитаризма в искусстве (Писарев). Да и в обыденном сознании она прочно связалась с принижением роли художественного творчества, с расхожим мнением, что сапоги, мол, выше Шекспира. Казалось бы, в самую пору было В. Соловьеву бросить свой сокрушительный камень в сей сомнительный огород, но — к вящему изумлению почтеннейшей публики — он всецело соглашается

с главной идеей эстетики Чернышевского, с главным ее пафосом: стремлением “утвердить красоту действительной жизни выше красоты художественной фантазии”. Более того, в полемике Чернышевского “с гегельнской эстетикой”, видит первые, пусть слабые и непоследовательные, ростки нового взгляда на искусство, “истинной, положительной эстетики”. Эта эстетика, по мысли Соловьева, “должна связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни”, “отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества. В сущности, Соловьев здесь обобщает собственные эстетические построения (см. его работы “Красота в природе” (1889), “Общий смысл искусства” (1890), во многом питавшиеся идеями Н.Ф. Федорова, его чеканным постулатом: “наша жизнь есть акт эстетического творчества”) и одновременно — открывает поле исканиям начала века (вспомним хотя бы А.Н. Скрябина с его мечтой о “Всеенской Мистерии”, концепции теургического искусства А. Белого и В. Иванова и др.). В формировании этой новой, “положительной эстетики” не последнее место занимают и Горский с Сетницким, в работах которых находим целую эстетическую программу, основанную на идее искусства как творчества жизни.

В предыдущей главе мы уже упоминали о проективности художественного образа, о стремлении активно претворять жизнь, свойственном творчеству изначально. Но вот вопрос — на каких принципах утвердить это влияние? Мыслители вычлениют два подхода к искусству, противостояние которых, по их мнению, особенно обострено в современности. Речь идет о проектах синтеза искусств, разрабатывавшихся в немецкой эстетике (Шопенгауэр, Ницше, Вагнер) и выдвинувших музыкальную трагедию как высший вид нового искусства, и идее храмового, литургического синтеза искусств, обоснованной Н.Ф. Федоровым, а затем развивавшейся В.Н. Чекрыгиным и П.А. Флоренским (см. его статью “Храмовое действо как синтез искусств” // “Маковец”, 1922, N 1, с. 28-32). В двух этих концепциях, считают А. Горский и Н. Сетницкий, отразились все те же два взгляда на историю: убежденность в благом исходе богочеловеческого дела и отрицание возможности такого исхода, заостряющееся в порыв “всем как одно целое пойти навстречу гибели с трагическим умонастроением” (Ницше). Не случайно ведь и Вагнер свою тетралогия (“Кольцо нибелунга”) строит на основе германо-скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца: “сумерек мира”, торжества древнего хаоса. Германский синтез — плод языческого мироощущения (отсюда — извечная борьба Аполлона и Диониса в эстетике Ницше, культ трагедии — высшего жанра эллинского искусства), питается он бессилием “все осветить и все спасти”. Христианство же с его идеей преображения мира и человека порождало (иконопись, храмовое зодчество) и будет порождать в искусстве установки совсем иного порядка. В своем идеальном, религиозном плане, совпадающем с планом Божественного домостроительства, художественное творчество, по мысли Сетницкого и Горского, движется от лирики через драму и мистику к литургии: от голоса одинокого героя через раздвоение и противоборство — к молитве и общему делу. Соответственно меняется сама сущность сюжетного конфликта: исчезает извечное противоречие героя и среды, не имевшее иного разрешения, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам, и его место занимает сознательное и творческое взаимодействие личности со средой — в “работе спасения”, жизни “со всеми и для всех”. Такое искусство открывает для

себя новые источники вдохновения: “Небесный Иерусалим” — образ благого, чаемого порядка бытия, и Христос, “идеал человека во плоти” (Достоевский), Центрообраз (по выражению А.К. Горского), в котором “нет никакой тьмы”, требующий “подлинного сосредоточения воли, мысли и действия”, прообраз того “тела духовного”, в которое предстоит облечься человеку.

\* \* \*

Данный сборник является первым посмертным изданием работ А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. Он представляет читателю разные грани их творчества: от историософских и богословских до эстетических. Труды мыслителей в их полном объеме, а также рукописное наследие нуждаются в дальнейшем исследовании и публикациях.

*А. Гачева*





А.К. Горский. Н.А.Сетницкий

### СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВО

Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч.1. Борьба словом.

*Объединение человечества.  
Задачи и цели его*



настоящее время уже можно говорить о совершившемся или близком к завершению внешнем объединении человечества на всей нашей планете. Такое объединение заставляет думать о приближении сроков и о каких-то принципиально новых путях в жизни человечества, новых по сравнению с теми, которые нам до сего времени были известны. Действительно, если в прежнее время та или иная нация или раса, носительница культуры, — гегемон культурный и политический, доходила до высшего фазиса своего развития, а затем упиралась в тупики, переживала срыв, вырождение и падение во всех областях жизни, то все же всегда были на горизонте истории свежие национальные и племенные силы, которые в том или ином смысле приходили ей на смену. Таким образом, если не все достижения гибнущей культурной нации, то во всяком случае большая часть их, перевивались на новый ствол. Достигнутое передавалось новым носителям, и тем самым обеспечивался новый расцвет в новых условиях, и после некоторого периода усвоения полученного начиналось устремление на новые высоты, и открывалась возможность обогащения сокровищницы мировой культуры. Теперь, поскольку мы стоим перед небывалым еще по полноте охватом человечества, перед объединением его в едином целом современной культуры, постольку, прежде всего, придется отмстить отсутствие этнических и национальных сил, которые могли бы прийти на смену нынешней всечеловеческой культуре в случае ее срыва. При переживаемом нами размахе культурного строительства можно утверждать, что все наличные национальные целые уже не способны, каждое в отдельности, достичь тех высот, на которые привело нас современное объединение человечества. Кроме того, очевидно, что в случае разрушения культуры, перехода к упадку и вырождения теперешних носите-

лей ее уже нет сколько-нибудь юной (нецивилизованной) расы, на которую бы можно было рассчитывать, как на будущего культурного гегемона, способного дать в дальнейшем более или менее прочную уверенность расцвета. Да и независимо от этого, самая гибель культуры нашего времени в случае ее срыва была бы столь велика и сокрушительна для человечества, что при современных средствах взаимодействия, не преувеличивая, можно сказать, что такой срыв, сопровождаясь обычными в таком случае войнами и политическими катастрофами, обозначал бы самоистребление и уничтожение самого человечества в целом. Уже это вынуждает поставить вопрос о смысле культуры и, в частности, вопрос о замене стихийного бессознательного возникновения ее осмысленным и планомерным созданием. Эти события: объединение человечества и связанный с ним переход к планомерному и активному созиданию человеческой культуры, заставляют думать о каком-то конце, о какой-то завершительной эпохе в истории человечества и о переходе его к новой эре существования. Наличие в сознании и отдельных личностей, и широких масс мысли о таком конце с неизбежностью заставляет задуматься о целях и задачах, к которым стремится и которые осуществляет человечество и о средствах и путях, по которым оно идет и которыми должно идти в будущем.

Объединение человечества в одно общественное целое, в одно тело, в первую очередь выдвигает вопрос о задачах такого объединения. В то время, как человечество, раздробленное и расчлененное на части, этнические, национальные, государственные и классовые, имело в пределах каждой подобной части отдельные свои, особые задачи, самоутверждение и самоотстаивание, искание своего места под солнцем, то теперь почти объединенное, готовящееся к окончательному объединению, оно покамест еще не осознало и не осмыслило для себя такой задачи. Тем не менее, задача эта должна быть поставлена и не только поставлена, но должна и может быть выяснена и установлена весьма четко и ясно. По существу, перед человечеством ставится выбор и ему предстоят две возможности, и, следовательно, оно может выбирать между двумя задачами, двумя планами и устремлениями к самоопределению. С объединением человечества в одно целое, с прекращением в нем борьбы между его частями, с ликвидацией внутричеловеческих противоборств (борьбы сословной, национальной и классовой), человечество должно найти точку для приложения своих сил, как объединенного целого. На этом пути оно, с одной стороны, может и должно признать, что такой зада-



чей, после элементарного объединения его самого, как сознательной силы мира, является дальнейшее объединение всей вселенной вокруг человечества и связанная неотрывно с этим победа над всяким распадным и бессознательным сопротивлением слепых стихий вселенной, действующих и внутри и вне человека и человечества; при этом на пути дальнейшего преобразования всего космоса основной задачей человечества будет преобразование всей остальной вселенной, всего общества, всей человеческой природы. Выбор такого направления должен вести к полному и совершенному преобразению, к победе обожженного человечества над всяким распадом, разложением, дезорганизацией, где бы и в чем бы оно не заключалось. Подобного рода задача предполагает, как предпосылку, признание, что для объединенного человечества возможно актуальное всемогущество, связанное с всецелым преобразованием его и с получением им совершенной власти над космосом, что поведет к превращению человечества в разум, управляющий слепыми в настоящее время силами природы. Вообще, в основе такой постановки задачи лежит признание за объединенным человечеством потенциальной способности достигнуть высочайших мыслимых и существующих ступеней бытия. С другой стороны, вторым положением или по существу не вторым, а тем же, но лишь частично поставленным и недодуманным, является утверждение, что преобразование мира и самого человечества хотя и возможно, но не до конца, не во всей полноте и совершенстве. Это утверждение сводится к признанию, что человечество (даже и объединенное по совершенному образу и подобию совершенного объединения)\* принципиально ограничено в своих проявлениях и достижениях и что для него существуют пределы, далее которых оно ни в коем случае идти не может. Таким образом, поставленная задача сводится к дилемме: с одной стороны, к принципиальному признанию практического и актуального всемогущества человечества, объединенного в деле преобразования мира, а с другой, — к такому же принципиальному признанию ограниченности человечества и отрицанию для него даже возможности достигнуть такого объединения свободной или освобождаемой волею, помимо понуждающего и преодолевающего давления со стороны выше человечества стоящих сил (стихийных или божественных — этот вопрос становится уже второстепенным). Практически дело сводится к признанию, что, с одной стороны, основной задачей человечества является осуществление, утверждение и восстановление совершенной жизни во всем космосе, а с другой, — к сознанию ограниченности человечества и не-

возможности для него самостоятельно и самобытно обладать бытием в себе, т.е. к утверждению неизбежности и неотвратимости, непреодолимости смерти для человека и человечества. Жизнь и смерть — вот та дилемма, перед которой стоит объединенное человечество.

Дилемма эта стояла перед человечеством всегда, но условия ее существования были таковы, что она не выдвигалась как центральная задача существования и тем или иным способом маскировалась и отодвигалась на задний план сознания. Не только не было надобности в отчетливом самоопределении и принятии какого-либо решения и в выборе одного из ее членов, но даже и самая постановка ее представлялась для большинства мыслящего человечества (да и сейчас еще представляется многим) чем-то относящимся к более или менее отдаленному будущему; что же касается настоящего, то в нем ставились и решались отдельные, частные, местные и временные задачи. Объединение человечества есть тот роковой момент, с которого эту дилемму более невозможно замалчивать, когда она выдвигается не только как основная задача сознания, но и жизни, до решения которой нельзя предпринимать никакого действия.

Казалось бы, что выбор пути жизни, жизнотворчества и воскрешения, восстановления всего утраченного представляется вполне естественным и понятным актом. Однако на деле оказывается другое: устремление по этому направлению встречает препятствия со стороны противодействующих жизни сил, от хаотических и косных элементов, бушующих в мире, в обществе и в природе, и эти достаточно могучие силы стремятся, запутав и сбив с дороги, увлечь человечество с трудового и действенного пути жизни на путь смерти, путь спокойный и не требующий никаких особых напряжений.

Итак, выбирая, надо сказать: человечество может и должно признать, что после его объединения перед ним стоит задача дальнейшего объединения всего мира. А это значит, что на нем лежит обязанность преобразования всего космоса, всего общества, всей человеческой природы. Это путь полного, совершенного преображения и победы над всяким распадом, дезорганизацией и тленьем, где бы и в чем бы оно ни заключалось. Вообще выбор сам по себе свободен, но когда нам приходится решаться на него, то очевидно, что для живущего и сознающего существа выбор этот может быть только один — путь жизни, какие бы трудности не предстояли на этом пути.

## II

### *Отношение православия к объединению человечества*

Как только мы поставим себе такую задачу, перед нами выдвинется обязанность ориентировать все наши построения применительно к ней. А это заставит нас признать, что всякая общественная и культурная сила, действующая в нашей современности, вынуждена посчитаться с поставленной выше основной дилеммой и самоопределиться в отношении к ней. Ближайшей нашей задачей в настоящей связи будет рассмотрение отношения к ней христианства вообще и православия в частности.

Здесь не может быть двух мнений. Вряд ли необходимо доказательство того положения, что проблема жизни и смерти есть основная проблема религиозного сознания человечества, поскольку это сознание обнаружилось в двухтысячелетней истории христианства. Достаточно вспомнить такие утверждения, как "Аз есмь живот" (Я есмь жизнь), уподобление и самоопределение Богочеловека как источника жизни ("Аз есмь хлеб животный"), не говоря уже о таком общепризнанном понимании самого дела Христова (христианства), как спасения от греха, проклятия и смерти, чтобы исключить самое сомнение в том, что именно тут лежит корень христианского и православного сознания.

Тем не менее, в течение своего исторического развития христианство не только не подчеркивало и не осознавало себя, как основное учение о жизни и смерти, но даже и не выяснило какого-либо пути, по которому развивается и должна развиваться подобная мысль, по которому осуществляется и должно осуществляться действие человечества, направленное к утверждению жизни и к преодолению смерти, если не считать того, что преобразовательно и символически дано в подвижническом опыте православия. Несмотря на то, что в христианстве (в его Писании и Предании) содержатся все основания для правильного решения этого вопроса, практически он еще не только не решен, а даже еще не вполне осознан и отчетливо не поставлен.

Пути исканий, ведущие к его разрешению, оказались весьма извилисты. Разными группами в среде христианства намечены и избраны весьма разнообразные направления, иногда кратчайшие, а иногда окольные, часто ведущие к осознанию этой коренной проблемы, но и не менее часто отвлекающие от нее внимание и заводящие в уже пройден-

ные в истории человеческой мысли тупики. При этом можно, и даже не без основания, думать, что опыт христианства, распавшегося на части на почве искания подходов к решению этой центральной проблемы, представляет не только ряд уклонений от правильного решения самой задачи, но и обнаруживает ряд явных извращений ее. В частности, различным образом эти вопросы разрешаются католицизмом и православием. Мы утверждаем, что православие в наиболее чистом и совершенном виде сохранило в себе ту постановку, которую придали этому центральному вопросу Священное Писание и Предание. Безусловно, что православие всецело стоит на почве признания того, что основной задачей человечества является жизнь и ее осуществление, и не менее решительно им отвергается последний враг — смерть. При таком отношении православия к этой центральной проблеме нашей современности ясно, что в нем открывается неисчерпаемый источник сил, преобразующих мир и обеспечивающих для человечества выход из многообразных современных кризисов и тупиков. То, что сказано выше, с достаточной ясностью может быть подтверждено и доказано путем раскрытия тех истин, которые заложены в его символике, в культе и во всегдашнем утверждении им единства догмата и заповеди.

Не касаясь пока детально этих вопросов (это будет сделано ниже), сейчас должно заметить только, что момент объединения человечества для православия связан с приготовлением мира к повсеместному принятию Евангелия, с моментом объединения тела Христова и приближением часа, когда подготовительные процессы в жизни человечества должны смениться эпохой деятельности его в теле и деле Христовом.

### III

#### *Активность и смерть*

Если подходить к вопросу о жизни и смерти догматически, то здесь прежде всего мы столкнемся с проблемами православной и христианской антропологии.

И первое положение, которое выдвинется при таком порядке рассмотрения, будет вопрос о человеческой природе, о действии и деятельности человечества и о человеческой активности. Центральным пунктом христианской православной антропологии является утверждение принципиальной возможности для человечества полного и абсолютного обожения, полного усыновления Божеству.

Достаточно остановиться для доказательства этого на словах Апокалипсиса: “Сам Бог совместно с ними будет Богом их” (Откр. гл. 21 ст.3) и “Кто побеждает, все наследует и буду ему Богом, а он Мне будет сыном” (Откр. гл. 21 ст.7), и другие. Такое принципиальное признание возможности обожения человечества предполагает, что природа человека ныне уже сама по себе наделена потенциями, возможностями, могущими сделать действенным и действительным такое состояние; им обосновывается активность человечества и его деятельность, развивающаяся в этом направлении. Осуществляемые таким образом действия и деятельность человечества, ведущие к реализации этой задачи, направляются согласно планам и образцам, указанным нам Богочеловеком, причем полное осуществление ее нам обетовано. Поэтому центральным вопросом православной и христианской антропологии является вопрос о человеческой активности, о мере ее, о целях и задачах, стоящих перед нею. Методом познания и постижения в этой области является выяснение всех возникающих здесь вопросов при помощи постижения примеров и образцов, данных нам в существовании Богочеловека. Однако утверждение об активности человечества специально не разработано до сего времени и православной антропологии, как таковой, еще не существует, и обычно вопрос об активности человечества раскрывается лишь в связи с другими проблемами. В частности, недостаточно четко обозначаются пределы этой активности. Обычно замечается тенденция к умалению человеческой активности за счет божественной благодати. Не доказывая, что по существу человеческая активность никогда не конкурирует в каком-либо отношении с благодатью, что ясно хотя бы из слов: “без Меня ничего не может делать”<sup>\*</sup> и что обе сосуществуют в каждом акте человека, следует остановиться на тех пределах, которыми многим представляется ограниченной человеческая активность.

Наиболее часто изображаются трудности, переживаемые при проявлении активности отдельным изолированным человеком, пределы которому положены уже раздельностью и разобщенностью. Эта изолированная активность смешивается с принципиальной активностью единого человечества, сознаваемой всегда, как потенциальное и в настоящее время уже частично актуализируемое всемогущество. Активность индивидуальности, личности (а по этому образцу мыслится всякая активность) потому и ограничена, что она присуща дроби. Она, если так можно выразиться, принципиально “дивидуальна” и не представима вне распада, раз-

деления, отъединения, изоляции и вообще гниения, тлена и разложения. Индивидуальность вообще мыслилась и мыслится по принципу отдельности, изолированности и особности. При этом принимается, как нечто не требующее доказательств, что активность и действенность человека прямо пропорциональны его индивидуальности. Отъединенность от среды, мыслимой, как некоторая инертная основа, до сего времени прочно ассоциирована с представлением об особой активности такого оторвавшегося от всецелого единства субъекта. При всем том, однако, именно такая активность самозаконного, эгоцентрично действующего индивидуума сама в себе носит свой предел. Предел этот лежит в ее отпадении и отделении от целого, в распаде. Это если принципиально не утверждается, то во всяком случае предполагается.

Сама по себе подобная точка зрения таит скрытый, основоположный и непреодоленный дуализм, сводящийся к положению ряда диад: я и мир, дух и плоть и т.п., за коими весьма часто скрывается активность изолированного действия, которое в последнем итоге раскрывается, как покорность и неспособность до конца противостоять стихийным, слепым силам природы. При таком положении очевидно, что активность человека в окончательном итоге оказывается ограниченной смертью, ибо распад, тлен и разделение уже предварительно мыслится во всяком самозаконном и самочинном отъединении.

Самое сохранение активности на таком пути оказывается возможным мыслить лишь путем пожертвования, хотя бы частью, хотя бы телом для духа и т.п. Однако это уже равносильно поражению, ибо там, где поставлена задача всецелого, там допущение хотя бы частичного поражения обозначает не что иное, как отказ от решения всей задачи.

Совершенная и полная активность человечества мыслима и осуществима только путем отрицания всякого распада, тлена и смерти, через реальное упразднение их и действительное восстановление всецелости. Само по себе — одновременно признание должным и допустимым сосуществования, с одной стороны, смерти, а с другой, — активности человечества противоречиво, ибо одно исключает другое.

Такое утверждение наряду с активностью человечества смерти, как предела, ограничивающего человека, рано или поздно ведет к допущению того, что в лице смерти мы имеем дело с преобладающей силой, которая в окончательном итоге так или иначе (в явной или тайной форме) обоготворяется. Можно с достаточной уверенностью говорить, что всякое такое учение на почве религиозной или безрелиги-

озной, безразлично, влечет за собой обожествление смерти, выливаясь в практическое и теоретическое смертобожничество.

#### IV

##### *Смертобожничество*

Теоретически смертобожничество в прошлом не осознавало себя, и ясное и четкое осознание его возможно только на почве объединенного в пределах планеты человечества. Только при этом условии оно лишается возможности маскироваться разнообразными учениями, обосновывающими коллективные и групповые эгоизмы через приписывание им наиндивидуального значения и всеобщей и всецелой ценности. Вообще же говоря, теоретическое осознание смертобожничества с неизбежностью ставит на очередь перед своими апологетами проблему практического воплощения и осуществления его, а это на деле возможно только после объединения человечества. Но если теоретически оно начинается только теперь осознаваться, то, как практическое учение, прикрытое и сокровенное, лишь символически выраженное, смертобожничество существовало всегда и развивалось в самых разнообразных формах.

Наиболее частая форма его — это культ стихийных сил природы, сводящийся в основе своей к учению, в коем обоготворяется под тем или иным именем Magna Mater (Великая Матерь)<sup>†</sup>. Но и помимо религиозно-символических формулировок, это учение весьма серьезное развитие получало в разного рода философских системах как современности, так и древности. Наша теперешняя натурфилософия, и явно или тайно обосновываемые на ней современные учения о природе (научное естествознание) и о природно-естественных гранях и ограничениях человечества, являются в окончательном виде видоизменением и идейной реставрацией этого культа Magnae Matris. Не менее прочно укоренилось смертобожничество на почве популярно понимаемого христианства, и, вопреки делу Христову, весьма крепко держится, основываясь на ряде искажений церковной мысли, особенно частых в связи с постановкой основных вопросов христианской антропологии, а также в учении о спасении души и, вообще, в учениях сотериологии.<sup>\*\*</sup> Как общее правило, здесь развиваются учения, затемняющие смысл дела Христова и вводящие в христианское учение распад и смерть, как необходимые члены. Этим и объясняются все распады и разделения, протекающие в среде церкви и православия.

Наиболее легко такие искажения возникают на почве учения о плоти и об искуплении. С времен апостольских вплоть до нашего времени мы имеем дело с недостаточно проясненным сознанием в области церковного учения о боговоплощении, о плоти Иисуса Христа и о плоти человека. Недостаточность эта сводится к весьма естественному и внешне благочестивому разделению нераздельного, к разделению, восходящему к эпохе великих ересей и утверждавшемуся в той или иной явной или скрытой форме несторианством и монофизитством<sup>1\*</sup>, а именно, к утверждению того, что человеческая плоть есть нечто принципиально отличное от плоти Богочеловека-Христа.

Чаще всего и легче всего отличие это мыслится, как разница между Христовой плотью до и после воскресения, когда первая в той или иной степени считалась и считается подверженной тленю, а вторая полностью просветленной и преображенной. Различие между той и другой плотью, да и само допущение возможности подобного рода двух плотей, двух тел, представляет основу для дальнейших извращающих выводов и для ересей, возникающих вопреки прямому утверждению Священного Писания о том, что “дух плоти и костей не имеет”<sup>\*\*\*</sup>. При этом плоть по воскресении мыслится не имеющей ничего общего с плотью до воскресения, а самая причина отличия мыслится в том деле воссоздания и восстановления храма Пречистого Тела Господа нашего Иисуса Христа, которое было Им совершено при Его крестных страданиях, приведших к смерти. При этом, однако, забывается, что и крестная смерть и страдания произошли не по какой-либо иной причине, а “грех наших ради”, т.е. вследствие преступной слабости и негодности человечества, которое оказалось неудовлетворительным даже в лучших своих представителях, предавших, покинувших, разбежавшихся и отрекавшихся от того, кого они же исповедывали Избавителем, Вождем и Царем.

Совпадение в одном временном моменте смерти и страданий Христовых с одной и начатка нашего спасения с другой стороны по смежности влечет за собой мысль о том, что спасение наше вообще происходит и возможно исключительно через смерть и страдания. Другими словами, смерть

---

<sup>1</sup> Можно утверждать, что в современном христианском сознании несторианство и монофизитство еще вполне не преодолено, и на Западе в католицизме мы имеем дело с практически неосознанным несторианством (полуарианство)<sup>\*\*</sup>, а на Востоке с таким же широко распространенным подменом подлинного богопочитания скрытым монофизитством.



и страдания вообще начинают мыслиться, как необходимые члены богочеловеческого дела нашего спасения, и это последнее помимо их и вне их представляется невозможным. В такой форме возникает в явном или скрытом виде догмат смертобожничества, каковой является подосновой всех ересей и отступлений, раздиравших и раздирающих до сего времени христианское человечество.

Смертобожничество, как и всякое уклонение и ересь, существует и может существовать в качестве таковых только, как соблазн, как некоторая полуистина, стремящаяся слить несоединимое и разделить нераздельное. С этой стороны оно не претендует и не может претендовать на логическую прямоту и ясность своих построений, а как всякое зло извивается, возникая и обнаруживаясь множеством отдельных глав и обнаружений. Само по себе утверждение, что смерть есть необходимый член богочеловеческого дела нашего спасения, существует и может существовать только при помощи явного или молчаливого отрицания ряда непререкаемых по своему смыслу положений Священного Писания и Предания. Даже в этой формулировке, которая дана выше: “смерть есть необходимый член богочеловеческого дела” уже заключается такое отрицание. Вопрос должен быть поставлен так: обходимы или необходимы смерть и страдания? возможно, или невозможно без нее (и без них) дело нашего спасения?

Первая постановка, которую должно принять учение о смертобожничестве, сводится к вопросу о необходимости для дела нашего спасения смерти Христовой, о возможности или невозможности иного пути спасения человечества. Обычный и естественный аргумент, с которым приходится встречаться здесь таков: если для нашего спасения понадобилась смерть чистейшего существа, Сына Божия, если здесь в этих страданиях и смерти была принесена величайшая жертва, то, очевидно, сами по себе смерть и страдания — единственный путь спасения, уподобления и облечения во Христа, ибо облечение в них есть уподобление и облечение в Его смерть и страдания. “Елицы во Христа крестихомся, в смерть Его крестихомся”<sup>\*</sup>. Такое утверждение предполагает максимальную активность спасающего Божества и полную пассивность спасаемого человечества. Однако, при этом совершенно упускается из виду то конкретное предложение и вся та конкретная обстановка, которая имела место при этой смерти и страданиях. И страдания эти, и смерть явились результатом не невозможности иного пути спасения, а следствием глубины падения человечества, в лице даже лучших и чистейших его представи-

телей, предавших своего Учителя, отрекшихся от Него и разбежавшихся. Смерть эта явилась результатом недостаточной активности принявшего слово Божие человечества.

Не потому спасение человечества произошло через смерть и страдания Христовы, что не могло быть осуществлено другим путем, а потому, что это был единственный путь для спасения, оставшийся при данной конкретной обстановке. При ином отношении человечества или хотя бы, по крайней мере, ближайших учеников — путь этот мог быть и иным<sup>1</sup>.

Таким образом, всякое учение, которое наше спасение видит в жертве за грех мира и в искуплении, по преимуществу, как удовлетворении божественному правосудию, содержит в себе мысль о том, что этот путь был единственно возможным и что человечество, решившееся убить свое воплотившееся и вочеловечившееся Бога-Слово, не могло поступить иначе и не отвечает за этот акт, — всякое такое учение в основе своей таит смертобожничество.

Но учение о двух плотях в связи с учением о смерти и страданиях не единственный путь, где намечается искажение и христианского православного учения. Искажение его возможно и вне непосредственной зависимости от учений о смерти и страданиях, и это последнее учение не единственное, где смертобожничество столь ярко обнаруживается. Даже мысля оба вида плоти принципиально одинаковыми и однокачественными, все же у большинства остается какая-то скрытая тенденция разделять их. Наиболее легко такое разделение мыслится на основе рождения от Приснодевы, как говорят песнопения, от до рождества и по рождестве Девы. Исключительный акт рождения, могущий быть сопоставленным только с созданием жены первозданного, уже полагает в наших умах какую-то грань между плотью, рождаемой от похоти мужа, и плотью Богочеловека.

Это разделение доходит до своего логического конца, когда мы имеем дело с плотью Господа нашего Иисуса Христа по воскресении, каковая не была подобна во всех отношениях нашей современной плоти. Тут лежит основа разделения плоти на два вида, из которых один мыслится, как просветленная, а другой — как непросветленная плоть.

При таком разделении, как общее правило, происходит смешение злоупотреблений плоти, плоти, которая присуща

---

<sup>1</sup> Это явствует, хотя бы из того поворота, который произошел во время этих страданий в связи с признанием, сделанным на кресте благоразумным разбойником\*.

современному человечеству, с самой плотью, как таковой, по существу. Похоть и связанная с ней растленность мыслится, как неотъемлемые качества и свойства плоти человеческой. Плоть же Христова по воскресении мыслится, как уже принципиально другая.

Это коренное и мыслимое таковым свойство растленности нашей плоти и неотвлекаемая от него похоть, каковая представляется истребляемой лишь вместе с плотью путем ее смерти и страданий, есть та психологическая и логическая основа, на которой воздвигается признание смерти необходимой и неотвратимой частью богочеловеческого дела и нашего спасения. Основой здесь служит идея умерщвления плоти, в которую обычно переходит мысль о преодолении похоти. Похоть плоти и сама плоть настолько уравниваются и сливаются, что разделение их не только реальное, но даже мысленное становится невозможным. А поскольку с подобной точки зрения умерщвление плоти, в смысле искоренения похоти, есть основная задача, то смерть всегда окажется венчающим это дело концом. Естественным следующим шагом по тому же пути является разделение и признание разной ценности и разного достоинства за духом, душой и телом, как отдельными и обособленными частями человеческого существа; при этом дух и душа признаются частями высшего порядка, а тело (плоть) — низшего, причем, тогда как спасение для человека мыслится возможным для души и духа, для тела такое спасение помимо смерти представляется совершенно невозможным и заведомо безнадежным делом. Отсюда развивается учение о спасении души и как естественный его результат, учение об индивидуальном личном спасении, очищении и просветлении души и духа. Тело же рассматривается, как естественная добыча дьявола, огня и смерти (отсюда тело и есть сам дьявол, с которым надо бороться и которого надо уничтожить, испразнить). В таком виде учение о спасении души без спасения тела есть отрицание слов апостола Павла (Фессал.1 гл.5 ст.23) о всецелом сохранении духа, души и тела, и в этом качестве оно прочно связывается с учениями смертобожничества; смерть для тела оказывается необходимой, чтобы могла спастись хотя бы часть — душа.

Одним из путей, по которым смертобожничество проникает в учение и сознание современного христианина, является учение о святых и о Пресвятой Богородице. Само по себе оно сводится к благочестивой и похвальной мысли о подражании и следовании по пути этих, <sup>†</sup> благодатно-просветленных личностей. При этом а ргіогі <sup>†</sup> признается, что путь, пройденный ими, есть единственный и единственно

правильный. С этой стороны утверждается, что, если эти светильники не смогли спасти свою плоть и умерли, то, без сомнения, для всех остальных людей невозможно достичь сохранения жизни, восстановления во всецелости своей плоти помимо смерти и последующего дня гнева и воскресения из мертвых. Что же касается тех, которые доживут до последних времен, то даже и их телесное преобразование или замалчивается, или же мыслится, как нечто невольное, как происходящее извне и нехотя при их пассивности изменение их телесности.

Смерть Пресвятой Богородицы и смерть получившего Osborne обетования о своей жизни св. Иоанна Богослова представляется веским аргументом, направленным в сторону признания неизбежности нашей смерти. При этом замалчивается или опускается предание о воскресении и вознесении Пресвятой Богородицы, с одной стороны, и предание о сохранении до сего дня жизни св. Иоанна, с другой. Аргумент этот усугубляется еще тем, что стремление к борьбе со смертью и к преодолению ее признается не только невозможным, но и недолжным и кощунственным, неблагочестивым, дерзким и богохульным.

Не менее часто учение это выступает в форме утверждения, что смерти уже нет, вопреки словам Св. Писания, что "последний враг истребится смерть"<sup>1</sup>, и для подлинного христианина она уже не обязательна, а умирание индивидуальное, как отдельных людей, так и святых представляет ни что иное, как некоторый, хотя и прискорбный, но по существу фиктивный акт. С этой точки зрения смерть мыслится даже не столько, как нечто прискорбное, а даже скорее, как нечто желательное, но во всяком случае не реальное, в каком направлении и перетолковываются отдельные высказывания святых и т.п. С этой стороны замалчивается противоположное утверждение о реальности, фактичности смерти в настоящее время для всех, утверждение, имеющее за себя основания в Св. Писании, рассматривающем победу Христа, как начаток всеобщей победы, как проект нашего спасения в надежде, как обетование того, что последний враг будет истреблен. Такая точка зрения даже не допускает мысли о нейтральности и безразличии для христианина смерти кого бы то ни было, и только усвоив ее возможно рассматривать грех и смерть, как причину и следствие повреждения человеческой природы.

Противоположностью учения о начатке спасения и о необходимости борьбы является утверждение, рассматривающее мир, как разделенный на две части, из которых одна

целиком лежит во зле, а другая благодатно спасена. Учение о двойственности в отношении каждого акта, при которой он оказывается то благодатно освященным, то осужденным и связанное с этим разделение жизни на храмовую и на внехрамовую, и даже самое признание допустимости и правильности такого разделения представляет не что иное, как один из корней смертобожничества. При подобном разделении признается, что неизбежны и даже желательны некоторые акты, совершаемые вне Бога, вне молитвы, вне храма — акты абсолютно профанационные, с одной стороны, и акты только облагодатственные, с другой. Эти последние, не будучи снабжены внешними опознавательными признаками, начинают представляться как что-то лишь формально обусловленное. Формализм в церкви есть один из ликов смертобожничества. Этой стороной своей смертобожничество захватывает и искажает ряд церковных учений, а именно — учение о молитве, учение о церкви и учение о благодати. Молитва отделяется от действия, церковь отделяется от мира и замыкается в культе и храме. Благодать превращается в принудительную власть и в внешнюю механически действующую силу, которую можно внешне передавать и даже продавать ее.

Такое положение с неизбежностью влечет за собой потерю отдельными членами церкви сознания того, что они являются живыми членами ее, с ней органически связанными и в ней укорененными.

Естественным развитием и выводом из этих положений является мысль о двойной церкви: о церкви небесной и церкви земной, первой, состоящей в немногих праведниках, причем все остальное, входящее во вторую, находится в отпадении и отступлении. Последним шагом на таком пути является провозглашение неизбежности и необходимости гибели мира и человечества, неизбежности и неотвратимости окончательного отпадения человечества и пришествия антихриста. Признание неотвратимости и неизбежности бесконечных и вечных мучений и конечной второй смерти, если не для всех, то хотя бы для части человечества, отпавшего, с неизбежностью вытекает из смертобожничества. Настойчивое утверждение безусловности пророческих угроз есть один из ближайших выводов из догмата смертобожничества, а с другой стороны, — это же утверждение весьма часто служит предпосылкой для смертобожнической догмы\*. В этом своем лике смертобожничество индивидуальное и коллективное, будучи основано на соответственном перетолковании Священного Писания, является одним из методов оболъщения, и сознательно придерживающиеся его ли-

ца суть не кто иные, как пособники “имущего державу смерти”<sup>\*</sup>.

## V

### *Догматы смертобожничества*

В настоящее время, когда созрела почва для обнаружения смертобожничества, оно уже не может, существуя тайно, подсознательно отравлять христианскую мысль и парализовать христианское дело, скрываясь за непроясненностью и нечеткостью некоторых формулировок и учений. Переходя из своего потаенного состояния в явное, оно, по большей части, не может и не хочет обнаружить свое подлинное лицо, а начинает утверждать себя, как подлинное православное и христианское учение. Основные догматы смертобожничества в наше время уже открыто впервые формулируются и исповедуются некоторыми лицами и даже целыми группами, претендующими при этом на признание в качестве особых ревнителей христианства и православия.

Они сводятся к следующим положениям:

1. Смерть непобедима и неодолима человеком. Победа над нею возможна лишь для Божества и победа над нею, совершенная Иисусом Христом, совершена его божеством, а не человечеством.

2. Этой победой завершено все дело нашего спасения от смерти.

3. Благодаря этой победе, в сущности, никакой смерти уже нет, не только потенциально, в проекте и задании, но и реально *in actu*<sup>\*\*</sup>.

4. Отдельные умирания, однако, происходящие в человечестве, хотя и прискорбны, но необходимы и неустранимы ни для отдельных лиц, ни для общества.

5. Вопрос о смерти неразрешим человеческими силами; он не может и не должен ставиться; смерть, как таковая, — священная вещь.

## IV

### *Виды смертобожничества*

Смертобожничество не обнаруживается и не стремится обнаружиться в явном и сознательном исповедании. Обнаруживаясь в таком виде, оно сталкивается с практикой жизни и вынуждается к воплощению в действии, а сознательное воплощение этих догматов требует в окончатель-

ном итоге осуществления смерти и открытого обоготворения смерти.

Благодаря этому подобное учение по своей природе вещей склонно стремиться к затемнению своих основных положений и неохотно выступает с ответственными утверждениями. Будучи вынуждаемы к высказыванию и выяснению православного учения по вопросам особенно близким к задевающим смертобожничество темам, сторонники его делают попытки отклонить их и отделаться какими-либо второстепенными построениями. Вообще же смертобожничество в настоящее время существует и обнаруживается в трех основных видах:

Во-первых, как попытка отвлечь внимание от центральных проблем, назревающих в сознании современного христианства, преимущественно как “втирание очков” и “заметание следов” по основным вопросам православной антропологии.

Во-вторых, как искажение основ православия, как ересь.

В-третьих, как отступничество.

Смертобожник, будучи поставлен перед необходимостью высказаться по основным, затрагивающим его вопросам, прежде всего стремится уклониться от прямых и непререкаемых формулировок, и применяет методы, обычные в практике всех ересей, стремившихся к одновременному смешительному признанию всех сплошь да рядом противоположных точек зрения, к диалектическому осложнению и запутыванию всякого простого и ясного вопроса. Обычным приемом для смертобожничества, как метода “втирания очков” и запутывания и смешения проблемы, является попытка перенести центр внимания с центральных и ответственных утверждений на отдельные и частные стороны и формулировки, подменить второстепенными пунктами и ходячими положениями основное и непререкаемое содержание утверждения. Естественным для них является перенос в историю, на почву конкретных случаев, переход на путь разделения святого и житейского, уклонение в сторону утверждения культовых и сакральных деяний и действий, как принципиально отдельных и отличных и долженствующих быть всегда отделенными и отъединенными от житейских и жизненных дел.

Общей задачей для всех их является попытка напустить туману, и в мути произвести нужный подмен учений и понятий, дискредитируя всякими способами утверждения своих противников. Весьма частым также для них является метод подмена церковного исповедания личным исповеданием, причем утверждение (внешне искреннее) о невоз-

возможности того или иного положения: борьбы со смертью, осуществимости имманентного воскрешения и т.п., обосновывается в конце концов только тем, что исповедающий не признает себя достойным осуществить ту задачу, которая ему ставится, как члену церкви. В отношении к вопросу о смерти здесь обычным является такой путь мысли, что я в моем теперешнем существовании с моими слабостями и грехом не могу, не хочу и не должен жить и существовать вечно. Не менее частым для всех таких путаников является стремление укрыться за порог тайны и ссылкой на мистический покров и неизреченность соответственного опыта увильнуть от формулировки в слове того, что они считают доступным лишь, как неизреченное (т.е. бессловесное) постижение в духе.

Будучи вынуждено к фиксации внимания на центральных проблемах и побужденное перейти к общим формулировкам и к ответственным утверждениям, смертобожничество переходит из стадии отвлечения внимания, “втирания очков” и “отвода глаз” в смертобожническую ересь.

Можно утверждать, что все ереси, имевшие место в христианстве, в той или иной степени стремились к смертобожничеству, что непрерываемо обнаруживается из их детального рассмотрения. Можно и должно утверждать, что при логическом развитии каждая из них в отдельности и все они вместе необходимо приходят к формулировке догматов смертобожничества. И с этой точки зрения все ереси, бывшие до сего времени, были только маскировкой смертобожничества, попытками провести его в сознание и в действие человечества, не раскрывая его антихристианской сущности, закрепив его в учении церкви под видом догматов. Маскировка эта была тем более удачной, что основные проблемы, связанные с этим учением, не были и не могли быть выяснены и осознаны.

В настоящее время сокрытие смертобожничества уже невозможно, ибо в лоне церкви созрело и оформляется сознание основ истинного учения о спасении тела и начал православной антропологии. Такое положение заставляет явных и тайных смертобожников формулировать свое учение в форме нового догмата.

Понятно, что даже поставленное в такие условия учение это не может сразу порвать с церковью, так как, будучи сформулировано в отрыве от церкви, оно особенно энергично требует для своего развития и восполнения соответственной практики, а принятие этой последней необычайно трудно по причинам, обусловленным уже тем, что смертобожничеству и смертопоклонству противоборствует элемен-



тарный инстинкт жизни. Церковь же, в случае проникновения в ее тело смертобожничества, позволила бы ему некоторое время существовать на прежнем пассивном положении, по крайней мере, не требовала бы от него сразу активного и действенного воплощения своих принципов и осуществления его в жизни.

При таких обстоятельствах окажется естественным, что учение это цепко будет держаться за доказательство своей православности, и все ереси, возникающие на этой почве, будут стремиться свои искажения и извращения выдать за истину церковную, древнюю и единственно православную.

В этом своем качестве смертобожничество естественно превратится в ересь, и в качестве таковой оно использует обычные методы искажения и произвольного перетолкования Священного Писания и Предания.

Во всем этом смертобожничество должно быть обличено и уже сейчас должно и можно указать, как и какими путями должно идти такое обличение. Обличение смертобожнической ереси должно слагаться, во-первых, из построения и раскрытия церковного учения о плоти и человеке (православная антропология) и из действительного осуществления его в жизни, и во-вторых, — из обнаружения, раскрытия и разоблачения тех методов и приемов, которыми пользуется смертобожничество и вообще всякая ересь для защиты своих интересов. В настоящей связи уместным будет упомянуть о двух таких методах.

Первый из них есть метод еретического толкования Священного Писания и Предания. Сущность его сводится к тому, что отыскивая подтверждение своим положениям в некоторых местах Священного Писания и Предания, еретики базируются только на спорных местах и не считаются с непререкаемыми положениями. Единственно правильным в деле толкования является установление и утверждение того или иного догматического положения, обосновываемое на непререкаемых утверждениях Св. Писания и Св. Предания, причем дальнейшее истолкование всех спорных положений должно разъясняться на основе бесспорных мест. Имея утверждения и свидетельства Слова Божия, непререкаемые и не допускающие сомнений и споров, ересь вместо того, чтобы все остальное истолковать в согласии с первым, стремится не выяснить смысл спорных и двусмысленных положений, а пробует, придавая им сразу свой нарочитый — исключительный — смысл, на них построить свои доказательства.

Вторым методом, которым неизменно пользуется всякая ересь, является принципиальное разделение планов бытия.

Войдя в противоречие с истиною, она оказывается не в состоянии объединить свои теоритические взгляды с своей жизненной практикой. Поэтому всякого рода еретики неизбежно приходят к разделению всей жизни на два плана: священноцерковный и житейски-бытовой. Непосредственного соединения этих планов, жизненного и действенного единства в этой области не может осуществить ни одна ересь.

Будучи поставлена в необходимость выяснить подлинное церковное учение и выясняя, хотя бы для себя, его основания, наиболее честные с собой и искренние смертобожники вынуждаются к раскрытию и обнажению отличности их построений от православного учения и тем самым бессознательно самообличаются и вынуждаются к отступлению. Отступление есть естественный выход для смертобожничества, пробующего искренно разобраться в своих собственных основах. Оно не представляет чего-либо однородного. Возможно и бывает отступление разных степеней в зависимости от той истины, от которой отступают, но необходимо иметь в виду, что все эти ступени с неизбежностью ведут в бездну отрицания и хаоса. Всякий, кто стал на первую ступень, в дальнейшем с неизбежностью, если он хочет быть последовательным, вынуждается идти до самого конца, до дна. То обстоятельство, что мы имели достаточно большое количество людей, поколения и целые народы, остановившихся на той или иной ступени отступления, может быть понятно только, как результат недостаточного осознания и отсутствия стремления согласовать свое исповедание с практикой своей жизни. Вообще же в вопросе о жизни и смерти возможно или совместное с жизнью наступление на смерть, или индифферентное отступление от жизни.

Ставший на путь отступления, неизбежно увлекается и стремится дойти до самого крайнего предела отпадения, измены и отступничества. Степени отступления были различны в разные времена при разных условиях и обстоятельствах.

Так имело место отступление:  
а) от православия (католики),  
б) от церкви (протестанты),  
в) от Христа (мистические и рационалистические учения современности),  
г) от религии, вообще (атеизм),  
д) от всякого долженствования (аморализм) и т.д.; вплоть до отступления от активности и от самой жизни (самоубийство).

Не рассматривая сейчас подробно соответствующих видов отступления, можно указать только, что они представляют в основе своей отказ и отход от признания и осуществления общего дела всего человечества, от преобразования и спасения мира и тела, от восстановления всяческих совокупными усилиями всего человечества, от превращения себя в сознательное орудие Божества по борьбе со слепыми стихийными силами природы и со всяким распадом, встречающимся на этом пути. В католичестве мы имеем первый и самый серьезный шаг к отступлению, выразившийся в ограничении полноты и совершенства преобразовательного действия человечества. Признавая необходимость объединения человечества и преобразования общества, оно признает необходимым лишь частичное преобразование человеческого существа и безразлично и даже отрицательно относится к преобразовательной деятельности в отношении космоса. Провозгласив необходимость и ценность человеческой деятельности и благословив ее, католичество остановилось на полпути и создало полуистину, соблазнительную и гибельную подставку, поскольку в ней остаются непроясненные и темные части. Полуистину это католичество отстаивает всеми имеющимися в его распоряжении средствами, и тем самым принявшие ее люди и народы вынуждаются к ряду последовательных искажений Христова учения. Такая частная, видимо, подробность, как замена термина “литургия” (общее дело) словом “месса” (обедня, стол, обед), свидетельствует о происходящей здесь замене “общего дела” воссоздания тела и крови Христовой индивидуальным питанием и насыщением этим телом и кровью. Немыслимая к совершению в одиночестве “литургия” заменена всегда могущей быть совершенной одиноким священником “тихой мессой”.

Частичное ограничение действия, возложенного на человечество и завещанного ему, с неизбежностью влечет за собой дальнейшее отступление. Умаление размеров и пределов “общего дела” со стороны действия, естественно, ставит на очередь вопрос о необходимости, о непреложности сохранения самого общения, влечет на путь отступления от церкви, выразившемуся в протестантизме. Понятен и сам собой напрашивается вопрос: если нужно и возможно неполное дело, подменяющее общее дело, то зачем же сохранять саму обосновывающую это дело общность? Нет всецелого дела — для чего же общение без такого дела?

Таким путем мы приходим к дальнейшему. Ясно, что если возможна “тихая месса” и индивидуальное богодействие (одинокая теургия), то не остается никаких резонансов и ос-

нований для ограничения строя и дисциплины в церковной жизни. Все учение протестантов о индивидуальном суждении и богоискании, религиозной свободе, логически может быть выведено из этого основного и внешнемыслимого, как что-то незначительное, толкования литургии, как общего дела.

После указанных двух отступлений от всецелого дела и от самой общности, последовательным будет дальнейшее отступление. Раз нет общего дела и самая общность и объединение поставлены под сомнение, то тогда Христос, осуществитель, глава и вождь в общем деле, первенец, восставший из мертвых и основатель, провозгласитель совершенного общения, оказывается лишним и ничем существенным не отличающимся от других великих учителей человечества, от великих моралистов и законодателей.

Так осуществляется отступление от Христа. Однако такое отступление предполагает еще возможность какого-то, хоть ущербного, богопознания. Вступившие на этот путь неизбежно движутся обратно к пройденным уже ступеням религиозного опыта в человечестве: к иудейству и к его реставрации в магометанстве, к разным восстановленным и подновленным полуязыческим учениям гностического типа (теософия, софианство и т.п.). Дальнейшей стадией является отступление от божества, как особой сущности, индивидуальная внерелигиозная мистика — антропософия и т.п. учения пантеистического типа. За ними далее пойдет отступление от всякой религии (атеизм), отступление от должествования (теоретический и практический анормизм и аморализм). Последним пунктом, к которому стремится это отступничество, есть реальный нигилизм, не только отрицание всякого строя и лада в мире, но и признание невозможности его (акосмизм). А окончательной стадией отступления является принципиально провозглашаемое индивидуальное или коллективное самоубийство, как отказ от жизни.

Что всякое отступление, всякая ересь ведет на этот путь, очевидно, хотя бы из истории нашего раскола, завершившегося нетовщиною и дыромоляйством, в которых мы имеем явно выраженное и до последней степени простоты и обнаженности доведенное смертобожничество, где вся значительность и высота богочеловеческого дела восстановления всяческих, воскрешения и утверждения жизни заменена примитивным смертопоклонством и отчаянным воплем: “дыра моя, спаси меня“, или страшным гимном “несть бога в мире — несть; смерть, одно спасение — смерть“.

Наряду с пассивным и внешне теоретически только провозглашением смертобожничества, возможны имеют место случаи, когда такое провозглашение сочетается с активностью. В первом случае, такое теоретическое смертобожничество практически выражается в терпимом и пассивном отношении к смерти, своей или окружающих. Во втором случае, соответственная активность, соединенная со смертобожничеством, обычно ведет на путь сознательного самоубийства или выражается в ощущении необходимости гибели мира, принимая при этом формы скрытого или явного сатанизма. Сатанизмом, т.е. враждой к Богу и к божескому делу спасения и преобразования всей твари, проникнуты, конечно, в той или иной степени все ереси и отступления, причем подобные восхвалители смерти и конца, сами не решаются осуществить ни свою, ни всеобщую гибель. Внешняя форма в таких случаях, не соответствуя более внутреннему содержанию, превращается сначала в маскировку под христианство, а затем переходит во все более и более откровенную пародию на общее дело; такова черная месса\*, таковы все нынешние объединения человечества связанные с уклонением от выполнения задач человечества.

Переходя от вышеизложенного к вопросу о том, какая форма смертобожничества является наиболее губительной и опасной, приходится признать, что те формы его, в которых оно замаскировано, являются в наибольшей степени чреватými общей гибелью. Поэтому наиболее существенной является борьба именно с такими, наиболее маскирующимися, течениями смертобожничества. Отступничество разных степеней не столь обольстительно и не столь опасно, ибо оно противник, который по самой сущности своей самообличается своими же противоречиями. Об отступниках можно сказать словами св. апостола Иоанна (Посл. 1 гл.1 ст.19): "Они вышли от нас, но они не были наши, ибо если бы они были наши, то остались бы с нами, но они вышли и через то открылось, что они не наши".

Поэтому именно смертобожничество в замаскированной еретической форме является основой и корнем всякого антихристианского и антихристового учения. С этой стороны можно утверждать, что присутствие его в скрытом виде в христианстве есть не что иное, как сохраняющееся со времен языческих двоеверие, когда в начале укоренения христианства у европейских народов, наряду с словесно признанным христианством, продолжали существовать языческие празднества, нравы и обычаи. Разница, однако, в том, что современное двоеверие глубже и сокровеннее и,

следовательно, болезненнее и опаснее, как всякая загнанная вглубь болезнь.

Эта язва глубоко укоренилась в психике современного человека. Она сводится к признанию на словах дела Христова, в то время как в действительности, на практике осуществляется покорность перед так называемыми естественными, а на деле перед противоестественными хаотическими стихиями и слепыми силами природы. Таким путем создается нечто вроде неустойчивого равновесия в мысли, действиях и во всех проявлениях современного человека, считающего себя христианином, который способен, с одной стороны ревностно выполнять обрядовые предписания религии, а с другой, — не задумываясь может поклоняться и покоряться силам природы. Не мудрено, что такое неустойчивое равновесие весьма легко нарушается и при малейшем прояснении сознания в этой сфере происходит решительный поворот в ту или другую сторону.

Современная борьба за христианство и осуществление дела Христова должна начинаться с борьбы со смертобожничеством как учением антихристовым, построением на подмене истинного учения. Эта борьба, прежде всего, должна направиться против сокровенных и маскированных форм этого учения, т.е. преимущественно против ересей. Так, согласно толкованиям некоторых отцов церкви, антихрист сначала будет еретиком, самым опасным, обольстительным и маскированным искажителем истины, выдающим себя за подлинного выразителя ее. На фоне откровенного и никого не обольщающего отступничества он легко может представиться внешне безукоризненно православным и охотно будет принят обольщенными христианами в качестве ликвидатора отступничества, временного примирителя и смесителя противоположных точек зрения. Работа его может быть осуществлена только путем нагромождения тайн и наведения мрака и напускания тумана и мути, путем внесения путаницы в утверждения православного учения, с тем чтобы в дальнейшем извратить и исказить их. Можно думать, что здесь будет такая же попытка при помощи словотолкования и диалектики извратить истину, какая была сделана в эпоху монофизитских споров еретиком Севиром\* (по некоторым толкованиям антихрист будет севирианином).

Таким образом, первоначальной и основной задачей должна быть борьба со смертобожничеством как ересью. Это прямая и непосредственная борьба с антихристом и его учением. Такая борьба должна вестись одновременно и словом, и делом.

## VII

### *Борьба со смертобожничеством*

Смертобожничество как ересь в основе своей не может быть наступательным. Сила его заключается в его слабостях, в его покойности, пассивности, примиренчестве, в словесном отрицании противных ему учений при практическом и бездейственном подчинении установившемуся порядку жизненному и бытовому. Не решаясь упреждать события, не осмеливаясь провозгласить неприкровоенно свои догматы, а тем более, не мысля их превратить в заповеди, смертобожничество как ересь стремится вылиться в консервативную силу, закрепляющую дурную бесконечность умираний, и тем самым постепенно подводя мир к отчаянию, к сознанию полной безысходности, ведет его к явному или тайному самоубийству, осуществляемому тем или иным путем (наркотизация, извращенная аскетика и т.п.). Таким образом, оно является в виде организации оболъщения, обманно-привлекательными, но только мыслимыми возможностями спасения прикрывающей черную дыру отчаяния. К смертобожничеству как ереси по справедливости может быть отнесен лозунг, в настоящее время выдвигаемый, как характеристика всякой религии: "Религия — опиум для народа".

Обратно, смертобожничество как отступление, строится на совершенно противоположных началах. Здесь мы наблюдаем повышенную действенность и деятельность, тенденцию к всяческому самоутверждению если не в слове, то в деле и бурные и отрицательные реакции по адресу всякого бытового и житейского порядка. Не имея сил и не решаясь до конца осознать себя как смертобожничество и перейти, таким образом, в действительное смертопоклонство, последовательное убийство и самоубийство и в то же время будучи не в силах оставаться в состоянии пассивности и, воздерживаясь от действия, не давая исхода накопленной энергии, смертобожничество как отступление стремится вне себя открыть объект для борьбы, объект для отрицания, уничтожения и умерщвления.

В этом своем качестве оно всегда (начиная с католического опыта) является революционным и революционирующим течением, причем на каждой новой ступени отступления оно вооружается против породившей ее предыдущей, стремясь всю энергию уничтожения направить вне себя, против всего внележащего.

С этой стороны отступничество на каждой последующей ступени вооружено все большей и большей энергией смер-

ти. Будучи более последовательной, каждая новая стадия отступления к смертобожничеству легко справляется со своим предыдущим, до тех пор, пока она не сойдет до самого низа, до того пункта, где все внешние объекты борьбы отсутствуют и где единственная возможность есть самоуничтожение. В этот момент перед смертобожничеством как отступлением обнажается та же дыра, тот же провал отчаяния, который таится под всякой ересью, и единственным логическим выходом для него остается индивидуальное или коллективное самоубийство. Здесь смертобожническая ересь и отступничество встречаются не как враги, а как союзники.

Общая безысходность легко заставляет их протянуть друг другу руки. С этого момента для отступления намечается поворот к компромиссу, к попытке скрыться, укрыться в ересь. Не решаясь организовать свою и всеобщую гибель, отступничество стремится вернуться под покров сумеречных и обольстительно-призрачных фантазий еретического сознания. Этим способом отступление вызывает, поддерживает и укрепляет ересь, а ересь в своем логическом развитии и осознании приводит человечество к отступничеству и покоряет ему народы. Они то ссорятся, то мирятся между собой — милые бранятся, только тешатся, — привлекая этим общее внимание, отводя глаза от подлинной истины, от божественного плана преобразования всей твари. Организация уничтожения и истребления вызывает к жизни организацию обольщения, и эта, в свою очередь, приводит к первой.

Подобного рода неизбежная круговая смена, сводящаяся к дурной бесконечности, только укрепляется обычными методами борьбы. Возможность победы над смертобожничеством появляется только тогда, когда понята его природа и тем самым отвергнута и исключены как непозволительные все средства борьбы, которые в своей борьбе за существование оно применяет, т.е. когда отвергнута самая возможность использования каких-либо сил смерти для целей торжества света и жизни. Таким образом, первоначальным основным и единственным допустимым орудием борьбы со смертобожничеством является словесная борьба, прояснение словом сознания и разрушение тех фантазм и туманных, дурманящих, обольстительных образований, которые поддерживают его существование и, в свою очередь, культивируются им.

Раскрытие православного учения о человеке и утверждение его есть первый шаг на этом пути. Вопросы православной антропологии, с этой точки зрения, должны содержать



указания и обнажение тех заблуждений, которые на этом пути наслаивались и воздвигались в истории православного вероучения, при одновременном обосновании непререкаемыми свидетельствами тех задач, которые возложены на человечество, с указанием путей к выполнению их.

Однако на одном утверждении и словесном прояснении не может остановиться борьба против смертобожничества, ибо словесное лишь утверждение не влечет еще за собой практического преодоления распада. И утверждающий истину жизни, и полагающий заблуждение смерти одинаково умирают, а умирание борцов за жизнь только укрепляет позицию смертобожников и смертопоклонников. Наряду со словесной борьбой, наряду с прояснением сознания должна происходить борьба со слепыми силами распада, ведущими к смерти, и работа по осуществлению победы жизни, самоутверждение и воссоздание полноты и цельности нашего тела с душой и духом, и воскресительный труд по восстановлению всяческих. Борьба словом и борьба делом, утверждение преобразования всецелого мира и осуществление этого преобразования совокупными усилиями человечества в общем деле — таков путь борьбы и победы над смертобожничеством.

### VIII

#### *Смертобожничество в ересях*

Словесная борьба со смертобожничеством должна вестись по двум направлениям. Первой задачей на этом пути будет выяснение истории смертобожничества, выступающего в качестве ереси. С этой стороны мы весьма легко обнаружим в церковной истории многократные еретические попытки ввести смертобожничество в учение церкви, открыть ему пути и исказить при его помощи церковную мысль. Второй и не менее серьезной формой борьбы со смертобожничеством является изучение и обнаружение тех методов маскировки, которые оно обычно применяет и тех личин, под которыми скрывается. Вообще говоря, вопрос о смертобожничестве еще не ставился и не выдвигался как центральная программа церковного сознания.

Тем не менее, есть основание утверждать, что отношение к смерти лежало и лежит в основе всех кризисов, имевших место в жизни церкви как в прежнее время, так и в нашу эпоху. Все основные споры догматического характера всех эпох в окончательной своей стадии имели в подпочве своей постановку проблем, связанных со смертобожничеством, и всякая ересь и всякое отступничество практически упира-

лось в ту же точку. Анализ всех споров подобного рода показывает, что практическое острие их было направлено на разъяснение вопроса о жизни и смерти и на уяснение взаимоотношения между ними. Еще в недавнее время сокрытие смертобожничества было возможно. Притом скрываться оно могло разными методами, однако в настоящее время, когда достигается реальное объединение человечества, это становится уже невозможным. С того момента, когда начинают становиться на очередь в качестве актуальных проблем вопросы о цели объединенного человечества, о задачах, которые ему предстоит выполнить, с этого времени дальнейшая маскировка смертобожничества становится уже невозможной.

Начало споров, связанных со смертобожничеством, следует отнести еще к евангельским временам, а именно ко времени споров Христа с иудеями. На утверждение (Иоан., гл.8, ст.1) "Истинно, истинно говорю вам, кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти во век" иудеи пробуют в своем возражении указать на факт смерти Моисея и других пророков, но, не найдя возможности опровергнуть возражения Иисуса, хватаются за камень. Ими применяется метод обоснования смертобожничества, аналогичный современному, когда нынешние смертобожники апеллируют к смерти святых, Богородицы как доказательству, против которого якобы нельзя ничего возразить.

В апостольский век мы имеем учение ап. Иоанна о плоти Иисуса Христа, в дальнейшем обосновывающее всякое учение о плоти. Вопрос о плоти Христовой становится здесь вопросом опознания духа антихристового, уже сущего в мире (посл. 1, гл. 4, ст. 3). Насколько плоть человеческая отражает в себе для вдумчивого и духовного зрения путь тлена или путь воскресения, можно судить по преданию, где описывается встреча ап. Иоанна Богослова с хулителем и отрицателем воскресения, гностиком Керинфом в бане. Увидев в теле обнажившегося Керинфа хулу на воскресение Христа, апостол, не будучи в силах созерцать душевно-телесное безобразие своего противника, бежал из бани.

Не менее важными являются утверждения о плоти, высказываемые ап. Павлом; наряду с непререкаемыми заявлениями его о спасении плоти, об усыновлении тела, напр. "чтобы дух, душа и тело сохранились в полной целостности", в отдельных местах Павловых посланий встречаются также высказывания, в которых возможно найти почву для обоснования и маскировки смертобожничества. Не случайно по этому еще современник-сподвижник ап. Павла апостол Петр находил в его посланиях, при всей глубине премудро-

сти и силе последних, также и “нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные к собственной своей гибели превращают, как и прочие писания” (II Петр. гл.3 ст. 16). Эта неудобовразумительность, вообще говоря, происходила из трудностей высказаться исчерпывающим и решающим образом по основному и центральному вопросу внутренней жизни, каковым для апостола, как и для всякого христианина, имеющего жизнь Христову в себе как “упование славы” и надежду прославления на земле в униженном теле, — является вопрос о полном одухотворении, преобразовании, усыновлении и спасении этого тела, чтобы в нас, подобно Христу, обитала *п о л н о т а б о ж е с т в а т е л е с н о*, а не только духовно и душевно. Что это последнее состояние фактически еще не достигается даже в высших, озаренных состояниях, апостол языков на себе свидетельствует со всею откровенностью и искренностью, которая и давала невеждам и неутвержденным вечный повод к соблазну и подмену самой задачи другой, более легкой, но и более далекой от подлинного “упования славы”. Сюда относится такое выражение ап. Павла, как “еще в теле, еще вне тела — не вем”<sup>\*\*</sup>, ... такого же порядка сообщение о “пакостнике плоти” и т.п. Для правильного суждения об этих местах весьма существенно то, что во всех таких случаях апостол одновременно с высказываемым положением упоминает о своей слабости или о своем неведении и таким образом не выдает своих суждений о плоти за нечто принципиальное и единственно мыслимое.

Апостол Павел и развитые им учения вообще представляли основу и почву, на которой развиваются все последующие споры. Поэтому, особенно важно отметить, что в его посланиях содержится основное положение, применительно к которому должны истолковываться все остальные утверждения и которое должно служить пробным камнем при всяком толковании. Такой непреложной истиной является учение об облечении во Христа и об уподоблении ему. В этом лежит центр всех христологических споров, и все двусмысленные и превратно перетолковываемые места Священного Писания и Предания должны разъясняться и толковаться на основе этого положения. Все позднейшие споры, будучи сосредоточены преимущественно на вопросах сотериологии, в окончательном итоге сводились к тому, что всякое догматическое построение, если не в своей начальной формулировке, то в своих выводах сообразно этому принципу уподобления и облечения, немедленно превращалось в заповедь и становилось практически обязательным к воплощению в жизни каждого человека и христианина. Христологи-

ческие споры первых веков не только не были оторваны, как это может казаться постороннему наблюдателю, от реальной жизни и житейской действительности, но они стояли в самой непосредственной связи как с практикой жизни, так и культовой и догматической проекцией, обуславливавшей будущее развитие церкви и дальнейшее строительство христианской культуры (домостроительство Божие — Божественная икономия). С этой стороны понятно обстоятельство, что все споры в центре своем имели вопрос о плоти, об отношении между Божеством и человечеством.

Основоположное значение этой проблемы для истории христианства с достаточной отчетливостью показано В.С.Соловьевым в его статье “Великий спор и христианская политика”<sup>4</sup>. Утверждая, что христианство есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке, он всю дальнейшую историю церкви в эпоху ересей рассматривает, как раскрытие истинных соотношений между Божеством и человечеством, явившихся в Богочеловеке. Но это соотношение, само по себе, обуславливает признание и оправдание человеческой активности и постановку перед человечеством божественной и богочеловеческой задачи. Обосновывая и доказывая положение, что совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству, В.С.Соловьев указывает на особенности этого сознательно активного подчинения, которое было отлично от того типа подчинения, представлявшегося дохристианскому и внехристианскому востоку, как полное подавление человечества Божеством. Подчинение Божеству в истории востока было только страдательным, причем за человеческим началом не признавалось ни свободы, ни самостоятельной энергии. Разделение божественного и человеческого, принципиальное признание невозможности их соединения отнимало у человечества истинную жизнь. Естественно поэтому, что признанное в христианстве соединение имело своей задачей полное сохранение обоих начал в личности Богочеловека и притом всей полноты человеческого существа и полное освящение человеческой активности. Но такое освящение ее возможно лишь в том случае, когда ей будет поставлена достойная задача, задача, требующая божественных сил и выполняемая при обетованиях и споспешествовании Божества.

Освящение человеческой активности и установление путей и методов, при помощи которых совершается объединение божества и человечества, сводится в окончательном итоге к установлению и определению того дела, в котором произошло их соединение, той точки, где произошло жиз-

ненное и действенное пересечение и откуда пошла равнодействующая, выразившаяся в соединении этих двух начал, первоначально в личности Богочеловека, а затем в церкви как в человекобожеском существе. Необходимо признать, говоря о человечестве, что для эмпирического человечества, равно как и для всей твари, несамостоятельность и отсутствие "бытия в себе" есть самое основное определение. При этом наличность в человечестве самочинной активности приводит с необходимостью к признанию тленности и к распаду как основному свойству человеческой природы как смертной. Понятно поэтому, что точкой объединения Божества и человечества, божественной и человеческой активности является вопрос о преодолении этого тлена и распада. Задача, которая была поставлена при объединении человеческой и божественной активности, сводилась к спасению плоти, достигаемому борьбою, в результате которой человечеству обещана победа над тлением и смертью. Историческое вызревание в сознании человечества этой задачи происходило путем выяснения существа богочеловеческого дела и раскрытия тайны соединения двух начал и смысла этого соединения.

В этом отношении крайне характерна та линия, которая проходит через всю историю развития православного догмата, ведущая от Божества к человечеству и от созерцания к действию. Необходимо учесть, что догматические споры никогда не были только диалектическими упражнениями богословов. Поскольку каждое суждение о Христе было проектом уподобления Ему и разъяснением этого проекта, постольку естественно, что все эти распри из-за теоретических якобы разногласий и разночтений были столь жизненными и возбуждающими страсти самых широких кругов.

Не случайно и то, что серия всех подобных пререканий начинается постановкой вопроса о плоти. Мы имеем в виду докетов, утверждающих, что плоть Богочеловека была призрачной и иллюзорной\*. Допущение такого положения обозначало бы признание невозможности и нереальности для человека облечения во Христа, а всякая попытка это сделать сводилась бы к фиктивному акту, к уподоблению иллюзии, укреплению и осуществлению ее, т.е. к обману и обольщению.

В учении докетов начисто разделялось божеское и человеческое и ни о каком облечении и уподоблении, кроме магической и чародейной, заведомо иллюзионистической попытки, не могло быть и речи. При признании призрачности плоти Богочеловека все отношения к Божеству строились бы по привычному для востока образцу применительно к

всепревозмогающей силе Божества при полной пассивности человечества в целом.

Опуская ряд промежуточных стадий догматического развития, нам надлежит остановиться на втором значительном этапе в истории церкви — это споры против арианства. Соборно утвержденная против Ария нераздельность Отца и Сына обозначала и обозначает возможность для человечества, в лице Богочеловека, полного и совершенного усвоения Божества сущностным образом. Естественный вывод отсюда для человечества, идущего по пути уподобления Христу, есть признание того, что полный теозис и возможность для человека полной победы над смертью достижимы. При наличии же обетований, относящихся к этой победе, можно утверждать, что она не только достижима, но и будет достигнута человечеством. Арианство само по себе должно рассматриваться, как попытка внесения в Божество принципиальной субординации. Такая субординация, сводящаяся к признанию неравночестности Отца и Сына, практически переходит в неравночестность духа и плоти, ибо Сын есть не только Бог, но и человек, имеющий “плоть и кости”. Попытка внести принципиальное разделение в Божество (совершенное Божество Отца и ограниченное Божество Сына), в случае ее удачи обозначала бы безусловное признание невозможности для человека полного и совершенного облечения в нетление. При победе арианской точки зрения вопрос о преобразовательном действии человечества нельзя было бы даже поставить, и путь, по которому пошла бы человеческая мысль и обуславливаемая ею деятельность в случае укрепления арианства, повел бы обратно к гностическим построениям и постановкам, к дроблению и разложению мира на ряд отпадающих от божественного первоначала эонов.

Хотя самостоятельно вопрос о человеческой плоти и ее отношении к божеству в личности Христа у ариан и не ставился, но признание в личности Христа человечества лишь покровом божества не подлежит сомнению. Толкуя утверждение св. ап. Иоанна “Слово плоть бысть”<sup>\*\*</sup>, арианские писатели утверждают, что божество сложилось с плотью, а не с душою. Вообще же признание второй ипостаси ограниченным божеством вело к тому, что везде, где в лице Богочеловека православные видели человечество, там ариане неизменно говорили об ограниченном божестве.

Выясняя в учении 318 отцов<sup>\*\*\*</sup> невозможность принципиально рассечь божество и закрыть вместе с Сыном человеческой природе доступ в него во всей полноте и на равном положении и следующая отсюда невозможность выде-

лить плоть из божества, после признания воплотившегося Бога-Слова равночестным, вызвала новую попытку ограничить значение и роль телесности и, таким образом, положить предел возможным преобразовательным планам и проектам, которые должно было усвоить человечество, исходя из Христа как примера и образца для уподобления и облечения. Таково было мнение Аполлинария\*, учившего, что воплощение не было вочеловечением. В учении этом, при невозможности отрицать плоть, как это делали докеты, низводя ее на роль иллюзии, тело Христово признавалось только животной оболочкою, как бы футляром для воплотившегося духа. Противопоставленное этому учению утверждение, что в личности Богочеловека мы имеем не только воплощение, но и вочеловечение, поднимало значение плоти, делая ее способно воспринять божество через человечество.

В своих построениях Аполлинарий указывает, что во Христе были человеческая плоть и душа, но нечеловеческий ум. Соединение и сосуществование двух умов в одном существе он признавал невозможным. Подобное соединение, по его мнению противоестественно, а признание его создает возможность и требует признания, наряду с Богочеловеком, другого типа соединения, которое можно назвать "человекобогом". Самое утверждение возможности существования "человекобожеского" существа столь устрасало Аполлинария, что человечество во Христе, он признавал лишь покровом божества.

Пробуя, однако, согласовать свое учение с учением церкви, Аполлинарий признал, что во Христе было соединение совершенного Бога по существу и человека по усыновлению, на этом пути он пришел к утверждению, что возвышение человечества к божеству совершается лишь в душе верующих. Само по себе такое признание приводит к уже отмечавшемуся принижению человеческой активности, отводя в богочеловеческом акте центральное место божественному акту, вне всякого сознательного восприятия и усвоения его человечеством.

К той же эпохе относится осуждение возникшего на почве арианства и неудачной борьбы с ним учения Маркела\*\*, утверждавшего, что человечество, даже усвоенное божеством в лице Сына Божия, не вечно. Для вочеловечения Сына настанет конец тогда, когда настанет конец и будет выполнена задача этим вочеловечением (воплощение "для мира"); тогда и для воплощения, и для вочеловечения настанет конец. Конечность вочеловечения, по мнению Маркела, не стоит в противоречии с воскресением плоти Хри-

ста, ибо даже воскресшая плоть, по его учению, не должна быть обязательно вечной. Он утверждает, что воскресение плоти, хотя и высоко с точки зрения человека, но не столь высоко для Бога, ибо и ангелы бессмертны, но они не в личном соединении с Богом. Соборное осуждение и этого учения дает право признать принципиальную и самостоятельную ценность за человеческой плотью, в лице Христа вступившей в Божество, вне зависимости от тех ближайших задач, которые стояли перед Его Личностью как Богочеловека. Признание того, что человечество в божестве Христа не имеет ограниченной чем-либо цели и “царствию Его не будет конца”, должно служить основанием того, что для человеческой плоти обоживающегося человечества некогда будет возможно достижение совершенного личностного единения с Богом.

В дальнейшем невозможность разделить Отца и Сына и тем обеспечить человеческой и хаотической природной косности лазейку в пассивность, в покорность грозной силе всепревозмогающего божества, оправдать трусость, нерешительность и отказ от преобразовательной активности невозможностью совершенного теозиса и борьбы со смертью, вызвала попытку внести разделение в самую сущность Сына и, признав в нем две ипостаси и две природы, тем самым отделить дух от плоти.

В учении Нестория, который говорил: “я разделяю естества, соединяю поклонение“, мы имеем первую из таких попыток. Раз уже после арианских споров оказалось необходимым признать, что Отец и Сын равночестны, то все же осталась возможность утверждать, что в самом Сыне божество и человечество и ипостасно разделены, и принципиально разделены. Признавая равенство между ипостасью (лицом) и природой, он учил, что во Христе имеются две природы, два естества, единство же их есть не совершенное единство, а относительное единство по достоинству. При таком положении понятно, что человеческая плоть во Христе обожилась не в силу ее соединения с божеством в личности Богочеловека, а лишь в силу особого властного действия божества (“Христос двойственен по природе, прост по власти“). Осуждение этого учения и признание, что в самом Сыне божество и человечество, совершеннейший дух и человеческая плоть принципиально не разделены и находятся в ипостасном единстве, обосновывают принципиальную равночестность во Христе духа и плоти.

Завершительным актом во всех этих спорах было учение монофизитов, учивших, что в Богочеловеке преобладающей была одна божественная природа, причем, как впоследст-



вии формулировали это положение православные полемисты, божество во Христе поглотило человечество. Тем самым человеческая природа низводилась на второстепенное, пассивное и бездейственное положение. Благодаря такому утверждению человеческая активность равным образом поглощается божеством, очевидно, что в результате подобного поглощения признается принципиальная невозможность для человека и человечества самостоятельной борьбы и победы над смертью. Выступив первоначально в качестве противодействующей несторианству силы, монофизитство само в окончательном итоге привело к аналогичным практическим выводам, отличаясь от него лишь путями. В учении основоположника монофизитства Евтихия и его ближайших сподвижников утверждалось иносущие тела Христова нашему, а человеческая природа мыслилась как нечто бесцветное и обесцвеченное, способное принимать сущность того, кто ее носит, в данном случае Божества.

Вопрос о плоти Христа в монофизитстве сводился в плоскость признания ее "сверхестественным" телом, что связывается с рождением его от Девы. Тем не менее, под угрозой впадения в уже осужденный и отвергнутый докетизм, монофизитство вынуждено было признавать какую-то двойственность божеского и человеческого во Христе. В окончательном итоге, к моменту кристаллизации своих утверждений, монофизитство вылилось в учение о том, что во Христе одна природа, хотя и сложная, двойственная. На определениях этой двойственности строились все их утверждения.

Монофизитские построения были важнейшим моментом в истории скрытого смертобожничества. До монофизитства вопрос о человеческой природе, как основной и главнейший, в прямой форме не ставился и с ним приходилось считаться лишь, как с выводом из основных построений соответственных еретиков. Выдвигая вопрос о единосущности, о вочеловечении, о конечности Царства Христова, догматическая мысль легко уклонялась от вопроса об отношении между божеством и человечеством. Такой метод увиливания от постановки основной антропологической проблемы, по которому двигалась догматическая мысль христианского человечества, в монофизитстве подошел к своим завершительным точкам, и дальнейшее движение по этому пути должно было сопровождаться постановкой *прямых* вопросов о смертобожничестве.

Естественно поэтому, что дальнейшее раскрытие догматического учения со времени монофизитства потребовало вовлечения в спор новых аргументов и

повлекло за собой раскрытие новых сторон истины.

Наиболее полно острота постановки вопроса о значении человечества выразилась в учениях монофизита Севира, основателя монофизитского толка, называемого севирианством. Фактически его учение вытекало из вышеприведенного положения, к которому пришло монофизитство: «одна природа, но сложная и двойственная». Устанавливая, как общее положение, что всякая природа должна иметь свою ипостась, Сефир допускает, что две природы во Христе можно было различать только мысленно до их соединения. Он не отрицал, что сущностные свойства и качества человечества во Христе были, но после соединения в Нем Божества и человечества они оказались отнесенными к другому божественному субстрату.

На почве всех монофизитских споров выяснилось, что в корне всех пререканий в окончательном итоге лежит метафизический вопрос, касающийся объема и содержания понятий: «ипостась» и «природа». А именно: может ли природа, естество (говоря современными терминами — духовная или телесно-душевная организация) быть без своей особой специфической ограниченной ипостаси, лица (сознания). По мнению монофизитов, такого положения быть не может: природа обязательно должна быть связана с такой специфически ей присущей ипостасью. Поэтому для монофизита признание двух природ всегда обозначало признание двух ипостасей во Христе, т.е. несторианство с его раздробляющей тройческое божество четверицью. Для православных же человеческая природа (естество) могла совлечься и отречься от своей обособленной эгоистической дробной индивидуальной ипостаси-лица и воспринять ипостась для себя ипостась Логоса, второго Лица Пресвятыя Троицы, т.е., как сказали бы мы в настоящее время, отвлекшись и отрекшись от своего изолированного мозгового «я», воспринять как личностную основу космическое «Я», божественно-творческое самосознание. В этом пункте спор дошел до своей глубинной, антропологической основы и уперся в вопрос о свойствах человеческой активности, о пределах и возможностях для человечества вне самоуничтожения, не проходя через разрушение своего человеческого единства (смерть), вне разрушения и раздробления своего естества, вне распада сознания, избавиться от индивидуального, дробного «я» и воспринять «Я» всеобъемлющее, космическое.

Что центр спора лежит именно в этой области видно из той эволюции, которую пережило монофизитство в севирианстве. Будучи весьма тонким диалектиком и стремясь от-

стоять монофизитскую точку зрения, Севир, утончая определения понятий “природа“, “сущность“, “качество“, “ипостась“, постепенно приближаясь к православной точке зрения с рядом ограничений, согласился с учением о двух природах. Но когда от тех или иных характеристик природы и смежных с нею понятий, ему пришлось приблизиться к понятию действия, поставить вопрос о двух действиях, двух энергиях во Христе, то здесь все уступки Севира, против которых восставали менее образованные и не слишком диалектически гибкие монофизиты, прекращаются, и в своем признании одной энергии он остается непоколебим.

Именно в этом пункте монофизитские споры уперлись в тупик, из которого одним анализом и метафизическими построениями выйти нельзя, ибо поскольку проблема упирается в понятие действия и активности, постольку, кроме логического и метафизического анализа, необходимо психологическое обоснование, сводящееся к установлению соотношений между мыслью и волей и, в частности, решение вопроса об единстве мысли, воли и действия. Человеческая энергия и ее значение и роль — вот то новое слово, к которому привело монофизитство и после произнесения которого уже оказалось невозможным отметить и не замечать антропологическую основу всех догматических споров и затемнять ее существо исключительно метафизическими построениями. Невозможность для Севира отказаться от единства энергии (откуда в дальнейшем вытекло монофелитство\*) и отрицание человеческой энергии во Христе представлялись ни чем иным, как глубоко укоренившейся тенденцией, стремящейся унижить и ослабить возможности, заключенные в человеческой активности. При таком положении всякое действие, выходящее из привычных рамок узкочеловеческого, вернее, человечески-животного, должно было мыслиться, как магизм, как акт, по существу, для человечества невозможный, чуждый и даже непозволительный.

Характерным подтверждением этого может служить то, как Севир представлял себе действие этой божественной, “богомужней“ энергии. Особенно часто, для подтверждения своих мнений, он ссылался на факт хождения Христа по водам, считая, что в этом акте имеется исключительное по своей чистоте и силе проявление такой единой энергии божества. Хождение это рассматривалось им, как нечто совершенно простое, как движение, а не хождение, притом передвижение не шаг за шагом, а непосредственно совершавшееся как бы несение по воздуху. При таком толковании Севир совершенно упускал из виду то обстоятельство, что в хождении по водам имело место не одно только пере-

движение Иисуса Христа. Даже если допустить, что все происходило именно так, как он полагал, то ведь помимо Христа по водам ходил и ап.Петр, т.е. человек, причем в нем человеческая природа и человеческая плоть оказались точно так же в состоянии идти по водам. И только сомнение в своей способности ходить по водной стихии (а ведь “усомниться” — это и значит мысленно отказаться от чего-нибудь, мысленно отречься от сознания возможности чего-либо и, тем более, от своей силы и права что-либо совершить) помешало Петру дойти до конца. Именно благодаря тому, что неудача Петра была связана с его сомнением, с его самосознанием своей слабости показывает, что в этом событии “хождения по водам” центр тяжести лежит не только в божественной воле, но и в человеческой уверенности в праве человека посягать на подобные деяния. При всем том уже только то, о чем молчит Севир (хождение Петра), может служить доказательством, что не только божественной активности, но и человеческой, свойственно производить акты, совершение которых он считал присутствием единственно божественной энергии.

Весьма поучительным и показательным для рассматриваемого учения является спор, возникший в среде самих монофизитов, по частному вопросу: считать ли тело Христово тленным или нетленным? Севир настаивал на принципиальной тленности, чем он и его сторонники заслужили кличку “тленопоклонников”<sup>\*</sup>.

Не касаясь существа вопроса, послужившего основанием для спора, следует отметить, что в этом пункте учение Севира вплотную подходит к темам, которые в случае серьезной и искренней разработки должны были привести его к откровенному утверждению смертобожничества. Здесь именно приоткрывается эта смертопоклонническая сторона его учения, таящая в себе стремление подчинить все по принципиальным соображениям последней гибели и всеобщему распаду.

Не менее характерно было и то обстоятельство, что диалектика Севира, его утонченное различие понятий, стремление перетолковать в желаемую ему сторону догмат о двух природах, навлекла на его последователей кличку “сомневающиеся”, “нерешительные”, “разборчивые”. В этом названии сказывается взгляд на монофизитов севирианского, яковитского толка<sup>\*\*</sup>, как на путаников, причем православные полемисты полагали, что в произведениях их и в учении более внутренних противоречий, непоследовательности и путаницы, чем осязательных возражений против православной точки зрения. С этой стороны то, что нами

выше говорилось о “втирании очков”, о “заметании следов”, — все это в полной мере может быть применено к севирианству. Будучи поставлено на рубеже громадной важности догматических споров и подойдя и подведя православное сознание к основной проблеме действия и энергии и, в частности, человеческого действия и человеческой энергии, оно должно было дать сильнейший толчок новому догматическому развитию. Можно было ожидать, что с этого перелома начнется раскрытие вопроса о человечестве, вообще будет поставлена на очередь вся совокупность вопросов о человеческой природе (догматическая антропология). Можно было думать, что на почве учения Севира православная мысль, оплодотворенная действенным пониманием человеческой энергии, непосредственно приблизившись к формулированию основных положений православной антропологии, с неизбежностью выявит основы смертобожничества. Естественно, что такая перспектива заставила тончайшего диалектика той эпохи и скрытого смертобожника Севира стать на уже отмеченный нами путь заметания следов. Понятно также, что именно тогда-то и явилось стремление по мере сил и возможности запутать и затянуть все дело и затянуть его так, чтобы избежать отчетливого и ясного суждения по основным вопросам и тем самым, хотя бы путем путаницы, отсрочить неизбежное на этом пути уклонение в ересь и дальнейшее падение в отступление.

Те точки зрения, к которым вплотную подвел монофизитский спор, обнаружили и возродились через два столетия в монофелитских спорах. Поскольку в опровержение монофизитства были выдвинуты положения, согласно которым утверждалась возможность совершенного соединения всей полноты человечества с всею полнотой божества телесно, постольку, естественно, в дальнейшем был поставлен вопрос уже не метафизического и логического порядка, а психологического. Возможно ли от человеческой мысли и сознания отделять действие и волю? От признанного у последних монофизитов и бесспорного для них единства энергии, от утверждения факта единого божественного действия вопрос был передвинут в плоскость психологическую и обнаружился и был поставлен в такой форме: одна или две воли соответствуют одному или двум действиям в существе Богочеловека? Утверждения монофелитов свелись к признанию того, что единая божественная воля подавила человеческую. Для интересующего нас вопроса это обозначает, что единственной, обладающей соответственной мощностью, значительной по самому существу своему волей, обеспечивающей возможность пересоздания мира, является божест-

венная воля и божественная активность. Что касается активности человеческой, то она в личности Богочеловека и в богочеловеческом акте вполне подавлена и никакой самостоятельностью не обладает. Однако признанное правильное учение установило с достаточной твердостью и непреклонностью, что наряду с божественной волей человеческая одинаково должна быть активной, и соединение их выражается в идеально-гармоничной их согласованности, а по словам св. Максима Исповедника, в сотрудничестве, причем обе воли во всяком случае могут быть равночестны в общем деле, и все, что доступно и осуществляется божественной волей *in actu*, то есть в человеческой *in potentia*, и может быть ею актуализировано при стремлении ее реализоваться совместно и сочетанно с божественной волей.

Если учесть, что после монофизитских и монофелитских споров оказалось уже невозможным принижать человеческую активность и принципиальная ее значительность и мощь были непоколебимо утверждены, то понятной станет и та попытка, которая сделана была на пути умаления ее, выразившаяся в иконоборческих спорах<sup>44</sup>. Субъективно для силы, мощи и значения человеческой воли и связанной с ней энергии (действия и активности) была признана возможность достичь совершенного и полного согласования с такой же силой, мощью и значением божественной воли. После таких утверждений невозможно было бы вести спор путем прямого принижения человеческой активности. Стремление вернуться на прежние позиции должно было выразиться в попытках ограничения ее с разных сторон в ее конкретных проявлениях и обнаружениях. Поэтому ясно, что в дальнейшем должна была быть и была сделана попытка найти разного рода ограничения для человеческой энергии не в ее существе, а во вне, при этом самый вопрос о значении и весе человеческой активности в личности Богочеловека оказался сведенным к частным вопросам, к определению сферы активности и способа и образа действия ее. Поскольку основная цель уже так или иначе задана человечеству, открыта и формулирована как уподобление и воплощение в жизни объединенного человечества того, что открылось нам в личности Богочеловека, постольку становится на очередь и выдвигается в качестве важнейшего вопрос о пути, при помощи которого можно и должно стремиться к воплощению этого задания.

Очевидно из самого существа дела, что проблема воплощения чего-либо теснейшим образом связана с проблемой воображения; для уподобления совершенному образу единства сначала необходимо, чтобы “вообразился в нас Хри-

стос“\*. Прежде чем какое-либо построение будет облечено в плоть, оформится в жизненнодействующую и обладающую бытием в себе данность, оно с неизбежностью проходит стадии существования в качестве проективной и символической данности. Путь от субъективного сознания и хотения, от мысли и воли, задающей или субъективно воспринявшей и почувствовавшей некоторое представление как цель, до объективного, самостоятельно обнаруживающегося и самобытно действующего воплощения этого вольного и поволенного, такой путь ведет нас от замысла к осуществлению через представление и воображение, которые обнаруживаются вонне как проект, план, схема, икона и образ. От действительного хотения к воплощению единственный путь ведет через воображение.

Если к тому же вопросу подходить, отправляясь от понятий человеческой активности (действенности, энергии и воли), то после признания значения ее и после отвержения монофелитства естественно выдвигаются недоумения: как должна эта человеческая активность реализоваться? Несомненно, что человеческая энергия при осуществлении должна не рассеиваться и расточаться, а наоборот, концентрироваться и кумулироваться. Ясно также, что конечной точкой такой кумуляции является достижение окончательной и завершающей цели. Однако пока не открыты и не обнаружены все средства и методы, ведущие к достижению цели, до этого момента естественно, что эта активность должна концентрироваться на построении и подготовке планов и проектов, схем, чертежей, образов или икон, в которых будут в той или иной мере закрепляться и подготавливаться возможности завершительных действий.

С этой точки зрения понятными становятся сущность иконоборческих споров и связь их с вопросом об энергии, о действии и о воле. Борясь с иконами, иконоборцы по существу утверждают, что образ и план не могут быть такими концентрирующими энергию точками, что энергия человеческого действия может и должна распространяться “свободно“, реализуясь в рассеянном состоянии. Поэтому образ не нужен в процессе воплощения, это лишняя ступень и никакого отношения к нему энергия, выражающаяся обычно, с их точки зрения, только в суждении, не имеет и не должна иметь. Устремление к преобразованию, таким образом, должно мыслиться возможным без предварительного построения образца и плана этого преобразования, и последнее могло осуществляться только обычными житейскими и властно государственными мероприятиями. Понятно поэтому то обстоятельство, что первые иконоборцы высту-

пили, как секуляризаторы и антиклерикальные реформаторы, как борцы за гражданскую свободу против деспотизма и притеснения со стороны духовной власти, против засилья духовенства и монашества в общественной и государственной жизни Византии. Но, отрицая необходимость образа как плана и проекта, представляющего определенную ступень в процессе реализации, в осуществлении преобразования мира, они тем самым отрицали для человека самую возможность достижения этого преобразования. Действие, энергия и воля человечества реализуются при таком допущении безобразно и безобразно, в слепую, без ведения и без видения, т.е. без сознательного, словесно-зрительного руководства. А это значит, что, в сущности, человечество или влечется в своих проявлениях слепыми силами природы, или ведется всепревозмогающей силой божества без всякого самостоятельного сознательного решения своей судьбы и участия в устройении мира. А если так, то иконоборчество тем самым скрыто утверждает все уже обличенные и осужденные ереси и, признавая призрачными и обманчивыми иконные изображения, т.е. художественно и символически намеченный и зафиксированный план и проект преобразования, выразившийся как в первообразе в жизни лиц, или в событиях, изображенных на иконе, оно тем самым признает призрачным и обманчивым первоначальный образ, явившийся нам в виде вочеловечившегося и воплощенного Богочеловека Иисуса Христа .

В признании иконопочитания как специфического акта, направляющего и фиксирующего внимание почитателя на первообразе и облегчающего путь уподобления первообразу, выразилось великое доверие православной церкви к художнику и художественному вдохновению, за которым была признана способность восходить к реальному первообразу и находить методы и пути, схемы и образы, указывающие для каждой эпохи по-своему границы той сферы, в которой должна реализоваться человеческая активность, направленная к действительному преобразованию мира. Невозможность изолированно и рассудочно теми или иными властными распоряжениями государственного принуждения наметить сферу человеческой активности после признания в личности Богочеловека равноправности и равночестности божеской и человеческой воли вынуждала иконоборцев настаивать на принципиальной невозможности для человечества самостоятельно выразить и вообразить окончательное преобразование в каком-либо предварительном действии, которое сводилось бы к тому, чтобы наметить, представить, образовать и начертать план и проект окончательного пре-



образовательного действия, относительно которого мы думаем, что оно, как в первообразе, уже обнаружилось в жизни того или иного чтимого лица или в совершении памятного события. Естественно, что от признания неизобразимости и невоплотимости этих проектов и схем один шаг к запрещению не только почитания, но и к запрещению самого производства таких произведений, икон, образов, проектов, схем как обманчиво призрачных и соблазнительных изображений (отсюда борьба иконоборцев с искусством и преследование иконописцев, вплоть до убийства). Обратное поступало и мыслило православие. Принципиально признавая возможным наметить и определить форму человеческой активности, оно предоставляет наряду с энергией, мыслью и волей, человеческому чувству и вдохновению угадать пределы этой сферы, способы реализации человеческой активности и преобразовательного действия и, угадав, зафиксировать их в образе, иконе, схеме, чертеже, плане и проекте. Утверждая символическую реальность за произведениями искусства, открывающую и облегчающую путь к осуществлению и воплощению реальности, заложенной в первообразе, православное учение тем самым оказывает величайшее доверие художнику, предоставляя ему право и возлагая на него обязанность искать, найти и начертать угаданные им проекты, планы и схемы. Такая высокая оценка православием художественного вдохновения, выразившаяся в постановлении УП вселенского собора, который обосновывает учение об иконопочитании ссылкой на Духа Святого, который руководит святыми отцами в их учении и обитает в церкви, преданием которой утверждается иконопочитание, позволяет нам видеть в таких произведениях результат человеческой энергии, приведенной в движение и возбужденной к действию Духом Святым. Этой своей стороной вопрос об иконопочитании восходит к серии тринитарных споров и представляет развитие и раскрытие слов Символа веры, где Третье Лице Пресвятыя Троицы, Святой Дух, глаголавший пророки\*, изображается как вдохновитель художников — провидцев, намечавших планы и проекты будущего и подготовлявших исторические действия и события.

Раскрываемая таким образом истина православия, приглашенная в догмате иконопочитания в дальнейшем была оформлена в еще более существенных и ответственных утверждениях. Поскольку на почве иконопочитания возникает вопрос о спасительном и целительном действии икон (если не всех, то особо прочитаемых, так называемых явленных), то соответственный ответ здесь был формулирован

знание того, что в иконе обнаруживается энергия Божества. Здесь мы имеем дальнейшее раскрытие и обнаружение того же хода мыслей в более определенном и конкретном соотношении. В этой формулировке перед нами ставится вопрос о соотношении божественной и человеческой энергии, причем эта последняя в лице создавшего икону художника признается не только способной возвыситься до созерцания божественного лика с неизреченным, истекающим от него светом, но даже, при вдохновенном руководстве и сотрудничестве Святого Духа, этот таинственный и созерцаемый лик выявить и обличить, переводя и закрепляя его в яви путем сочетания красок, мозаики или другого пригодного к сему вещества. Говоря таким образом, мы по существу утверждаем, что человеческая энергия может не только открыть и лицезреть, но выявить во вне и обнаружить, временно закрепить и существенно выразить энергию Божества в природном материале. Весьма важно то, что исповедание иконопочитания, фиксированное в постановлении собора, подтверждает полную пригодность для такого выявления вовне любого материала и любого места (на предметах, на одежде, на досках, на стене, на домах, на путях), чем указывается на необходимость сначала повсеместного начертания образов, а в дальнейшем и полного преобразования по ним всей совокупности внешнего мира.

Иконоборством заканчивается история великих потрясений, связанных с попытками скрыть смертобожничество в теле и в учении церкви. Эти попытки не имели успеха, ибо основные черты истинного православного учения достаточно живо ощущались действительными ее членами. Иконоборчество было последней вселенски соборно осужденной попыткой скрытого смертобожничества сбить христианство с завоеванных им позиций и отбросить его к давно пройденным докетическим учениям о призрачности воплощения и плоти Христа, а тем самым утвердить убеждение в призрачности Богочеловеческого дела.

## IX

### *Смертобожничество в так называемом разделении церквей*

Утверждением иконопочитания заканчивается период соборного раскрытия вселенской церковной истины. Важно то, что в эту эпоху всякое уклонение церковного сознания на путь смертобожничества, скрытого и прораставшего в ересях, вызывало если не немедленную, то во всяком случае неизменную и достаточно энергичную реакцию со сто-

роны православного сознания. Силы жизни, таящиеся в православном учении, если не на деле, то в сознании, оказывались весьма чуткими ко всякому повороту церковной мысли, который грозил в будущем малейшими уклонениями и срывами в смертобожничество; поэтому понятен вопрос, на который мы не имеем еще ответа, вопрос о том, что же произошло с церковным вселенским сознанием после иконоборческого спора и почему прекратилось догматическое обнаружение вселенской истины? На него возможны два ответа. Первый, который заранее можно и должно признать неудовлетворительным, сводится к тому, что догматическая истина сполна раскрылась в учениях, изложенных вселенскими соборами. Возразить на это достаточно простым указанием на то, что догматическое развитие и на востоке, и на западе шло и продолжает идти и после Соборов своими путями. В случае же, если кто-либо хотел бы запутать вопрос и отвергнуть это единственно правильное утверждение и тем самым перейти на почву отвлечения внимания или “заметания следов” и стал, возражая, утверждать, что все позднейшие догматы (православные, в частности) представляют только раскрытие и простой вывод из того, что уже заложено в последних догматах, к которым пришла вселенская мысль, выразившаяся в соборных формулировках, то подобный спор следовало бы отвести простым указанием на то, что в нем вместо выяснения истины начинается преднамеренное пререкание о словах и выражениях, ибо, как показано выше, все церковные истины одна с другой органически связаны, и в тринитарных спорах уже заключаются все христологические споры, и все энергетические споры, и все споры антропологические, которые стоят на очереди. Равным образом должен быть отвергнут второй ответ, который иногда дают на вопрос о причинах прекращения догматических споров: нельзя утверждать, что в настоящее время уже не стало вопросов, подлежащих обсуждению\*.

Рассматривая эпоху, предшествующую так называемому разделению церкви, мы найдем, что весьма существенным отличием между временем ересей и позднейшим периодом, отличием наиболее характерным, является некоторая настороженность со стороны лиц, на которых лежала обязанность блюсти чистоту веры, связанная в то же время с нерешительностью в постановке и возбуждении споров догматического характера. Причиной этого является то обстоятельство, что после иконоборческих и энергетических волевых утверждений всякий сколько-нибудь искренний спор должен был привести в своих окончательных формулиров-

ках к заострению вопроса о смертобожничестве; это было тем более необходимо, что всякий диспут должен был от-правляться от признания действительного и действительного сочетания божеского и человеческого начал, причем сочетания, концентрированного в плане-образе, и притом каждое дальнейшее утверждение в этой области должно было бы обосновываться опытом и реализоваться уже не только в слове, но и в деле.

При таком положении против всяких построений, кото-рые в окончательном итоге позволили бы свернуть на путь признания изначальной пассивности человечества, требова-ния бы для их обличения не только выставить утвержде-ния об активности, но необходимо было бы построить пла-ны и проекты для проведения и осуществления этой актив-ности, которая должна быть утверждена и реализована уже не только в словесной символической формулировке, но и действительным фактическим устремлением. При этом скрытое и неосознанное до конца смертобожничество, раз-литое, незаметное, невыявляемое, но скрытно исповедуемое самыми широкими кругами, если не отравляя, то, во вся-ком случае, смущая глубинное сознание даже наиболее иск-ренних церковных вождей, не могло бы уже остаться тай-ным при возникновении искреннего спора. Можно утверж-дать, что в эпоху, предшествующую разделению церквей, создалась обстановка невозможности и затруднительности обличения обнаружившихся и наметившихся искажений православной истины. Причиной этого была трудность даже для самых искренних и глубоких умов того времени не столько противопоставить искажителям истинное православ-ное учение, сколько на его почве осуществить обосновыва-ющую его деятельность. Отсутствие ясного плана и проекта преобразовательного направления человеческой активности в конкретной обстановке IX-X веков, при отсутствии даже угадки тех средств, которыми можно осуществить это дело, с одной стороны, и наличие скрытых смертобожнических тенденций в сознании не только масс, но и многих руково-дителей православной церкви, с другой, были причинами помутнения церковного сознания, в котором слово переста-ло быть делом и не решалось стать им.

Предчувствие, что спор вынудит обе стороны к формули-ровке столь ответственных положений, для осуществления которых никто не чувствует себя достаточно сильным, по-будило стремиться к отсрочке и к проволочке спора с тем, чтобы обеспечивалась в будущем возможность дожидаться момента, когда будет восстановлено соответствие между де-лом и словом и когда настанут условия, обеспечивающие

активное и полное осуществление тех утверждений, которые будут выставлены как истинно православные. Таким образом, в истории церкви настала эпоха, когда при всяком разногласии обе стороны по основным, разделяющим их вопросам, не обостряя противоречий по существу и сознавая взаимную слабость и невозможность раскрыть истину, стали стремиться разойтись, вне зависимости от суждений о той или иной догматической формулировке.

Это молчаливое расхождение, получившее в истории противоречивое по существу своему название разделение церквей (ибо церковь может быть только единой), было в создавшейся обстановке едва ли не единственным способом, обеспечивающим, хотя бы в далеком будущем, раскрытие истины. Весьма прискорбное по существу, оно, тем не менее, создавало условия, в которых выковывалось и безопасно созревало вселенское сознание. Действительно, если взять сторону, выдвигающую еретические построения, то отсутствие обличения и соборного осуждения неправильных мнений открывало для еретически настроенных пути к свободному выявлению всех заложенных в проповедуемом ими учении возможностей и раскрытие всего, что они несут в себе, вплоть до явного и отчетливого отступления. Не встречая обычного сопротивления в православном исповедании и в осуществлении истины, двигаясь по пути внутреннего саморазвития, усвоившая неправильные воззрения сторона, естественно, становилась сначала на путь самообличения, а затем, искажая вероучение и раскрывая скрытые первоначально в ней уклоны и противоречия, она должна была рано или поздно дойти до откровенного, неприкрытого отступления, обнаружив в своем опыте грани и ступени отступничества, которыми характеризуется всякое сворачивание на боковые дороги. Но в то же время отсутствие авторитетного соборного постановления, осуждающего такого рода уклоны, не действовало губительным, жизненно подавляющим, ограничивающим и умаляющим образом на ту часть христианского человечества, которая вынуждена была идти вслед за таким уклонившимся вероучением. Этим обеспечивалась возможность развития и усиления, хотя бы в несколько искаженном виде, жизненных и ценных свойств, необходимых в будущем для восприятия и осуществления истины; с другой стороны, если бы подлежащие догматические вопросы обострились настолько, что на вселенском соборе было бы сформулировано правое учение, точно и совершенно определяющее сферу вдохновенной активности и даже были бы обнажены корни смертобожничества, то, несмотря на истинность и на громадное значение

подобного учения, церковь и соответственное поколение, еще не дозревшее до осуществления богочеловеческого дела, оказались бы в исключительно тяжелых условиях.

Невыясненность и уклонение от заострения спора уже сама по своему существу с несомненностью свидетельствует о недостаточном вызревании в соответственную эпоху истинного учения. Если бы даже представить себе, что соответственные споры (хотя бы споры о filioque в X веке\*) были поставлены и доведены до конца, то все-таки всякое утверждение по этому вопросу должно было бы дать недостаточно ясное и четкое решение, вообще говоря, неспособное или способное лишь при наличии исключительных свойств у соответственных руководителей, привести к правильной практической установке. Всякая же половинчатость на намеченном пути оказалась бы опасным соблазном. При таком положении, даже выяснив и приоткрыв корни смертобожничества, церковь, не имея во внешней действительности достаточно веских и объективных данных для построения конкретного плана пересоздания мира, лишенная возможности реально приступить к общему делу, оказалась бы в положении, аналогичном положению современных идеалистов и, отнеся исполнение своих задач в будущее, вынуждена была бы утверждать, подобно этим последним, лишь в будущем и даже весьма отдаленном будущем ("в идеале") возможность какого-либо реального решения своих задач. В то же время, будучи, подобно идеалистам, не только подвержена всем отрицательным сторонам дурной современности, она даже не знала бы и не намечала бы практических методов и путей, при помощи которых можно выйти из этого положения. Здесь весьма легко могло создаться довольно двусмысленное положение, при котором словесные утверждения о каком-либо деле не только без возможности осуществить его, но даже при незнании, как приняться за это осуществление, скорее способны были дискредитировать высоту соответственных построений, чем послужить к их укреплению и обоснованию и распространению. И это все могло бы совершаться при условии, что другая, впавшая в уклонение сторона, подвергшись авторитетному осуждению, безвозвратно отпадет, не развив или, хотя бы, не наметив путей к развитию тех потенциалов, которые нужны для осуществления вселенской истины. Кроме того, весь процесс протекал бы при закрывшемся пути будущего воссоединения человечества. Можно и должно утверждать, что совершившиеся разделения были направлены ко благу, и с этой стороны оказались провиденциальными актами, в конкретных условиях существования церкви наи-

более выгодными исходами из созданного человеческой немощью положения, были подлинной божественной иконой.

Тем не менее, сейчас необходимо остановиться на методах и мотивах этих разделений. Пробивающееся смертобожничество, пугающее обе стороны, трепещущие и страшщиеся увидеть в самих себе вместо светлого образа Христа отвратительный лик последнего врага, вынуждено искать путей реализации вне откровенного спора по существу. При таком положении естественно, что причинами для разрыва и разделения на почве неоформленных утверждений будут разного рода случайные внешние и не всегда ясно осознанные основания, побочные и случайные поводы, а вся история отношений, возникших на этой почве, будет нагромождением разнообразных взаимных недоразумений, личных обид, оскорбленных самолюбий, нарушенных прав и приличий. Смертобожничество в подобных случаях будет идти путем путаницы, пользуясь методом отвлечения внимания, о котором говорилось выше. Если мы с этой точки зрения подойдем ко всем расколам и разделениям как прежнего, так и теперешнего времени, то, по существу, мы везде найдем одно и то же. Всюду будут замалчиваться существенные пункты, разъясняющие истину, а на сцене окажутся внешне странные, противоречивые и путанные события. Любопытно, что историки почти единогласно констатируют, что все подобного рода разделения церкви произошли от какой-то необъяснимой путаницы, от странного и подчас пустячно-нелепого сочетания причин и разнообразных, разнокачественных, но всегда почему-то неблагоприятно сложившихся политических обстоятельств. Так квалифицируется разделение с монофизитствующей армянской церковью. Аналогичным образом обстоит дело в отношении папства, не говоря уже о таких случаях, как расколы на почве русского староверия и болгарского филетизма<sup>\*</sup>. Армянская и абиссинская схизма<sup>\*\*</sup> возникла, как это может казаться для исторического наблюдения, на почве внешних и случайных событий (отсутствие представительства армянской церкви на Халкидонском соборе) и была связанной с политическими распрями между Византией и персидскими владетелями. Тем не менее, не случайно то, что это стечение обстоятельств совпало с распрями в церкви, вызванными монофизитскими спорами. Не случайна и принадлежность армянства севирианскому яковитскому толку монофизитства<sup>\*\*\*</sup>, к тем “диакримионам”, “сомневающимся”, “разборчивым”, а по существу путающим толкам, которые стремились признать два естества и в то же время настаивать

вали на преобладающем божественном начале в личности Христа.

Армянская церковь оказалась крайним восточным форпостом христианства. Между нею и разнообразными восточными религиозными учениями, начиная от иранского маздеизма и до остатков культа Митры\* и с выросшими на их основе культурами, была неизбежна борьба. Центральным пунктом, по которому должен был пройти спор, был вопрос о всепревозмогающей силе всемогущего божества, учение о котором глубочайшим образом присуще всем восточным культам. При наличии подобного учения развязывание тех богонаправляемых человеческих сил, которые таятся в учении о равенстве природ в Богочеловеке, ставило перед этими, удаленными от прочего христианского мира странами, лежащими на границах сирийских, аравийских и африканских пустынь, грандиозную задачу: раскрыть перед покорным бесчеловечному Богу востоком значение и смысл человеческой активности. Такое вызревание могло быть утверждено и жизненно воплощено в сознании восточных народов только путем расчленения в привычном образе восточного божества действительных черт истинного Бога от примешанных к ним естественных образов, заимствованных от служения силам слепой природы.

Однако произвести подобное разделение возможно было не иначе, как путем борьбы с этими стихийными силами на почве реального строительства культуры, путем победы и овладения тем, что в глазах восточного человека казалось основным обнаружением и существа Божия и неотъемлемым атрибутом божества. Только преобразовывая природу, побеждая и покоряя ее под водительством церкви и обнаруживая перед восточными народами действительную силу человечества, соединенного и сотрудничающего с божеством, можно было, не входя в противоречия со своей окружающей действительностью, рассчитывать на победу православия, на утверждение и осуществление православного воззрения.

Однако такая задача была еще не по силам тогдашнему христианству, а тем более одиночным форпостам его в Абиссинии и Армении. Восточное представление о всепревозмогающем божестве в корне своем имело слишком крепко укоренившуюся, поддерживаемую тысячелетиями натурфилософскую основу, которая вся пронизана чудовищными образами, подавляющими всякие человеческие усилия, направленные против сил природы.

Провозглашение человеческой активности и признание ее сотрудничающей с божественной энергией на востоке не



могло быть только теоретическим утверждением истины. Оно налагало обязанность немедленного наступления на восточную цитадель сатаны, требовало мощных преобразовательных усилий, направленных на борьбу со всеми силами распада и преимущественно со стихийными силами природы. Понятно поэтому, что восток, изолированный и уstraшенный трудностями осуществления подобной задачи, не знающий ни плана, ни проекта преобразования и лишь смутно воспринявший в монашеском опыте возможность таких достижений, склонился перед превосходящей силой природного божества. Оба укоренившиеся на востоке направления: несторианство и монофизитство, оказались несостоятельными на этом пути. При этом оба они при их внешней полярности и исторически обнаружившимся противоборстве оказались построенными на одном импульсе, сводящемся к принижению человеческого начала. И относительное единство во Христе природ по достоинству и признание единой, но двойственной природы, оба эти положения были попыткой одинакового компромисса с восточной идеей о всепревосмогающем божестве, а именно попыткой ограничить и связать человеческую активность перед Богом. Разница между ними, в конце концов, сводилась к тактическому вопросу, при этом несторианство, настаивая на самостоятельности человеческого лика, в значительно большей степени сохраняло наступательный характер христианства, чем монофизитство. История обоих этих течений показывает, что несторианство обладало весьма значительным напором, о чем свидетельствует миссионерская деятельность несторианства, доплеснувшего до российских равнин на северо-востоке и до застенного Китая и Монголии на востоке. В монофизитстве мы наблюдаем большую пассивность. Занимая, по существу, оборонительную позицию, монофизитство было ни чем иным, как попыткой отстоять, хотя бы частичные, достижения христианского сознания перед превосходящим силы человека природным обожевленным началом. Естественно, что на востоке, в эту именно эпоху, восточные церкви начала захлестывать волна победоносного мусульманства, несущего на своем знамени ислам, провозгласивший покорность Агари перед владычицей природой и осуществлявший буйство и издевательство Измаила над родившимся мужественным сознанием (младенцем мужского пола)\*. Естественно, что центр христианских позиций на востоке был прорван по линии наступления пустыни, и мусульманство овладело всеми странами искони православного востока и лишь, как два наблюдательных форпоста на флангах, сохранились в горах армянская и

абиссинская церкви, причем самое их сохранение оказалось возможным лишь путем умаления силы хранимого ими учения. Только таким способом обеспечивалась для них возможность существования в мусульманском окружении. Остановка развития учения о человеческой активности и загнанное вовнутрь смертобожничество замкнуло и территориально ограничило церкви, усвоившие монофизитскую доктрину.

Существенно иначе протекало разделение церквей на западе. Момент разделения здесь оказался отодвинутым на значительно поздний срок. Если православный отпавший восток уже в монофизитских спорах, упершись в энергетические споры, и в частности в учение о человеческой энергии, оказался не в силах отделить божественную энергию от подавляющих и гнетущих человека сил природы и не мог признать даже возможности сотрудничества между божеской и человеческой активностью, уравнивающего их в богочеловеческом общем деле, то запад отверг не только монофизитство, но и поддержал в нужное время силой своего авторитета иконопочитание, и только после этого последнего момента здесь почувствовалась какая-то трещина, угрожающая будущим разделением в истинном вероучении.

Общим для православного сознания с папистским западом является утверждение значения и равенства человеческой и божественной активности, человеческого и божественного хотения в Богочеловеке. Общее у нас и у них — утверждение необходимости соединения энергии, концентрированного в плане, проекте и образе, иконе, и несомненно и даже весьма настойчиво подчеркнута в западном церковном сознании необходимость обнаружения и осуществления человечеством некоего задания, открытого и закрепляемого в божественном образе. Нельзя не признать, что энергия запада осуществленная им в построении церковного царства, понятого как *civitas Dei*<sup>\*\*</sup>, обнаруживала внушительную силу предносящегося сознанию римского христианства плана и образа.

Основной для разделения церквей вопрос сводится к следующему: в чем и где исказилось и недостаточно выразилось учение церкви на западе? где та сила, которая заставила запад отвернуться от греческого исповедания и побудила их разойтись сначала молчаливо, а затем при взаимных обвинениях в расколе?

Дать ответ на этот вопрос на догматической почве — это значит, если не формулировать, то наметить основные истины православия после VII собора и определить, хотя бы в главном, обозначившиеся на западе искажения этой исти-

ны. До последних годов XIX столетия и первых десятилетий XX века такая задача должна была считаться делом весьма трудным и даже вряд ли выполнимым. В настоящее время, когда соответственные истины не только поставлены на обсуждение, но и формулированы в непререкаемых утверждениях, которые можно и должно или признать, или отвергнуть, такое подтверждение их и раскрытие папских искажений становится обязанностью всякого, кто считает себя членом живого церковного тела.

Обычным, для характеристики западных уклонений, является признание того, что в противоположность востоку, не вынесшему мысли о человеческой активности и поэтому обоготворившему “бесчеловечного бога”, запад уклонился в обратную крайность и выдвинул человеческое начало, приведшее, в окончательном итоге, к “безбожному человеку”.

Такого рода характеристики и доказательства того, что в “римском католицизме” (в переводе на русский язык этого путаного определения получается противоречивая формула “римская вселенскость”) мы имеем дело со скрытым арианством и несторианством, конечно, верны, но они отнюдь не исчерпывают вопроса. Для того, чтобы определить центральный пункт искажения православного учения в исповедании римской церкви, возомнившей себя вселенской, мы должны отпрявляться от того последнего момента, когда и греческое и римское исповедание солидарно и совокупно утверждали боговдохновенную истину иконопочитания. Здесь была признана необходимость концентрации божеской и человеческой энергии в образе, восходящем к первообразу, в образе, который подлежит реализации в действительном синергетическом акте. Дальнейшая история не дала нам постановки какого-либо более конкретизированного вопроса об образе и об иконе, тем не менее очевидно, что здесь лежат корни всех остальных расхождений и можно утверждать, что всякий дальнейший спор, возникающий на церковно-догматической почве, должен вестись в связи с обсуждением проблем, связанных с такой концентрацией божественной и человеческой энергии в образе и иконе. В частности, наиболее естественной является такая постановка: каким образом определится сфера концентрации, сфера активности человечества? Вокруг этого вопроса, в случае отсутствия ясной и четкой формулировки его, будут наслаиваться догматические и подобные им построения, если не определяющие, то предопределяющие какие-то основные решения и, во всяком случае, направляющие сознание в ту или иную сторону.

Если только признать этот вопрос центральным (а по на-

шему убеждению, будучи центральным для церковного сознания, он является основным для всех сфер человеческого бытия, определяющим будущность человечества во всех областях существования), мы должны признать, что ответ на него может быть дан только путем выяснения того, что является первообразом, по которому должен строиться всякий частный образ, определяющий сферу активности человечества. Другими словами, речь идет о совершеннейшем первообразе, вокруг которого должна концентрироваться человеческая энергия.

Римская церковь признала таким первообразом Лице Богочеловека Иисуса Христа и в этом отношении поставила перед принявшими ее учение народами достаточно высокий первообраз, стоящий превыше всяческой твари. При помощи этого образа она раскрыла широкие пути для человеческой активности, приведшие запад к теперешнему его положению. Против постановки такого идеала, такого первообраза, конечно, возражать не приходится. Приняв его, запад развязал человеческую активность, осеменил творчески самые разнообразные области человеческой деятельности, организовал стройное управление и воздействие на человеческие массы, открыл путь к развитию искусства и науки и вообще обеспечил реальный и жизненный расцвет так называемого гуманизма. Однако невольно возникает вопрос, чем же вызвано то обстоятельство, что развитие этого гуманизма пошло вне церковного русла и даже не только вне, но и в противоборстве с церковью (если не считать пап-гуманистов)?

Отвечая на этот вопрос, приходится думать, что возросший на почве римского вероучения гуманизм не был той христианской антропологией, которую должна была выносить в себе и раскрыть церковь. Очевидно, церковное учение о человеке и оправдание его деятельности (христианская антроподицея) еще не выяснены и не обнаружены в достаточной мере. Очевидно, что неудача римской церкви лежит не в том, что она выставила первообразом для человеческой деятельности личность Сына Божия, а в том, что она недостаточно прояснила этот образ в сознании принявших ее вероучение народов.

Поставив столь высокий идеал, римская церковь его ограничила. Превознося основной образ Богочеловека, она отодвинула на второй план, исключила из поля своего зрения то, в чем этот образ укоренен и из чего он невыделим, с чем нераздельно и неслиянно пребывает, а именно: из совершеннейшего образа Троического Единения. Выдвигая образ Христа как высший первообраз для возможной чело-

веческой активности римская церковь умалила, с одной стороны, значение творческого вдохновения, поставив Духа Святого под контроль Божественного Слова. С другой стороны, Всесовершеннейшего Отца она умалила и унижила, восприняв как догмат теорию кровавого искупления, изображая божественные отношения по образу правовых юридических установлений там, где по самому существу, по самой природе не только божественных, но даже человечески родственных отношений, невозможно усвоение какой-либо правовой основы ("Будьте как дети"\*\*\*), а тем более какого-либо формального, строящегося по образу выкупа, акта искупления (emptio — купля). Правильно православное определение этого римского учения как "святопродавства". Выдвинув это, римское исповедание оказалось вынужденным в дальнейшем наметить все предпосылки позднейших отступлений и тем самым подготовить все те распады и отпадения, которые мы видим на современном западе, принявшем filioque как основу своего исповедания.

Таких учений в римском исповедании достаточное количество, и поэтому мы остановимся только на тех из них, которые стоят в непосредственной связи с нашей темой. Наряду с разрешением вопроса о существовании первообраза, которым должна определяться человеческая активность, естественно, после утверждения иконопочитания, ставится вопрос о том, каким путем должно производиться устремление человеческой активности к первообразу? какие силы человечества и какие стороны его существа должны соучаствовать в божеском деле? где синергетически являются божественная и человеческая энергии?

В то время, как православное учение стоит на всецелом и полном устремлении к первообразу всех сил человеческих, разума, и воли, и чувства (поскольку последнее выражается в освящении художественного вдохновения), римская церковь оказалась не в состоянии допустить такую полноту. После осуждения аполлинарианства было утверждено значение и роль человеческого разума, а после монофизитства — мощь человеческой воли. Иконоборческий спор не заострил и не дошел в соборном определении до формулировки и до явного и выраженного признания значения художественного чувства и вдохновения, хотя дальнейшее уяснение существа активности могло идти только по этому пути. Поэтому даже там, где римская церковь представляет лице Богочеловека Иисуса Христа как первообраз, как икону и образ, воздвигнутый человечеству, погрешность и ограничение в методе вовлекли ее на путь естественных искажений. Отвергнув возможность вдохновенного

проникновения в первообраз, она тем самым ставит чувство и вдохновение под контроль разума и ограничивает его, вопреки словам Священного Писания: “Дух дышет, где хочет”. При таком построении естественным становится то явное искажение, которое лежит в разделении и которому приписываются все разделения. Мы имеем в виду спорную вставку в Никеоцареградский символ слов *filioque*. Этой вставкой Третье Лицо Пресвятой Троицы умалывается, поставляясь как бы под контроль Второго Лица и поступая в некую “богомужную” опеку Слову Божию. Именно только таким подразумеваемым принижением может сколько-нибудь разумно обосновываться римская формула: “*que*” “и от” (Сына) в противоположность выдвигавшемуся греческими отцами слову “*диа*”, понимаемому, как “одновременно”, точнее, “совместно” с (Сыном).

Такое умаление и принижение Третьего Лица Св. Троицы в дальнейшем связано с принижением человечества в Иисусе Христе, поскольку на него в акте крещения снизошел Святой Дух. Отсюда как необходимый вывод и естественное следствие искажения первообраза возникает признание для человечества невозможности всей полноты сизигического и синергетического акта. Само же по себе человеческое действие в такой системе будет пониматься лишь как координированное с божественным, а не как сопряженное, насквозь пронизанное и освященное этим последним. Такое положение обозначает возможность действий, профанационных по существу, но используемых церковью (вопрос о цели и средствах и учение о грехе, пробабиллизм и др.).

Понятно также, как на почве этих учений, связанных с принижением человечества в Иисусе Христе, возникает учение о предопределении и о спасении души и связанном с этим признанием плоти лишь средством и средой, через которую реализуется человеческая активность. При всем сказанном образ Христа в его неслиянном и нераздельном соединении божеского и человеческого начал в римском учении начинает двоиться. С одной стороны, он как бы возвышается и выделяется в божестве, и как бы заслоняет другие Лица Св. Троицы, но это превознесение, с другой стороны, благодаря умалению Св. Духа принижает человечество в личности Христа как Богочеловека. Такое принижение не может не вносить струю противоречий во все учение о соединении двух природ.

Не будучи отчетливо сформулировано, оно вызывает тенденцию отделить Христа от человечества, но невозможность для католичества вступить на путь уже осужденных

ересей ведет к фиксации внимания на акте происхождения Христа. Понятным и неизбежным выводом отсюда является учение о непорочном зачатии Девы Марии и в признании, таким образом, тела ее, принципиально отличным от нашего<sup>\*</sup>. А смертoboжническая тенденция этого новейшего католического догмата не подлежит сомнению. Она была превосходно вскрыта еще А.С.Хомяковым. Он утверждал, что папский декрет по этому вопросу “заслуживает особого внимания, как акт в своем роде единственный за много веков. Этим декретом возвещается всему христианству и будущим векам, что Присноблаженная Матерь Спасителя была от самого зачатия изъята от всякого греха, даже первородного. Но Св. Дева не испытала ли общей участи человеческого рода, т.е. смерти? Испытала. — А смерть не есть ли наказание за грех (буквально, “образец греха”), как поведал Дух Божий устами апостолов? Видно, что нет! В силу папского декрета, смерть стала независимой от греха, она стала простой случайностью в природе; и все христианство уличено во лжи. Или Св. Дева подверглась смерти, подобно Христу, принявши на себя грех за других? Но если так, то у нас два Спасителя и христианство опять уличалось бы во лжи. Вот как истолковываются Божии тайны в исповедании римском.”<sup>\*\*</sup> Вообще утверждать независимость смерти от греха и, следовательно, непобедимость ее даже в случае победы над грехом было всегда заветной мечтой всех смертoboжников.

Таким образом, *filioque*, восстанавливая в скрытой форме учение о несоединимых природах превознесением Сына в Пресв. Троице, отсекает для человечества верхние ступени теозиса, а учением о непорочном зачатии рушит нижние, связывающие Марию со всякой плотью. Таким образом, та, о которой песнопения говорят, как о лестнице, возводящей человечество и низводящей божество<sup>\*\*\*</sup>, будучи прославлена Римом как царица ангелов, оказалась по существу превращенной в слепое орудие боговоплощения.

Чтобы противоестественное и противологичное сделать естественным, чтобы удержать противоречие и утвердить недостаточное учение, понадобилась доктрина о папском авторитете и безошибочности (непогрешимости)<sup>\*\*\*\*</sup>, и в окончательном итоге сложилась вся система верований и положений, которая носит не соответствующее действительности название римского вселенского учения, где часть (Рим) приравнена и поставлена выше целого (Мир).

Не останавливаясь на всех построениях и искажениях, которые мы имеем в римской церкви, что не может и не должно быть рассматриваемо в настоящей связи, а требует

специального исследования и раскрытия, ниже мы должны еще охарактеризовать те стороны этого учения, которые, будучи доведены до своего логического завершения, приоткрывают скрывающийся в католичестве лик смертобожничества. Со всех точек зрения, а тем более формально, пока не сформулировано и соборно не провозглашено православное учение, римское искажение еще нельзя характеризовать как вселенскую ересь. Его приходится квалифицировать как нагромождение и путаницу воззрений, которые приводят как к основной тенденции к выделению из Троического единства Второй Ипостаси, как центральной и преобладающей. Если говорить в догматических терминах, то основным направлением этого учения является своеобразное "монархианство" Сына Божия. Две тенденции в истории западного церковного сознания были особенно заметны: непроясненная, скрытая и упрямая склонность к монархианству и привычка ориентироваться на человеческое начало. Эти устремления обеспечивали в свое время римской кафедре ореол блюстительницы православия и повели за собой ее возвышение в эпоху ересей. Обе эти тенденции были связаны с умалением Третьего Лица сначала путем введения *filioque*. Характерно, что сама по себе эта формула была выдвинута на западе против остатков арианства в целях поднятия и превознесения Сына Божия до значения Отца как совместно изводящих Дух Святой. В дальнейшем же, в связи с отодвиганием из поля зрения Отца, что достигалось римской теорией искупительной и кровавой жертвы, обе эти тенденции повели к тому, что центральным моментом богочеловеческого дела стали мыслиться страдания и смерть Иисуса Христа. Эти смерть и страдания в сознании западного христианства, воспитанного на римской доктрине, оказались центральным моментом богочеловеческого дела. Было признано, что этим и только этим и с этого срока человечество омывается и, очистившись, усвоится божееству. Таким образом, правосудие и справедливость Отца удовлетворены и Сыну как победившему предоставляется возможность "воссесть на престоле", воссесть едва ли не единолично. Исключительное фиксирование внимания на личности Богочеловека и на конкретном пути, потребовавшемся для нашего спасения, который прошел через страдания и смерть, сосредоточивает все мысли на смерти и страдании. В этом же направлении строится план уже не столько уподобления Христу, что значило бы с этой точки зрения самоумерщвление и самораспятие, сколько подражания (имитации) Ему, в котором смерть и страдания сами по себе, вне связи с непосредственной задачей Христова де-



ла, становятся подлинно священным и богоугодным делом (стигматы) .

Естественно, что в учении западной римской церкви и в позднейших, на ее почве развившихся вероучениях, стоящих на филиоквизме, больше, чем где-либо, выпирает смертобожничество. Достаточно взять учение о разлучении души с телом, учение о спасении как искуплении в его наиболее чистом виде и другие менее четкие и ясные учения. Столь детально разработанное учение о “загробной жизни”, которого по существу нет в православии, ибо здесь упокоение (спасение) души мыслится совершенно неотделимым от утверждения ее в надежде воскресения, соединения с прославленным телом, как это явствует хотя бы из всех наших погребальных и поминальных чинопоследований, и всякая попытка рассматривать это спасение, укоренение нетленного ядра личности в теле Христовом (в Церкви) вне воскресения тел и жизни будущего века, это римское учение о загробной жизни представляет ни что иное, как то же смертобожничество, связанное с разделением того, что должно быть нераздельным. Интересно с этой точки зрения сравнить католическое учение о чистилище и тщательно разработанный в нем план загробных мучений с православным кратким “откровением блаженного Феодорита о мытарствах”, ожидающих душу в течение 40 дней со дня смерти, т.е. в течение приблизительно того периода, которым обычно заканчивается процесс тления и распад телесного состава.

Не менее широким полем для обнаружения смертобожничества в римской церкви является практическое и политическое учение о папстве, как о церковном царстве. Царство это со специальным наместничеством в лице римского епископа, подменяя идеал царства Божия, вместо полной и совершенной задачи теозиса — преобразования мира как космоса — ставит себе, хотя и достаточно высокую, но все же лишь частичную задачу, носящую временный и предварительный характер, — задачу объединения человечества. Поскольку эта задача не трактуется католичеством как подготовительно-пропедевтическая и никаких при этом дальнейших задач для человеческой активности не ставится, постольку и предрешаются смертобожнические выводы из этого учения. Действительно, стоит представить себе, что момент объединения близок или что он уже реально наступает, и миссия, поставленная христианству (единство), достигается, то самый факт достижения ее должен с необходимостью поставить на очередь вопрос о бесплодности и ничтожности дальнейшего существования человечества.

ва, объединенного без поставленного ему дела. Естественным в таком случае является признание наступления конца мира. Переходящий из стадии ожидания в стадию осуществления, конец мира, при наличии в человечестве могучих зарядов активности, вместо осуществления конечного и последнего преобразования (строительство Нового Иерусалима) превращается в процесс подготовки конечной катастрофы (безразлично — пассивным попусшением или активным осуществлением). Признание обязательного возмездия и казни человечества (даже вопреки словам 2-го послания к фессалоникийцам гл. 1 ст. 6) становится обязательным членом подобного вероучения.

Судьба запада и развившееся на его почве отпадение от римского учения (протестантизм и другие), по существу повторяющее уже ранее соборно осужденные ереси и вылившееся в дальнейшем уже в прямое и откровенное отступничество, воспроизводящее разные виды уже отжитых и извергнутых после появления христианства религиозных учений вплоть до восстановления языческих, буддийских, дуалистических иранских вероучений, не требуют ни обсуждения, ни истолкования. То обстоятельство, что на XX-ом веке существования христианства христианские народы оказались брошенными на взаимное истребление, причем это произошло не только при попустительстве со стороны руководящих христианских сил в лице церкви и духовенства, но и при активном благословении этой бойни, показывает, что введенное в плоть и кровь смертобожничество настолько затемнило сознание народов, что в настоящее время уже без всякого противодействия со стороны христианской активности можно приносить миллионы людских жизней в качестве гекатомб тому божееству, которое даже во времена открытого поклонения довольствовалось не столь обильными жертвами. Нельзя не указать, что заряд человеческой энергии, порыв и устремление к активности, которое христианство воспитало у западной части человечества, не могли и не должны были пропасть даром. Всякое зло, поскольку оно отпадающим человечеством уже совершено, в дальнейшем все же провиденциально используется как ведущее к окончательному благу, и через открытие путей преобразования, и через направление к добру могущих возникнуть на почве обнаружения такого уже совершенного зла результатов.

Точно так же уже происшедшее разделение церковей дало возможность западу на своих путях развить те стороны человеческой природы, которые стоят в непосредственной связи с интеллектуально-волевой деятельностью, откуда про-

истекло развитие науки. Идя внехристианским путем, вне направления и координирования со стороны вселенской истины, ставящей человечеству цели и задачи, западная наука все же готовила и воспитывала западную часть человечества в сознании исключительных возможностей, которые заключены в знании, как в орудии воздействия человечества на мир. В настоящее время мы имеем в науке то орудие, которое может быть обращено на дело преобразования мира. Конечно, сказанное нами не означает, что нами одобряется то, как это орудие ныне употребляется.

Предназначенное для спасения и преобразования человечества, оно может употребляться и непрерывно употребляется для его уничтожения. При всем этом должно учитывать, что развитие тех или иных возможностей в сфере науки и возможность извращения ее не зависят от существа западной мысли и несомненно это зло может быть преодолено и направлено к добру. Не вдаваясь в подробности, мы можем утверждать, что западное сознание на почве своего вероучения поставило для человеческой активности две ограниченных пространством и временем задачи:

Первая — объединить человечество и вторая — подготовить орудие для борьбы человека с природой.

## Х

### *Православное учение после соборов*

В историческом ходе роста церкви Восток отпал от православия на монофизитской основе. Тем самым он отказался от осуществления человеческой энергии и подпал под власть реставрированного иудейства-магометанства, которое довело до логического конца все, что скрывается в ересях.

Также и Запад, внося юридические отношения в Божество, придал человечности исключительно большое значение, но не преодолел, а скрыл в себе смертобожничество и отпал в современное язычество и в неверие. Такие потрясения ставят и требуют решительного ответа на вопрос: в чем сохранилась и обнаружилась вселенская истина в православии?

После утверждения истины иконопочитания христианская православная мысль не позволила себе той поспешности, которую проявил Запад, она не торопилась установить и догматически формулировать сущность того первообраза, по которому должна реализоваться человеческая активность, а лишь продолжала искать и находила формулировки, раскрывающие существо метода (пути), которым эта активность обнаруживается. Запад сделал слишком поспеш-

ный шаг вперед, стремясь перепрыгнуть через ряд ступеней в раскрытии истины. Как показано выше, наметив преждевременно такой образ, не пережив его внутренней глубины, не облекшись им до конца, он начал фиктивно осуществлять и воплощать его вовне. Для православия же в эту тысячелетнюю эпоху наиболее характерно было только словесное теоретическое утверждение соответственных истин, еще не связанное с всеобщим действенным осуществлением их. Признавая человеческую активность и определяя пути обнаружения ее, греки не осуществляли ее ни в деле, ни в жизни. Естественно, что связанность действия при словесном утверждении, практическая пассивность при провозглашении истин, требующих активного воплощения в деле, во внешнем своем обнаружении привели к столь известному нам, типичному для Византии, политическому рабству и застою во всех областях жизни.

Обнаружение истины столь большой высоты и напряженности неизбежно вызывало взрывы во внешней пустоте, и, не переходя в преобразовательное дело, оно обнаруживалось в катастрофах, которые претерпевала православная Византия, не решавшаяся стать на путь сознательного осуществления своих утверждений. Воздерживаясь от решения практических задач, к которым влекло и которые ставило перед нею обнаружение истины, в действительности греческое исповедание связывалось со скрытым практическим монофизитством. Смиряться перед превосходящими силами природы, перед стихиями косного востока, которые оно не решалось превозмогать, оно не могло побеждать и преобразовывать мир. Первый вопрос на намеченном пути, догматически оформленный еще во время греческой политической самостоятельности, был поставлен в спорах о фаворском умном свете.

Догмат иконопочитания, утвердивший почитание икон, признал в иконе обнаружение энергии божества, происходящее при помощи вдохновенной человеческой деятельности. В иконе была признана возможность для человека красочной схематической концентрацией выразить первообраз и тем синергетически обнаружить его, сделав явным для зрения всякого человека. Учение о фаворском свете представляло дальнейшее развитие проблем, которые наметились в учении об иконопочитании. Дальнейшая догматическая работа в этой области могла идти только путем соединения с искусством и искусством. В иконопочитании была признана возможность синергетического действия, сочетанного обнаружения энергии божеской и человеческой. За искусством была признана возможность в планах, проектах,

схемах, образах и иконах обнаруживать первообраз и определять в предварительном символическом произведении путь грядущего реального действия. Сообразно с учением иконопочитания вся жизнь должна была пропитаться, проникнуться этими образами, которые, согласно соборному определению, должны были построиться из всякого материала и полагаться повсеместно: на священных одеждах и предметах, на стенах, на путях и т.д. Естественно, что православное учение на почве иконопочитания окончательно установило и консолидировало свой культ, в котором предметы его и все осуществляемые в нем действия представляют не что иное, как типы, образы, проекты и планы ближайшего преобразовательного действия, построения тела и преобразования его. Пространственное преобразование в зрительно-красочном или линейном образе, намечаемое иконой, — вот та схема, к которой приводило иконопочитание, и, естественно, именно в эту эпоху борьбы с иконоборством и произошло окончательное оформление культовых построений, отбор и проверка почитаемых икон, установление художественного иконописного канона и т.д.

Вопрос о фаворском свете в историческом ходе догматической мысли представляет перенос вопроса из внешнего и внеположного человеку мира, от предметов, данных в культе, в сферу внутреннего непосредственно телесного осязаемого преобразования. Если возможно и освящается использование всякого материала для построения иконы, то сам собой возникает вопрос, каково отношение к этому построению нашей телесности? Утверждение, что созерцаемый физическим оком умный свет, обнаруживаемый в подвижнической молитве, есть энергия божества, равносильно утверждению возможности непосредственно в себе и на себе телесно ощущать преображающую силу. Фаворский свет, мыслимый как энергия божества есть осязательно созерцательная концентрация преобразовательного действия, протекающего в теле, сочетанный результат божественной и человеческой энергии, синергетически обнаруживаемых в молитве.

Можно говорить, что признание возможности осуществления молитвенного озарения несотворенным светом есть обеспечение для человека возможности созидать из самого себя икону, т.е. установить в себе самом план и проект окончательного преобразовательного действия. Засвидетельствованная церковью святость подвижников разного рода и есть постанова в качестве такой иконы личности и жизни святых, где человек достиг божеского озарения (человече-

ско-божеское озарение плоти). Можно думать, что зрительно-схематический путь, по которому шла греческая мысль, получил свое полное завершение в этом догмате. Переход от внешнего иконопочитания к телесной живой иконе, к построению, осуществляемому в фаворском свете, к озарению, синергетически совершаемому в человеческом теле в соединении божественной и человеческой энергии, остался без дальнейших широких практических выводов. Ближайшие плоды он принес лишь в замкнутой сфере, в молитвенной практике монашества. Определением УП вселенского собора предполагалось поставлять иконы повсюду: на стенах и путях и т.д., повсеместно, воздвигая образы преобразовательного действия и воплощая, переводя в жизнь первообраз, на них запечатленный, осуществляя тем самым догмат иконопочитания и переводя во внешний мир заключающуюся в нем энергию; наоборот, преобразовательная энергия действия догмата о фаворском свете не была воспринята Византией как нечто подлежащее широчайшему распространению и внедрению в человеческую жизнь. Внеположность и созерцаемость умного света и связанная с ними остановка на зрении и пространственном только обнаружении были той гранью, на которой остановилось развитие греческой мысли.

Всякое знание дается для осуществления, а невыполнение того, что задано, влечет за собой отняtie у лица или народа той награды (венца), которую он отказался завоевать. С этой точки зрения падение Константинополя и последовавшее за ним мусульманское иго нужно рассматривать как ответ на отказ со стороны православной Византии от озарения всего человечества светом, преобразующим мир.\* В связи с этим можно не без основания утверждать, что после падения Константинополя дальнейшее обнаружение православной истины приостановилось, и мы наблюдали почти пятисотлетнее догматическое затишье. Даже самый центр православия, можно думать, за этот период в значительной степени переместился из Греции на север, и в дальнейшем новое обнаружение догматического сознания возможно лишь по мере вызревания новой вселенской истины в лоне славянства.

Это вызревание в настоящее время можно считать заканчивающимся, и мы имеем его результат в форме утверждения, раскрывающегося на почве умной молитвы. Это есть догмат о том, что Имя Божие есть сам Бог. Имяславие есть такой новый шаг на пути обнаружения вселенской истины, который сделан в последнее время. От того или иного отношения к нему зависит дальнейшая судьба подлинного все-

ленского вероучения и судьба всех связанных с ним лиц и обществ.

Само по себе имяславие может быть сведено в окончательном итоге к утверждению, что Имя Божие есть энергия Божества. Однако эта слишком общая формулировка требует дальнейшего раскрытия. Естественно возникает вопрос, чем и как энергия Божества в имени отличается от энергии, обнаруживаемой в иконе и от фаворского света как энергии Божества? Правильным будет утверждение, что имя Божие есть энергия Божества, концентрируемая в звукообразе. Вскрывая связь этого утверждения с предыдущими построениями, должно сказать, что от статических форм сочетания божественной и человеческой энергии, какие открыл уже греческий опыт в созерцании и в умозрении и закрепил в учении об иконе (красочно-схематической концентрации) и в учении о свете (ощутительно-телесная концентрация), в имяславии мы имеем дело с переходом к динамическим обнаружениям сочетаний божественной и человеческой энергии, с переходом из пространства во время, от наблюдательного внеположного видения и созерцательного усмотрения к протекающему и во времени совершающемуся движению звукообраза.

Вопрос о путях концентрации энергии, поставленный в иконопочитании, получает свое завершение в имяславии. В нем, подобно учению о нетварном свете, мы имеем постановку проблемы о несотворенном звуке, который вместе с тем есть и образ, и Свет, и Жизнь — короче, о неслыханном Слове, которое при известных условиях может быть произнесено устами человеческими; здесь заостряются все проблемы, связанные с вопросами синергии, сочетания божеского и человеческого действия, все вопросы значения и смысла человеческой активности. В догмате иконопочитания признано, что вдохновенный художник может в красочно-схематических начертаниях уловить нетварную схему, чертеж, план и проект божественного действия, сделать его явным для всех. В учении о фаворском свете признано, что подвижник в молитве может озариться преображающим тело несотворенным, нетленным светом, телесно его ощущая и созерцая. В имяславии мы имеем утверждение, что человеку доступно в звучании Божественного Имени, образно-словесно звуковом произнесении и поминании Его, непосредственно сочетать человеческую и божескую энергию. Здесь мы имеем дело с все повышающейся активностью человечества, идущего от созерцательного акта, связанного с усмотрением и закреплением вовне (икона) через телесную ощутимость зримого озарения (свет) к действитель-

ному осуществлению энергии божественного Слова, становящегося в нас плотью, в звучащем образе имеемого нами и произнесенного Имени.

Можно думать, что в утверждениях имяславия завершается та задача, которая оказалась поставленной перед православным сознанием после монофизитских и монофелитских споров о двух природах, двух энергиях, действиях и двух волях /хотениях/ в личности Богочеловека. Ныне утверждены не только возможности соединения, сотрудничества и соглашения двух природ, двух волей и двух действий, но указано и намечено, когда, как, в чем и где такое сочетание осуществляется. Начерчен путь такого сочетания от общественно осуществляемого в почитательном поклонении изображенному на иконе первообразу, от намеченного символического плана преобразовательного действия, через происходящее в молитвенном богообщении ощутительно телесное озаренье и намечающееся преобразование тела к непосредственному воздействию на весь космос при помощи произносимого человеком несотворенного слова. Такое полное раскрытие пути, коим осуществляется соединение человеческой и божеской активности, вплотную приводит человечество к задаче осуществления преобразования мира, восстановления в нем образа совершенного единства по образу и подобию неслиянного и нераздельного божественного Троиинства путем борьбы и победы над всяким стихийным началом, распадом и смертью. Было бы непрослительным самообольщением думать, что столь великое открытие, выношенное православием и провозглашенное славянским племенем, уже само по себе достаточно обеспечивает действенное осуществление возложенных на человечество задач. Как уже указывалось выше, все протекавшее догматическое развитие, связанное с ересями, протекло под знаком борьбы со скрытым смертобожничеством, причем еретические все построения содержали в себе уклон к смертобожничеству, в то время как православное учение вело и подготавливало путь к разоблачению, к обнаружению и к отвержению этого направления мысли.

Смертобожнические корни иконоборства, увлекавшие в отрицание воплощения и докетизм, очевидны и показаны нами в своем месте. Не менее очевидны они и у варлаамитов, противников Григория Паламы, утвердившего учение о фаворском свете. Учение варлаамитов, сводящееся к признанию фаворского света тварным (говоря современными терминами "иллюзорно-психическим феноменом"), непосредственно упирается в ту же докетическую постановку вопроса о плоти с признанием невозможности преобразова-



ния ее, утверждением отдельности и несочетанности, невозможности объединить действия божественной и человеческой энергии даже в молитве праведников. Отрицание несотворенности фаворского света есть отрицание возможности реального, телесно ощутимого, преобразования плоти. Что касается имяборства, то и здесь мы имеем дело с той же тенденцией. Утверждая, что Имя Божие есть “как бы Бог в молитве, но не в богословии и не на деле”, они тем самым при последовательном развитии своей точки зрения приводят к тем же исходным пунктам: к признанию иллюзорности плоти Христовой и к неспособности человеческой энергии совершить реальный преобразовательный акт, что в дальнейшем ведет к исконному дуализму, разделению божеского и человеческого начал и, окончательно, к нигилизму и катастрофизму.

При всем сказанном в настоящее время переживаемый грекороссийской православной церковью кризис не может быть признан окончательно пережитым и истина достаточно точно формулированной. Смертбожничество все же не изжито и не доведено до сознания, оно остается скрытым и разлагает оба борющиеся учения. Имяславие в его современных формулировках еще не достаточно, и полное провозглашение истины об Имени Божием возможно только тогда, когда вскроются и будут отвергнуты смертбожнические тенденции, скрытые и для имяборцев, и для имяславцев. То обстоятельство, что в имяславии мы перешли к заключительному этапу вопроса о синергетическом объединении божества и человечества, о сочетании божественной и человеческой активности, с обязательностью и неотвратимостью выставляет на очередь вопрос о смысле и цели, о задаче, предстоящей человечеству, коему предоставлена такая исключительная возможность и для которого возможно пользование такой поразительной силой. Цель и задача, стоящая на очереди, сводится к вопросу, к какому совершению должно направить энергию Имени? А такая постановка вплотную приводит к вопросу о смертбожничестве и налагает на имяславие обязанность раскрыть и обнаружить язву, подтачивающую в течение тысячелетий глубины церковного сознания. Действительно, если рассматривать имяславие в перспективе церковного опыта, то необходимо признать, что оно возникло на почве кризиса келейного умного делания. В аскетическом опыте установленное и практически бесспорное положение (признаваемое и имяборцами), что в молитве “Имя Божие есть сам Бог” оказалось, однако, недостаточным даже для келейного делания и одиноко спасающихся аскетов. Осуществляемое в молитве они сочли

необходимым утверждать также и в богословии путем формулирования соответственного догмата. Имяборцы выставили против имяславцев положение, что “Имя Божие в богословии и на деле не есть Бог”.

Можно утверждать, что обе стороны согласны, что “Имя Божие в молитве — сам Бог”, но спорят по вопросу о богословии, т.е. о догмате, где возражающие утверждают, что в догмате, в богословии “Имя Божие не есть Бог” и, наконец, обе стороны находятся в тайном согласии между собой по пункту, по которому спор не ведется, а именно: а как в деле? в действии? Имя Божие — Бог или нет? Отрицательное решение здесь, видимо, разделяется обеими сторонами. При всем том именно лишь этот пункт и является окончательным заострением спора и только здесь может быть вынесено категорическое, безоговорочное решение: почему и при каком положении, в каком деле Имя Божие есть Бог? и почему в нашем богословии, в нашем деле оно не есть Бог? Этот вопрос является центральным для всего спора. Против имяборческого утверждения необходимо доказательство, которое должно подтверждаться делом. Единственной правильной постановкой является переход к доказательству на деле, ибо только делом можно утвердить догмат Имени Божия, и на имяславии лежит обязанность доказать и осуществить всю полноту истины, заключающейся в учении об Имени Божиим, а не добиваться утверждения только новой словесно-догматической формулировки. Приведенная постановка вопроса с очевидностью показывает, что имяславческий спор знаменует не только кризис монашеского келейного молитвенного делания, но и современного кабинетного, школьного, отвлеченного богословия. Признание имяславия требует осознания соотношения между молитвой, богословием и делами, между сердечным чувством молитвы и словесными утверждениями богословствующего разума и волевой направленностью дела. Всякое одностороннее и частичное разрешение этого вопроса чревато неизбежным срывом. Оставление в стороне вопроса о деле и отказ от разрешения вопроса об образе и задаче действенного преобразовательного акта во всей его полноте допускает даже дальнейшее сокрытие смертобожничества в лоне имяславия. Одностороннее утверждение только догмата о Имени и введение его в богословие без соответственного указания задачи человечества и образа дела на него возложенного может повести имяславие на те пути, которые наметили и указали его греческие и русские полемисты. Имяславие, только как догмат, взятое без преодоления в нем смертобожничества, ведет теоретически к пантеизму, а практически к хлыстов-

ству\* и, может быть, не совсем случайно с этой стороны связь и сношения имяславцев с ставленником Гр. Распутина митрополитом Макарием и с вдохновляемым распутиными журналом “Дым отечества“ и т.п.<sup>1\*\*\*</sup>

Выход имяславцев из опыта уединенного монашеского делания молитвы Иисусовой и отказ их от самозамыкания в келейном умном делании требует постановки вопроса о вселенском деле. Открытое вынесение из полумрака келии на свет мира истины, показывающей путь к сочетанию божественной и человеческой активности, концентрируемой в звуко-образе Имени, стоящего превыше всех имен, может быть осуществлено и утверждено только тогда, когда исти-

---

<sup>1</sup> Говоря так, мы менее всего хотели бы бросить какую-либо моральную тень на афонских исповедников. Слишком естественно, что им, гонимым и затравленным со всех сторон, и к тому же плохо осведомленным в русской церковной и общественной жизни того времени, не до того было, чтобы разбирать, откуда протягивается им навстречу рука помощи. Однако же самый факт протягивания этой руки именно с указанной стороны дает знать, что темные силы, бесновавшиеся вокруг Распутина, рассчитывали или чувствовали инстинктивно, что принятие церковью догматических формулировок имяславия позволит им с большим удобством прикрывать свои оргии маской подвижнического “старческого” благочестия (с оттенком юродства). И такой расчет или такое чутье, утверждаем мы, не лишены были основания, поскольку хлыстовство вообще есть один из ликов восточного смертобожничества, а последнее имяславием еще не вскрыто до конца и не вытравлено без остатка. Слишком понятны поэтому и психологические основания раздавшегося протеста против “нового догмата”, хотя это нимало не оправдывает и не делает убедительными логических, философских и богословских построений имяборцев. Очень показательны также отношение к возникшим догматическим спорам некоторых почитаемых старцев русских обитателей, людей подлинного и высокого молитвенного опыта. Нимало не отрицая истинности провозглашенного догмата, они, однако, сторонились от участия в борьбе за его церковное утверждение и даже порицали деятельность афонцев в этом направлении, мотивируя это тем, что такого рода истину оглашать опасно: ее нужно скрывать от непосвященных. Спрашивается, однако, до каких же пор скрывать? не должно ли, рано или поздно, все тайное стать явным? И раз уже тайна разглашена, что же с ней делать? Нельзя же теперь пытаться закрыть истину провозглашением /и значит церковным, хотя бы молчаливым, подтверждением/ лжи и отрицания истины.

На все это мы отвечаем: истина в божестве Имени Божия перестает быть опасною и соблазнительною и может быть церковно утверждена в тот момент, когда одновременно будут осуждены и анафематствованы все смертобожнические тенденции и оттенки и уклоны, доселе широко распространенные в сознании церковного общества и неизменно ведущие на почве православной мистики в непроходимое болото хлыстовства.

Впоследствии мы подробнее остановимся на ряде возникающих здесь вопросов при разборе связи между догматическим движением вообще и развитием церковного мистико-аскетического опыта во второй части этой работы.\*\*\*

не о Имени Божием будет поставлена достойная цель — Богочеловеческое дело.

Этим последним моментом нашей церковной истории должно заканчиваться рассмотрение того, как укрывается смертобожничество, поскольку оно может быть обнажено в церковных и догматических спорах. В этом отношении поучительно, что имяборцы и имяславцы, одинаково стремящиеся выразить истину и в равной мере таящие в своем сознании смертобожничество, естественно, идут по пути затуманивания и отвлечения внимания от действительных моментов в постановке проблемы. Вопрос о действии и для тех, и для других будет пробным камнем, и поучительно то, что никто иной, а именно имяславцы лучше, чем кто-либо, понимают эту опасность, стремясь укрыться от вопроса о том, в чем конкретное отличие энергии божества в Имени от других обнаружений той же энергии (в иконе и в Свете).

Не менее характерна в этом отношении и попытка сделать ограничения в вопросе об имяначертании и имязвучании, ослабив действенно-звуковое обнаружение имени. В этом как будто намечается склонность подменить призыв, данный нам в Имени, глухим, неслышим или чуть слышимым звуком, сказанным сокровенно-келейно, “про себя”, благодаря чему рассекается на свои составные части концентрирующей божественную и человеческую энергию звукообраз. Не менее отчетливо замечается в писаниях имяславцев стремление отстоять действительность имени вне реального действительного акта. Все это — результат смертобожничества, скрытого в сознании имяславящих, ибо только тогда можно будет истину Имени Божия утвердить без опасности срыва в хлыстовство, когда будет указано на то дело, в котором Имя Божие всегда сам Бог, как “всяческая во всех”,<sup>4</sup> и как “живущий, действующий в нас”.

Наряду со сказанным нельзя не отметить, что имяславие для нас представляется последним и завершающим моментом самой возможности отвлеченного догматического построения, выступающего в качестве словесной, теоретической и только теоретической формулировки. В нем мы имеем дело с последним догматом, еще как-то допустимым, как таковой, который может мыслиться отъединенным и отделенным от заповеди. После предстоящего соборного провозглашения догмата о божестве Имени Божия уже невозможно будет сокрытие смертобожничества ни в одном вероучении, принявшем догмат Имени. В нем заключается завершение борьбы словом, в его двуострых формулировках, завершение борьбы, исключающей всякую возможность путаницей разнообразных построений скрыть истину, а самое

утверждение этого догмата требует немедленного подкрепления и исполнения делом того, что выражено словом. В обоих рассмотренных догматах, выдвинутых православием после отделения от него римской церкви, мы имеем исчерпывающий ответ на поставленный выше вопрос об образе действия двух энергий: божественной и человеческой. Римское исповедание решает этот вопрос в терминах подражания (имитации), отсюда — учение о спасительной силе мук Христовых, о страдании и смерти как разлучении души с телом, о стигматах как высшей ступени аскетического религиозного опыта и т.д. В лучшем случае здесь можно говорить о координации энергий, о подобии, осуществляющемся на некотором пространственно-временном расстоянии (*spatium*\*), и о согласовании и упорядоченности человеческого действия, протекающего наряду с божественным, но как бы в почтительном отдалении от последнего. Православное учение в этой области говорит о гораздо более совершенном и глубоком объединении, имеющем место в синергетическом акте. Здесь можно говорить даже не столько о содействии и сотрудничестве (вспоминая слова Максима Исповедника), сколько приходится мыслить соотношение действий, как некое осязательно телесное соприкосновение, взаимоприкосновение и преобразовательное (преображающее) облечение. Этим отвергаются житейски плоские методы подражания (имитации и обезьянничанья), и человечество становится на путь усвоения тех методов, которые обнаружили, были и есть во Христе, по отношению к тому или другому явлению или событию. Для римского учения утверждение “елицы во Христа крестихомся, в смерть его крестихомся” связывается с ударением на слове “смерть”, что влечет за собой весь круг идей, связанных с признанием того, что смерть, как таковая, есть нечто единственное, чем можно наиболее прославить Бога (“давая понять ему, какую смертью прославит Бога”. Ев. от Иоанна, глава 21, ст. 19).

Наоборот, для православного учения облечение в смерть Христову есть облечение тем духом и отношением к смерти, которым была наполнена вся жизнь Христа и в те моменты, когда он воскрешал мертвых и заповедал это нам\*\*, и когда молился о чаше, и когда тридневно в страдании воссоздал разоряемое нами Свое Тело. Подражание акту или внешняя имитация (осуществление фактической ситуации), с одной стороны, и облечение духом и силой, утверждение словом и осуществление делом, с другой, — таково противопоставление римского и православного учения в этом пункте. Осязательно телесное озарение (нетленным,

нетварным ипостасным светом) как результат синергетического молитвенного акта, не может даже мыслиться со стороны православного чем-то подобным только механической координации обеих энергий и еще менее позволено говорить о какой-либо пассивности в подобном соединении со стороны человеческой энергии и т.п. Допущение со стороны православия, хоть в малой мере, такой пассивности неизбежно вызвало бы здесь уклонение в хлыстовство, одержимость (“дух накатил”).

Как раз в последние годы в церковно-интеллигентских и богословских кругах у нас заметно крепнет тяготение к сближению с католичеством, причем именно в дисциплинарном характере римского мистического культа надеются найти некое спасенье, противоядие и ограждение от той безудержно-дерзновенной свободы, которая раскрывается в опыте церковной мистики востока, что при неизжитой пассивности человеческой стороны ведет здесь слишком часто к хлыстовским срывам, к подмене божественного наития стихийно-природным одушевлением и, в конце концов, к сатанинским извращениям. Можно, однако, быть уверенным, что предлагаемое лекарство не вылечит болезни, а только придаст ей более острый и опасный характер. Католичество, будь оно даже привито нашему сознанию и чувству, здесь обернется и оборачивается совершенно другой стороной: “пафоса расстояния” между божеством и человеком. Практику “сухой молитвы”, столь рекомендуемой западом, которой так соответствует у них сухое, без вина, причастие, мы все равно никогда не усвоим, зато материальная, грубо иллюзионистически-чувственная окраска католической мистики, эта редкая и краткая награда, покупаемая западом столь мучительной ценой, у нас, влившись в повседневность, способна лишь повлечь невероятнейшие садические и оргиастические эпидемии, пред которыми побледнеют самые ужасные, мрачные страницы средневековья. Лечить хлыстовский уклон в православии римской церковной организованностью в каком бы то ни было виде, сейчас, в данных условиях, все равно, что заливать пожар бензином<sup>1</sup>. Только сопряжение, соприкосновение и взаимопроникновение двух энергий, причем человеческая доведена до высшей степени активности, — вот тот образ, которым может быть изъяснено их совместное обнаружение для православного сознания.

---

<sup>1</sup> Как это показывает опыт московской организации католиков восточного обряда.

Еще глубже и значительнее, в порядке ступеней раскрытия, обстоит дело с Именем Божиим. Поминание и произнесение Имени, нетварно-ипостасного звукообраза, данного нам в божественном Слове, предполагает такое укоренение человека, всех сил, свойств и обнаружений его в Теле Христове, такую включенность в дело Христово в качестве органа божественного преобразования мира, что здесь не только невозможны, но и немислимы координационные уподобительные аналогии и совершенно непозволительна мысль о какой-либо имитации. Можно было бы говорить о совершенном сизигическом акте и о самых глубинных путях соединения, выражающихся для человека в действительной самоотдаче всего себя для осуществления дела Господнего, а для Бога в освящении этого дела Своим вечным, всепроницающим веянием, дыханием и ипостасным присутствием: Царь небесный вселяется в человека ("Прииди и вселися в ны"), человек становится устроенной постоянной обителью Триипостасного Божества ("Приидем и обитель у него сотворим").\*\*

В таком действенном имяпомянии, через которое происходит совершаемое человеком по воле Божией полное благодатствование всего мира, нет и не должно быть места никакой пассивности, никакому замутнению, растрению, распаду и смерти. Смертобожничеству в нем нет места и непосредственный вопрос, который становится вслед за имяславием, есть вопрос о имядействии, о переходе в дело.

После провозглашения догмата о Имени на очередь становится осуществление общего дела объединенного человечества. От выполнения его зависит спасение мира и человечества; естественно поэтому, что борьба со смертобожничеством, производящаяся словом, может и должна закончиться только путем раскрытия всех его маскировок в догматических спорах и в еретических формулировках вселенской истины. Однако это только наиболее глубоко и жизненно затрагиваемые смертобожничеством сферы человеческого мышления. Будучи вынесено из этой основной религиозной среды на стихийно колеблющуюся на краю жизни, на кромке ее бурлящую периферию, осужденное и введенное в определенные границы соборным определением, скрывающееся в ересь и постоянно переходящее в отступничество, смертобожничество обнаруживается в других сферах человеческого мышления. Можно утверждать, что детальный анализ философских, натурфилософских, общественно-политических, экономических и литературных течений и разившихся на их почве учений весьма легко откроет и установит их связь с формулировками, уже решительно осуж-

денными вселенским церковным сознанием. Такого рода рецидивы еретического сознания весьма обильны на почве отступничества. Неправильно думать, что при отступничестве прекращается догматическое творчество жизненной и жизнетворной истины. Не обладая достаточной силой обнаружения на религиозно-догматической почве, оно переходит в другие области мысли, и там мы наблюдаем захватывающую борьбу тех же жизнетворческих сил со смертобожническими тенденциями, облеченную в терминологию соответственных отраслей мышления и ведущуюся в облачении, внешне не напоминающем о скрытой и глубинной подпочве, в которой лежит весь пафос соответствующих построений. Сделанное выше представляет попытку анализа главного стержня, где соответственные формулировки могут легко быть обнаружены, вплоть до полного раскрытия заключающегося в них жизненного содержания.

## XI

### *Заключение*

Борьба со смертобожничеством проводилась и должна проводиться не только на почве выяснения заблуждений и раскрытия словесного смысла и значения тех или иных формулировок, ведущих к нему, и не исключительно путем выяснения способов маскировки его. Центральным и наиболее значительным методом борьбы в этой области является переход от слова к делу и в окончательном итоге — к реальному действительному преодолению смерти и всяческого распада и тления. Здесь, однако, следует различать два момента: предварительный и подготовительный период и период непосредственного осуществления этой борьбы.

Подготовительный период должен сводиться, с одной стороны, к производству индивидуальных опытов и подготовке орудий и оружия, методов и путей борьбы, с другой, — к проработке планов и путей преобразовательного действия и в воспитании человечества в сознании возможности и осуществимости указанных конечных задач. Конечно, эти задачи могут быть поставлены двояко, когда мы имеем дело с законченным выяснением цели, с отчетливой и ясной постановкой задач, то все эти работы, естественно, будут проводиться в форме соответственной деловой постановки. Однако, как это имело место до сего времени, если такая постановка невозможна вследствие скрытого смертобожничества и подавляющего воздействия его не только на массу человечества, но даже и на выдающихся личностей, то обе эти работы протекают и должны протекать в форме, скры-



вающей свои окончательные цели, лишь наводящей сознание на соответственные пути. Такой формой является обычно художественно-символическая постановка соответственных заданий и решений, с одной стороны, отчетливо и ясно говорящая о задачах и целях самих по себе, с другой, — заключающая их в художественно-символические формы культового и индивидуального опыта. Так, наряду с борьбой словом становится вопрос о борьбе с смертобожничеством при помощи дела. Эта последняя, в свою очередь, требует разработки и рассмотрения ряда специальных вопросов, которые в настоящей связи уместно только поставить, поскольку каждый из них требует специального исследования. Сюда, в первую очередь, должно отнести раскрытие связей православной догматики и церковно-монашеского опыта. В этой области мы имеем дело с задачей раскрытия тех форм борьбы со смертобожничеством, которые раскрывались в индивидуальном молитвенном делании и в культовом литургическом деле. Не менее существенным будет формулировка и установление должных отношений между современной формой организации человечества, государством и церковью и, в частности, в основном пункте, характеризующем государство в применении физической силы и вообще в отношении механического властвования, принуждения, вплоть до телесного воздействия и убийства. Вопрос об условиях, при которых подобные меры воздействия в какой-то форме и как-то допустимы, подводят нас к постановке вопроса о значении в христианстве борьбы и боевой организации бойцов, о христолюбивом воинстве в борьбе с природой и со всякой стихией, а все это завершается выяснением отношения церкви к науке, что связано с проблемой подлинно-христианской науки. Все это не только для своего разрешения, но даже только для правильной постановки требует выяснения того, что мы назвали смертобожничеством, обнаружения его и решительного отвержения.

Мы должны признать, что все намеченные выше вопросы не могут оставаться неразъясненными; но разъяснение же и утверждение — это дело соборного решения всей Христовой церкви; оно будет выполнено и утверждено сначала на поместных, а затем на вселенских соборах; более того, по нашему крайнему разумению, вне постановки выше намеченных задач, вне обнаружения и отвержения смертобожничества, немыслима и невозможна здоровая жизнь церкви. Всякий собор, кем бы и как бы он ни был созван, должен заниматься этими вопросами и во всей их полноте. Всякая другая попытка, сводящаяся к исканию путей, ведущих к

ликвидации разделений в среде христианского человечества иными способами, вне постановки догматических вопросов и вне указания общего дела всего христианства, — собор не ставящий вопросов единомыслия (догматических) одновременно с вопросами единодушия (деловыми), всякий собор, стремящийся обойти корень разделения и зла и найти какие-то иные пути — придет к созданию весьма тяжелого положения, при котором церкви как самостоятельному телу нечего будет делать, кроме самоотдачи в рабство звериной государственности.

Такому собору, в конце концов, нечего будет сказать; всякая попытка ускользнуть, уклониться от главного и заняться частными делами, вопросами устройства и т.д. сведется ни к чему иному, как к стремлению отвлечь внимание и отбойриться от ответственности постановки стоящей перед христианским объединенным человечеством задачи; и такое стремление к путанице будет налицо лишь в лучшем случае; в худшем, это будет зачинательство или санкция ереси или утверждение и закрепление отступления. Только намеченная нами постановка вопроса позволит собору очистить православное учение от смертобожнической язвы и надлежащим образом формулировать православное учение и определить задачи, из него вытекающие.

Такой собор должен будет призвать современное человечество к покаянию, понимаемому как перемена ума (покаяние-метанойя), к перерождению, сводящемуся к мысленному созданию нового жизненного плана и к направлению на этот путь всех сил и средств человечества. Должен быть осужден и отвержен современный путь смерти и тлена и непрерываемо утвержден и вдохновенно обоснован путь жизни, преображения, воскресения и воскресения.

Наряду с таким раскрытием и формулировкой дела Христова и дела общего для всего человечества, объединенного в храмовой и внехрамовой литургии, собор должен четко отличить и осудить те положения, которые подлежат извержению и исключению из православного учения, после чего принимающие эти и подобные им положения уже не будут иметь возможности считать себя православными. Таким образом будут закрыты пути к отпадению в смертобожническую ересь и всенародно, всецерковно осуждены и анафематствованы всякие попытки ввести смертобожничество в православное учение, под каким-либо покровом.

Это отвержение может быть заключено, примерно, в следующие анафематизмы против смертобожничества:

I. Кто считает, что человек должен оставаться безучастным в деле Божьем, в деле преображения и спасения всего

мира и вся твари, в деле устройства всего космоса во всей его полноте, сообразно с христианским устройением общества, душевной и телесной организации человека и живой, человеческой и (так называемой) мертвой природы путем победы над “последним врагом” — смертью или даже, если кто и признает такое участие, но полагает, что оно должно совершаться не всей полнотой дарованных человеку сил, а лишь частью его сил и способностей, всякий, таким образом, ограничивающий участие человека в деле Божиим по предмету, вопреки словам апостола, говорящего, что “вся тварь с надеждой ожидает откровения славы Сынов Божиих” (Рим. 8 гл. 19 ст.) и что сама тварь “освобождена будет от рабства тления в свободу славы чад Божиих” (там же ст. 21) или даже только полагающий, что это самое участие может совершаться лишь некоторыми силами человека, только силами ума, или только чувства, или только воли, или силами душевными, или духовными, а не всеми, в том числе и телесными, т.е. ограничивающий это участие по орудиям или способам действия, вопреки словам Св. Писания: “Люби Господа Бога твоего всей душою твоею, всеми силами твоими” (Второзак. гл.6, ст. 5), а также “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, всей крепостью твоею и всем разумением твоим” (Лука, гл. 10, ст. 27) — всякий, ограничивающий участие человека в деле Божиим — *анафема да будет!*

II. Кто утверждает для каждого из живущих неизбежность и неустрашимость смерти как разлучения души с телом и считает невозможным и недопустимым и не должным противление ей, полагая, что она является обязательным и единственным путем, переводящим нас в другую жизнь, вопреки словам Св. Писания: “Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте и ваш дух, душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествии Господа Нашего Иисуса Христа” (I Фесалон. гл. 5, ст. 23) или “Глаголю вам всем тайну — не все умрем”<sup>\*</sup>, — всякий, преклоняющийся перед смертью, самой по себе, и смиряющийся перед нею и не видящий в ней никакого срама — *анафема да будет!*

III. Кто утверждает невозможность, недолжность и ненужность для каждого из верующих в Иисуса Христа и членов тела Его, из сынов и дочерей человеческих невозможность и ненужность перестроения своего тела по образу и подобию воскресшего нетленного тела Христова, вопреки обетованию Св. Писания: “Дела, которые я творю, вы сотворите и больше сих сотворите”<sup>\*\*</sup>, всякий, отрицающийся и отвращающийся от труда и борьбы в деле преобразования

своей плоти — *анафема да будет!*

IV. Всякий полагающий, что смерть человеческая сама по себе оправдывается и, ссылаясь на факт смерти апостолов, мучеников, исповедников, преподобных и святых Божиих, полагающий, что жизнь освящается не мерою противления смерти, распаду и тлению, оказываемой со стороны человеческого разума, чувства и воли, как это явствует из молитвы о Чаше: “Да мимо меня идет чаша сия” ... и пояснения апостола: “Он во дни плоти своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти” (Евр. Y, 7) или из слов Господних, обращенных к апостолу Петру: “Другой препояшет тебя и поведет куда не хочешь. Сказал же это, давая разуметь, какую смертью прославит Бога” (Иоан. 21 гл., ст. 18,19); всякий, оправдывающий смерть, попускающий ее и не противящийся ей при наличии в своем сознании, воле и чувстве достаточных в данный момент сил и средств борьбы с нею — *анафема да будет!*

V. Всякий говорящий, что человек в реальной борьбе со смертью уже не должен ничего делать, ибо вся победа над смертью полностью совершена отдельно взятым фактом воскресения Христова, вопреки словам Св. Писания о том, что “мы спасены в надежде” (Рим., гл. 8, ст. 24) и лишь в будущем: “Последний же враг истребится — смерть” (I Кор., гл. 15, ст. 26), всякий, в бездеятельности своей ссылающийся на совершенный Христом величайший и основополагающий подвиг как на реализованное уже и законченное мировое спасение, а сам лишь пассивно ожидающий и не стремящийся к действенной борьбе, не домогающийся последней победы над последним врагом — *анафема да будет!*

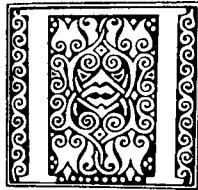




А.К.Горский

**НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ  
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**БОГОСЛОВИЕ ОБЩЕГО ДЕЛА**



од углом религиозного сознания подходили к Федорову и Достоевский с Соловьевым и многие другие. Что для самого Николая Федоровича, основные линии, предпосылки его мировоззрения определялись христианской догматикой — это бросается в глаза едва ли не на каждой странице “Философии Общего Дела”. Пафос определенных религиозных утверждений является здесь ядром всей системы. И все же как раз эта сторона мысли Федорова встречает наиболее затрудненное понимание как в среде людей, претендующих на привычку и вкус к религиозному мышлению, так равно и в кругах, от всякой религии отчужденных. Тех и других смущает, даже ошеломляет крайне простая постановка основного вопроса о сотрудничестве, неразделимом сочетании божественной и человеческой энергии в деле космического преобразования и всеобщего воскрешения. Между тем, эту постановку никак не приходится считать личным изобретением мыслителя: она всецело продиктована еще вековым опытом церковного строительства и явно сквозящим в нем вселенским, литургическим замыслом (проектом). Невозможно сомневаться, что только из основательного погружения в глубины этого опыта, из непосредственного долготелного вживания во все детали замысла могли возникнуть и развиться построительные планы философа. Вырастая из этих корней, мысль его никогда, ни в малейшей мере, не хотела и не пробовала от них отрываться. У нас нет никаких данных для суждения о том, был ли в жизни Николая Федоровича период религиозного кризиса, временного блуждания, ухода из “дому отчего”. Нужно думать, что если и было нечто подобное, то разве в период самой ранней юности и притом в очень ослабленной форме. Всего же вероятней, он, как и некоторые из славянофилов, в силу благоприятной в этом смысле обстановки детских и отроческих

лет, никогда ни на один миг не отходил от питающей стихии церковной народной веры<sup>1</sup>. Его пламенная преданность православию, которое он до конца дней исповедывал, признавая в нем чистейшее и высшее выражение религии, засвидетельствована всеми его знавшими. “Н.Ф. часто посещал церковь. Исповедовался, причащался. Его видели в Успенском соборе в состоянии молитвенного экстаза. А. Астапов часто встречал его в храме Христа Спасителя” (А.С. Панкратов “Философ-праведник”. Новое Слово 1912 г.). В.А. Кожевников в упомянутом уже письме<sup>2</sup> следующим образом передает содержание предсмертных бесед мыслителя, связанное с содержанием двух его последних статей: “Одна предназначалась для “Нового пути”. Там обещали напечатать, но с урезками, с выборками “подходящего” и будто бы “сходного” с учением некоторых других сотрудников. Против урезывания или уродования статьи он (Н.Ф.) гневно восставал, видя в “подборе подходящего под известную тенденцию проявление нетерпимости у защитников терпимости”. Возможности же сходства и совпадений не признавал: его путь, говорил он, *старый*, раскрывающийся в исконном народном, естественном и церковно-православном понимании. “Нового пути” к истине и к цели жизни быть не может.\*\*\*

“Но важнее, дороже была ему, бесконечно даже дороже, другая тема — о Серафиме Саровском. О нем писал он свои последние строки, о нем диктовал статью, которую озаглавил: “Народный Святой”. Тут были великие, проникновенные мысли; все связанное с этим “крестьянским”, истинно-русским, народным святым, особым чителем воскресения, встречавшим каждого словами: “Христос Воскресе”, — все связанное с ним было бесконечно дорого и священо и глубоко учительно\*\*\*\*.

На мотив этой-то статьи говорил или силился говорить под конец он, противопоставляя серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным “новым” измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного“. Основная линия “Нового Пути” оп-

---

<sup>1</sup> Косвенное подтверждение этого можно усмотреть в начальных словах письма к архимандриту (ныне митрополиту) Антонию Храповицкому: “от юных лет сосредоточив всю надежду, все упование свое на словах Спасителя: “Да будут все едино”, в них только находя утешение при существующей розни, почитая Св. Троицу в этом именно смысле, научившись не отделять догмата от заповеди”... и т.д. (1, 33).

<sup>2</sup> Ср. выпуск I<sup>\*\*\*</sup> настоящей работы “Николай Федорович Федоров. Биография, стр. 19”.

ределялась, как известно, главным образом, Д.С. Мережковским и группой его единомышленников, противопоставлявших свое “новое религиозное сознание историческому христианству”<sup>1</sup>.

Уже в самой надобности такого противопоставления скажется дуалистический (антиномический) — попросту, беспомощно-запутанно *противоречивый* характер мышления, который, однако, в высшей степени свойственен умам, воспитанным на западных образцах. Ведь все методы европейской мысли выросли из католического религиозного опыта, где разум безнадежно ущемлен и разодран основным противоречием — противоположением Бога и человека (Отца и Сына, поделивших между собою обладание безличной, “материализующейся” космической силой). Filioque, превратившее католическую Троицу в неразрешимую двоицу, предприняло *диалектический* ход западного мышления, где антитезис стремится уничтожить тезис, а синтез является в сущности “жалким компромиссом”, “честным маклером” в этой непрерывной взаимоистребительной борьбе. По мысли Федорова, “весь этот диалектический процесс есть отражение борьбы смертных, вечно вытесняющих друг друга с поверхности “матери-земли” поколений — отцов, сынов и внуков, не пришедших и никак не желающих прийти в разум истины. “Логика” Гегеля надо считать изображением жизни отживающей, созданным представителем сословия мыслящего, но не действующего” (II, 86). Но с такой именно логикой, с такой диалектикой наш мыслящий класс, наша интеллигенция всегда приступала к определению сущности и задач православия; в результате последнее либо презрительно отвергалось, очищая дорогу тому или другому виду “нового” религиозного (или безрелигиозного) сознания, либо снисходительно, поощрительно конструировалось на основе некоей равнодействующей, некоторого бесцветного компромисса, балансирования между католичеством и протестанством.

Последним путем предпочитало, обычно, идти официальное богословие, нашедшее себе выражение в школьных катехизисах и догматиках. К настоящей, живой, реальной, народной, вселенской, церковной вере все это имело отно-

---

<sup>1</sup> П.П. Перцов, официально числившийся редактором журнала, как оказывается теперь, ничего не знал о статье Н.Ф. и отношении к ней редакции. К сожалению, обе посмертные статьи Федорова, существование которых удостоверяет приведенное письмо В.А. Кожевникова, до сих пор не разысканы. В материалах, подготовленных Н.П. Петерсоном для 3-го тома “Философии Общего Дела” их не оказалось. Архив Кожевникова еще не разобран: возможно, что они хранятся в его бумагах.

шение довольно отдаленное. “Школьный катехизис, — писал Федоров, — очевидно не наш, не православный. Катехизис, или малое богословие, также, как и пространное, носит характер протестанский. Небольшие поправки и вставки (о предании, например) не изменяют сущности дела. Для православного нет никакой нужды доказывать каждое положение текстом священного писания: в православном богословии нет также нужды и в рациональных доказательствах, которые ровно ничего доказать не могут. Иное дело вселенское предание, или, лучше, обычай поминовения... Но и предание, как доказательство от прошлого, может быть оспариваемо, подлежать спорам: одно только дело, и притом всеобщее, т.е. воскресение, как доказательство от будущего, заставляет умолкнуть споры: оно доказательно, ибо обращает к действию (1, 589).

Православного богословия еще нет вовсе, как цельной законченной системы: вот грустная истина, в которой не однажды откровенно сознавались лучшие представители нашей богословской науки. Выразителен отзыв известного ректора Моск. Дух. Академии прот. А.В. Горского по поводу выхода в свет “Догматического богословия” архиепископа Филарета Черниговского: “Что сказать? Была у нас догматика католическая (преосв. Макария Булгакова)\*, теперь явилась протестанская, а православной все-таки нет”<sup>1</sup>.

В воспоминаниях Н.П. Гиляров-Платонов (“Из прожитого”)\*\*, излагая историю с магистерской диссертацией студента Руднева, в которой после одобрения во всех инстанциях — присуждения премии и напечатания — были обнаружены совершенно несовместимые с православием понятия об источниках вероучения\*\*\*, замечает: “протестантское понятие о преданиях было тогда общим в школе. Катехизис самого Филарета не имел главы о преданиях: она внесена уже после рудневской истории. Богословие Терновского\*\*\*\* тоже не говорило о преданиях: рукописный учебник, по которому я учил богословие уже в сороковых годах, опять умалчивал об этом пункте. И не по одному учению о предании было так: учение “об оправдании” тоже излагалось по лютеранским книгам... Замечательнее всего, что к нововведению в существенном, по-видимому, догмате профессиональные богословы остались вполне равнодушны. Они стали писать и учить по-новому, как бы век так писали и учили. Странное безверие в духовных лицах! может подумать читатель. Но странное на первый взгляд безучастие свидетельствовало не о безверии, а о том, что форму-

---

<sup>1</sup> Христианское чтение, 1914 г. Ноябрь. Статья А. Катанского.



лы западного богословия лишены живого значения для восточной церкви. Там они принадлежат к существу исповеданий и вопрос о них горяч, а на востоке вопрос о них даже и не вызывался“\*.

Так было в первой половине прошлого века. Но и в наши дни описанное положение мало в чем изменилось. Неразбериха в вопросах, что именно следует считать подлинным православием — и как отграничить его от западных инославных примесей — остается все время роковым камнем преткновения для профессиональных богословов. Немногим помогли здесь и богословы-любители, богословы-философы и т.п. Хомяков заподозривался и заподозривается в протестантизме, Влад. Соловьев, ища соединения церквей, уклонялся на пути католицизма. Показателен недавний имяславческий спор, застывший в конфузно неопределенном выжидании. А ведь тут вопрос был уже довольно “горяч” и для Востока. В самое последнее время обнаружилось глубокое разногласие между авторитетными представителями церкви в понимании центрального “догмата искупления“. Ясно, что о систематически сформулированных основах богословия специфически-православного пока говорить не приходится. Но тогда может быть и самое православие есть просто недоразумение? Самое существование его, как реальной исторической силы, не остается ли под вопросом? Однако, едва ли есть возможность даже при равнодушном или враждебном отношении к православной церкви отрицать существование ее, как факта истории, факта, в настоящую минуту в России (с лишением государственной поддержки) более чем когда-либо для всех явно ощутительного. Очевидно, загадка крепости, устойчивости этого существования не в тех или иных формулировках мысли, “не в препретельных чедовеческой мудрости словесах, но в явлениях духа и силы“\*\*.

И едва ли не самым значительным из подобных явлений в прошлом столетии была как раз личность того “народного святого“, который так занял предсмертные думы Н.Ф. Федорова. На этом примере, на истории отношения к этому явлению разного рода писателей и теоретиков, с особенной яркостью сказалась вся оторванность от почвы нашего мыслящего (на западный лад мыслящего) сословия, вся роковая неспособность его сколько-нибудь проникнуть в смысл и сущность народной религии. До прославления св. Серафима\*\*\* его (т.е. в течение всего XIX-го века) умудрялись просто не замечать. В последние же годы, когда уже неловко было молчать, ряд представителей религиозной мысли пытался на эту тему высказываться.

С точки зрения “нового сознания” Мережковского, Серафим оказался всего лишь запоздавшим остатком отживающего типа христианского аскета. Он не постиг до конца “тайны пола” и совершенно не удовлетворял требованиям “христианской общественности”.

Другой автор, одобряя русского подвижника, высказал легкое сожаление, что он был не знаком с “путем более внутренней работы над душой”, раскрытым в восьми медитациях д-ра Штейнера<sup>1</sup>.

Третий, пытаясь душой вчувствоваться в атмосферу “обители преподобного”, заранее спешит отказаться от всякой мысли, всякого плана, осуществляемого в истории, построенного в перспективе пространства и времени, раз навсегда порешив, что атмосфера этой обители, струясь из “иного мира”, совершенно ничего не дает, да и давать не должна “на потребу треволнений мира сего, для интеллигентского потребления, для питания сложности душевного опыта, для слияния религии и общественности, религии и культуры, ничего, совсем ничего”<sup>2</sup>.

Между тем, сколько-нибудь внимательный взгляд на историю Саровской пустыни, время основания и роста которой точно совпадает с началом эпохи пресловутого “паралича русской церкви”, мог бы обнаружить многое, о чем еще не подозревало “интеллигентское потребление” и “треволение”. Если в недрах русского православия таится — как утверждал Достоевский — некий сокровенный план объединения и спасения всего человечества, то нельзя не видеть, что этот план во всяком случае утрачен старообрядчеством, сделавшим все выводы из теории спасемого меньшинства на фоне всеобщей катастрофической гибели. Самоожоженчество и самозакапывание — естественный результат той пассивной апокалиптики, которой были охвачены, начиная с XVIII века, столь многочисленные слои русского народа.

Тут достойно внимания, что именно на полемике с керженскими раскольниками, как на дрожжах всходил Саров. Любвеобильно кроткие и неотразимо сильные приемы этой полемики резко контрастировали с тем, что проделывала в это время с “упорствующими” государственная власть вкупе с официальными “вождями” церкви. Кстати сказать, о поведении этих вождей, напр., о житии Феофана Прокоповича саровские отшельники имели точные сведения и име-

---

<sup>1</sup> М.В. Сабашникова, “Святой Серафим”, Москва, 1913, ст. 26.

<sup>2</sup> А.С. Волжский, “В обители преп. Серафима”, Москва, 1914, ст. 48.

ли, повидимому, свое мнение, настолько определенное, что даже сам основатель пустыни, смиреннейший иеромонах Иоанн не избег доносов и розысков и так и умер в цепях под судом тайной канцелярии.

Вникая в подобного рода факты, старообрядцам, как равно и недалеко ушедшим от них в своей столь же пассивной, катастрофической апокалиптике неохристианам всех толков, пришлось бы признать, что паралич русской господствующей церкви со времени Императора Петра I во всяком случае не коснулся ее внутренних органов: дыхания и кровообращения. Заживляющая работа духа не прекращалась на протяжении двух столетий. В то время, как самая религиозно-одушевленная часть северного великорусского населения отпала в раскол, в то время, как верхушки дворянства были захвачены волтерьянством, а несколько ниже, увлекаемая мелкопоместную среду, находило себе почву мистическое массонство, быт средних классов оставался нетронутым (ломка его началась лишь с 60-х годов XIX века). Здесь сохранялось, выросло и раскрывалось православное сознание, назревало православное (правильное) решение тех же проблем нового неба и новой земли, в которых преждевременно и беспомощно увязли староверы\*. Ряд религиозных достижений, еще мало исследованных, начавшихся в это время в средней и южной России (особенно примечательна здесь личность Паисия Величковского и поднятая им волна\*\* «старчества», возродившегося в ряде русских обителей)\*\*\* имели несомненную апокалиптическую подкладку, таили в своей подоснове концепцию «конца мира», явно отличную как от сектантско-юдаистического хилиазма\*\*\*\* и аналогичных движений запада, так и от самоистребительного эсхатологизма северо-русского раскола.

Отпрыск курской купеческой семьи, Прохор Мошнин явился наиболее вызревшим плодом этого роста религиозной мысли в недрах внешне господствующей, внутренне угнетенной (недоумение о последних судьбах мира и человечества и нарастающими отовсюду грозными, не терпящими отсрочки вопросами) русской церкви.

В образе преподобного Серафима он создает центр нового русского благочестия. Легенды и предсказания, связанные с существованием Дивеева, этого «Китежа троеперстия», будущего «Дива всемирного», «четвертого удела на земле Пресвятой Девы», «знамени и оплота последней великой борьбы»\*\*\*\*\* все более и более ощущаются как узлы всех нитей начинающегося религиозного возрождения. Апокалиптическое «религиозно-общественное» движение, то

самое, которого столько лет днем с огнем тщетно всюду искали проповедники “нового сознания”, явно кристаллизуется вокруг этого центра.

Когда-то в спорах по поводу отлучения от церкви Льва Толстого было брошено крылатое слово: “Россия благочестивая отеклась от России мыслящей”. Противопоставление весьма характерное, хотя и не совсем приложимое к данному случаю. Конечно, Синод столь же мало исчерпывал Россию благочестивую, сколь мало Толстой мог назваться полномочным представителем России мыслящей. Но вот, можно сказать, в отношении ко всему, что совершилось и совершается вокруг Сарова и Дивеева, взаимопонимание двух России дошло до апогея, до предела. Решительно все, что ни пыталась Россия мыслящая по этому поводу мыслить, оказывалось в плачевном несоответствии с действительностью. Есть все основания думать, что преподобный Серафим, яснее чем кто-нибудь, предвидел предстоящее русскому народу Куликово поле, но в противоположность Сергию Радонежскому не дождался своего Дмитрия Донского. Как выразительно, что единственный из мыслящих современников, которому Саровский старец счел возможным поведать кое-что из своих дум о судьбах России в надвигающейся мировой борьбе, Н.А. Мотовилов, не вынес полученного заряда, не сумел никому внятно передать полученных тайн и умер, ославленный полоумным, а самые яркие страницы его записей до наших дней не могли увидеть печатного станка\*. Причина более чем понятна: ведь там предвещается нечто чересчур невероятное и просто невыносимое для интеллигентского слуха, будь то даже слух официальных богословов или даже “обратившихся” и “прилежащих” к церкви писателей и мыслителей. Столь далеко разошлись пути народного религиозного чувства с путями рассудочно “образованного” общества.

Однако, из этого печального правила имеется исключение. В Федорове, в нем одном, русское благочестие с русской мыслью решительно помирилось: точнее, в нем они никогда и не пробовали ссориться. Только в линиях перспектив, устанавливаемых “Философией Общего Дела”, представляются вдруг насквозь ясными и удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных “жизненных жестов” святого старца, особенно относящихся к укреплению Дивеевской обители, с ее образцово устроенными “воскресительными очагами”, своеобразными “храмами-музеями” — центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры, идущей на смену вырождающейся и пытающейся на-

последок отравить нас ядом своего разложения западной океанической цивилизации\*. Крушение торгово-промышленных мировых центров, гибель города — блудницы, сидящей на водах многих, образование новой земли и нового неба, где “моря уже нет“, вырастание нового города, стоящего “лицом к деревне“, города-деревни, города-села, культивирующего “древо жизни“, преображающего воздух и эфир, пересоздающего растительные и органические ткани, ликвидирующего болезнь и смерть — вся эта активная апокалиптика одинаково отсвечивает и в преобразовательных-построительных устремлениях подвижника, и в отчетливых осознаниях мыслителя. Оба они выросли из одной почвы, оба — дети особого бытового уклада, сформировавшегося в средне-русских сословиях к концу XVIII и началу XIX века. Здесь космические устремления не осознавались непременно отрывом от рода: кто не был уже в состоянии свою жизнь “домашним кругом ограничить“\*\*, тот еще не становился через это в роду и в народе лишним человеком: наборот, силою вещей он поставлялся в центр всего (“он тут хозяин — это ясно“)\*\*; здесь все неумевшие и не хотевшие быть только родителями выходили непосредственно на поприще воскресителей, вовсе минуя промежуточную стадию блуждания (блудных сынов, блудных дочерей)

Сказанным лишь намечаются в самых общих чертах линии возможного исследования происхождения такого прервосходящего всякие мерки и критерии явления как “Философия Общего Дела“, в ее центральном религиозном аспекте.

Если в последние годы заметно определился в значительной части русского мыслящего общества поворот умов, который некоторые уже окрестили именем “православной реакции“, по аналогии с “католической реакцией“\*\*\*\*, сменившей скептицизм и рационализм эпохи великой французской революции, то нужно все же сознаться, что само “православие“ здесь остается загадочным иском, скорее искомой, нежели найденной величиной. Наиболее ошутительным результатом католической реакции оказался социализм (Сен Симон вырос из Де-Местра)\*\*\*\*. Католичество не смогло охватить все планы бытия. Рим не стал организующим центром планеты. Удачнее ли в XX-м веке окажется православие? Или ему следует заранее отказаться от всякой надежды на удачу в порядке истории? Ясно одно: непростительным, фантастическим легкомыслием будет всякое решение этих вопросов, обходящее или замалчивающее ту постановку их, какая дана в писаниях Н.Ф. Федорова. Прямая ближайшая задача церковно мыслящего общества —

как можно тщательнее вникнуть в религиозные построения “Философии Общего Дела” и не слишком спешить судить о них с высоты наскоро заученных догматик и катехизисов, списанных с католического либо лютеранского образца.

Чем же характеризуется православие в представлении нашего мыслителя? Все помнят лукавое обращение к “братьям православным” антихриста соловьевской “повести”\*. Не отличаются ли в самом деле православные христиане от инославных лишь тем, что им всего дороже в церкви “старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения”? Но так понятое православие явилось бы всего лишь старообрядчеством второго сорта (не столь прямолинейным).

Привязанность к форме обряда, однако, понятна в обоих случаях: она естественно усиливается по мере утраты смысла данной формы, некоторой утечки духа, и она оправдывается и освящается только при условии усиленных поисков утраченного, настойчиво действующего стремления, воспроизводя форму, вспомнить и восстановить породившее ее живое содержание. Федоров придает огромную важность древнему обряду, старым символам и богослужебному чину, но все это никоим образом не является для него самоудовлетворяющей, заслоняющей содержание формой. Не однажды он полемизирует с критиком протестантского типа, ставящей в упрек православной церкви ее “обрядоверье”. Православие якобы “признает в религии лишь внешность, обряд”. — “На самом деле, — пишет Н.Ф. в неизданном письме В.А. Кожевникову, — православие не довольствуется догматикой, т.е. религией лишь в мыслях (идеологией\*\*), а требует, чтобы догматика, т.е. догматическое богословие, получала полное выражение всеми видами искусств, соединенными в храме неподвижном, как и движущемся (в крестовых ходах), во внешней и внутренней росписях, во внутреннем пении и во внешней музыке (в звоне), в службах суточных и годовых, во всем, что может составить предмет эстетического богословия, которое имеет величайшее значение, как воспитательное средство, приводящее к осуществлению на деле того, что в эстетическом богословии выражено эстетически, в догматическом лишь в мысли, а в нравственном богословии не имеет пока никакого выражения, а потому и названия богословия эта часть (нравственная) не заслуживает. Эстетика храма требует от сынов человеческих в совокупности такого добра, которое уничтожает зло, т.е. смерть, а не того добра, которое без зла существовать не может. Догматика из школьной получает в храме эстетическое выражение, а вне храма

должна становиться этической, т.е. общим всех делом“ .

Богословие этическое, нравственное, вот где, по мысли Федорова, величайший пробел в нашей церковной науке, ибо то, что, согласно принятым школьным рубрикам, именуется нравственным богословием, ни в малой степени не отвечает высоте, глубине и чистоте богословия догматического и эстетического и совершенно не в состоянии столь действенно стимулировать человеческую волю, как умозрение догмата окрыляет ум, а красота обряда живет и питает чувство. Вся богословская сторона “Философии Общего Дела“ и имсет единственную цель — заполнить наконец этот вековой пробел.

Кажется невероятным: ужели подобная задача не приходила в голову никому из философов и богословов восточной церкви? Поскольку область этики обнимает собой проблемы жизненного осуществления, практической проверки истин, постигнутых теоретически, воплощения образов, увлеченных художественным чутьем, постольку решение этих проблем для каждой системы убеждений или верований является венчающим, завершительным моментом, последним выводом, крайним пробным камнем. Отсюда понятно, почему, так называемая, “христианская мораль“ доселе ограничивалась чисто отрицательными задачами, отвергая и осуждая те или иные крайности или слабости морали общежитийской (“языческой“). В области же положительных методов и указаний единственно сколько-нибудь разработанным участком оказался отдел мистической аскетики, представляющий собой (как видно из самого названия) частичную систематику лишь некоторых предварительных, пробных опытов, “упражнений“ в построении христианской жизни. Аскетика и подвижническая мистика, конечно, не могла (и не имела в виду) заполнить собою всю рубрику “нравственного“, этического, “деятельного“ богословия: ей не хватало для этого достаточной плоскости соприкосновения ни с “этикой“, ни с “богословием“. В самом деле, ведь этикой мы имеем право назвать систему положений общезначимых и общеобязательных, регулирующих человеческое поведение и действие. Аскетика почти не дает таких положений. Она, по выражению известного “Пути к спасению“ еп. Феофана\* , предлагает более “материалы и рамки для правил нежели самые правила“. Здесь нет практических положений настолько общих, чтобы быть применимыми во всех без исключения частных случаях. “Дело внутренней брани непостижимо и сокровенно, случаи в ней чрезвычайно разнообразны, лица воюющие слишком различны: что для одного соблазн, то для другого ничего не значит, что одного

поражает, к тому другой совершенно равнодушен. Поэтому одного для всех установить решительно невозможно. Лучший изобретатель правил брани каждое лицо само для себя“. На правила, даваемые в книгах и руководствах, “не следует слишком полагаться, они представляют собой только внешнее очертание... Внутренний ход христианской жизни в каждом лице приводит на память древние подземные ходы, замысловатые и сокровенные. Вступая в них, испытываемый получает несколько наставлений в общих чертах — там сделать то-то, там другое; здесь по такой-то примете, а здесь по такой-то, и затем оставляется один среди мрака, иногда с слабым светом лампы. Все дело у него зависит от присутствия духа, благоразумия и осмотрительности и от невидимого руководства... Подобная же сокровенность и во внутренней христианской жизни. Здесь всякий идет один... Всякий учится сам и из собственных своих опытов, ибо человек на человека не приходит“<sup>1</sup>.

Не являясь, таким образом, системой общезначимой *этики*, аскетика еще в меньшей степени претендует на то, чтобы именоваться (практическим) *богословием*. Здесь препятствует недостаточность увязки выдвигаемых ею “рамок и материалов“ с основами богословия теоретического (догматического). Это не раз засвидетельствовано столпами подвижничества: по слову Лествичника: “Глубина догматов неисследима и не безбедно уму отшельника пускаться в нее“\*.

Понятно, что среди богословских дисциплин “*нравственное богословие*“ оказалось в особенно неловком и двусмысленном положении. Эта рубрика, в сущности, служила для обозначения пустого места, куда всякий мог сваливать, что ему вздумается. На полнейшую неудовлетворительность подобного положения постоянно жаловались виднейшие представители нашего духовного просвещения. Подводя итог этим жалобам в 1917 году на страницах “Богословского Вестника“, проф. Моск. Дух. Академии, М.М. Тареев\*\* заявил, что и “ныне смело можно повторить“ те же самые отзывы. “Нравственное Богословие, как наука со своим собственным специфическим содержанием, методологически объединенным в определенном принципе, у нас не существует и до настоящего времени. Оно есть только искомое. Его содержание это неизвестный икс, к которому доселе подходили и подходят еще ощупью. В этом нетрудно убедиться, если мы ознакомимся с программами академических чтений по нравственному богословию и рассмотрим существующие

---

<sup>1</sup> Еп. Феофан “Путь к спасению“, вып. III, стр. 128-131.



учебники по этому предмету“. О том уж и сетовать не приходится, что “первые опыты у нас нравственного богословия были, как это вполне естественно, компилятивного характера, списывались с западных (католических) преимущественно и протестантских образцов. По одному из таких компилятивных опытов составлена официальная программа православного нравственного богословия. Легко и просто!“ Беда в том, “что и списывание здесь не помогало нащупать хотя бы лишь собственный предмет и собственный метод изложения “христианской“ (пусть бы хоть и не специфически православной) этики. Нет до сих пор такого мнения, да нет, кажется, и самого предмета! Нравственному богословию некому и не о чем сказать“... Системы и программы “без всяких ограничений, можно сказать, производят на читателей отталкивающее впечатление бессодержательностью материала, бестолковостью плана и общей безыдейностью“... “Нравственное богословие еле-еле ворочает языком, говорит как-бы сквозь сон“...

Приведя образцы суждений общепринятых учебников, проф. Тареев категорически заключает: “всякие учебники могут быть плохи, и по истории, и по зоологии, и по математике, поскольку они не стоят на высоте современной науки. Но в науке нравственного богословия мы встречаемся с принципиальным бессмыслием, которое не может быть поставлено в личную вину г.г. Пятницким, Покровским, Халколивановым, Фаворским\*, которое вытекает из самого существования программы, из самой невозможности научно-богословского обсуждения вопросов, которые ею указываются“. Есть, видимо, внутренняя связь между обоими равно искомными богословской мыслью величинами: специально православной постановкой догматического богословия и заполнением пустоты богословия нравственного. Первое никогда, надо думать, не удастся без последнего. Но покуда все, что мы имеем серьезного в этой области, сводится пока к нескольким робким попыткам. В свое время обратила на себя общее внимание статья Еп. Антония (Храповицкого): “Нравственная идея догмата Пресв. Троицы“<sup>1\*\*</sup>.

Любопытно отметить, что этот опыт, как и немногие аналогичные, были вызваны к жизни успехами толстовского движения, в упор поставившего перед богословами вопросы морали, заострившего этические императивы еванге-

---

<sup>1</sup> Тщательному критическому разбору подвергнута эта статья в письме к автору Н.Ф. Федорова, напечатанному в I томе “Филос. Общ. Дела“ (стр. 33). О дальнейшей переписке по этому поводу имеются сведения в неизданных материалах III тома.\*\*\*

лия против догматов, как чего-то ненужного и неважного с нравственной точки зрения. Между тем построения “Философии Общего Дела” сформировались вне всякой зависимости от полемики с Толстым: наоборот — есть все основания утверждать, что у самого Толстого усиленная работа мысли в этой области началась лишь после ознакомления с учением Федорова, которого Лев Николаевич принять не осмелился<sup>1</sup>, но с которым ему невольно пришлось считаться, отвечая по-своему на поставленный там вопрос о “причине всеобщего небрабства”. Удивляться ли, что Толстой не дерзнул вслед за Федоровым вплотную придвинуть догматику к морали? Но ведь на это не решился даже и Вл. Соловьев в своем капитальном “Оправдании добра”, которое, как замечает Федоров, точнее следовало бы назвать “осуждением или отрицанием зла”. Положительные цели и задачи этики остались здесь не раскрыты, поскольку христианский философ счел методологически удобным “построить нравственную философию независимо от всякой положительной религии”<sup>2</sup>.

Появились под конец и на западе (в конце XIX века), и у нас (в начале XX) достаточно авторитетные *богословы-моралисты*, задавшиеся целью дать *систему* христианской этики. Самая задача ими была понята и сформулирована правильно. “У нас всегда было “много благочестивых людей, но не было благочестивого общества, благочестивой общей жизни”. (Еп. Антоний).

“Создать благочестивое общество на основе действительных сил христианства — такова задача нравственного богословия и достаточно важная, чтобы быть объектом особой богословской науки”. (Проф. М.Тареев). Возможность выхода на свет из лабиринта подземных ходов внутренне личного подвига, организация такого жизненного уклада, при котором жажда богообщения не заставляла удаляться в пустыню подальше от людей, несомненно связана с моментом какого-то вызревания в глубинах сознания принци-

---

<sup>1</sup> Детально взаимоотношения Л.Н. Толстого и Н.Ф. Федорова выясняются в работе А.К. Горностаева, посвященной этому вопросу и озаглавленной: “Перед лицом смерти”. В отрывках и с пропусками статья эта напечатана в газете “Новости Жизни” 1928, NN 20, 21 и 22.\*

<sup>2</sup> В вопросах специально христианской этики Вл. Соловьев не пошел в названном трактате далее самых общих положений и нескольких беглых наметов на их практическое применение. Более развиты и определенно выражены положительные нормы соловьевской этики в таких статьях, как “Смысл любви”, “Идея сверхчеловека”. В них как раз сильнее сказалось влияние центральной мысли (о реальной победе над физической смертью) его “учителя и утешителя”\*\* Н.Ф. Федорова.

па *церковности*, как высшей и крепчайшей социальной связи.

На вершинах уединенного (монашеского) подвижничества наблюдается определенное стремление к построению богоугодной общей жизни и общего дела. Здесь нередко кроются истоки одушевленности общественных и национальных движений. Отрешенному (от мирской толчеи и суеты) созерцанию отшельника предстает наглядная система — план, схема (схима): общего мирового действия. Таким воодушевителем народа и внушителем нового плана был у нас Серафим Саровский, а ранее его Сергей Радонежский, поставивший, по выражению его жизнеописателя, “храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие”, “чтобы взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистной раздельностью мира”<sup>1</sup>.

Так эта задача “практического богословия” была в последнее время четко осознана и провозглашена, но как только дошло дело до ее *решения*, все стало роковым и “трагическим” образом *двоится*.

Мы имеем в виду такие опыты построения системы христианства, как вся теологическая школа Ричля\*, а у нас во многих отношениях аналогичная ричлианству выдающаяся работа упомянутого выше проф. М.М. Тареева\*\*. О Ричле имеется у Федорова несколько острых замечаний. Ричль задался целью этически понять догматику, но “на *широкие* запросы догматики не могла дать ответа *узкая* этика Ричля, узкая несмотря на то, что она требовала устройства царства Божия на земле и тем как будто расширяла этику. В действительности же она уничтожала лишь бедность и раздор, но оставляла в силе смерть. Господство над природой или торжество над смертью Ричль не включал в этику, считая делом не этики, а религии, и не делом даже, а только молитвою, т.е. желанием сделать Бога орудием своей мысли, а не себя сделать Его орудием. Для протестантизма Ричль сделал то же, что папа Лев XIII для католицизма, превратив его в социализм, сводящий этику к вопросу о богатстве и бедности\*\*\*. Доказать, что пока будет смерть будет и бедность — это значит опровергнуть и Ричля, и Льва XIII-го“ (II, 182,).

“В общем и целом” эти замечания могут быть обращены и к богословско-этической концепции М.М. Тареева. Путь мысли последнего особенно поучителен, поскольку здесь не

---

<sup>1</sup> Разъяснению плана русской жизни и истории, заданного деятельностью пр. Сергия, посвящено немало проникновенных страниц I тома “Философии Общего Дела”.

отсутствует ни мистический опыт, близкий к путям восточного подвижничества, ни искреннее желание остаться верным духу православия, ни огромный талант, ни всесторонняя эрудиция. И вот все-таки героическая попытка Тареева выткать *систему* православного нравственного богословия потерпела крах; цельная система дала трещину: “нравственность” поползла в одну сторону, а “богословие” в другую.

Момент разлома все тот же: исходя из совершенно произвольной (хотя и укоренившейся в ряде еретических учений, а также в католическом и протестантском сознании), предпосылки, что “смерть (физическая) есть необходимое условие для воскресения”, отводя столь ясные свидетельства священного писания, как Иоанн XI ст. 25-26 на том основании, будто они выражают только моменты системы, но не сущность ее, автор “Основ Христианства” невольно пришел к выводам, ужаснувшим многих ревнителей “ортодоксии”\*, приемлющих ту же предпосылку, но не потрудившихся проделать вместе с Тареевым его строго последовательный и добросовестный путь мысли. (“Нет и не было христианской семьи; христианское государство — абсурд; христолоубивое воинство — бессмыслица; Евангелия нельзя давать в руки детям и т.п.”). Интересней всего, что Тареев ищет строго догматического обоснования своей теории разнородности сфер божественной и природной жизни, связывая эту разнородность с установленной вселенским учением церкви *неслиянностью* двух естеств во Христе, причем, однако, в плане этики не возникает у него ничего ясного и ощутительного, что сколько-нибудь отвечало бы *нераздельности* тех же естеств, ипостасно соединенных в личности Богочеловека. Разделение проведено блестяще по всем пунктам, соединение же сфер остается в этой системе загадкой, оно связано все с той же тайной индивидуального подвига, о которой трактует мистическая аскетика. Эта тайна ни в малейшей степени не становится явью в построениях нашего “богослова”.

“Я, главным образом, — заявляет он, — устанавливал разделяющие элементы в надежде, что соединение их последует само собой”. Но само собой ничего не бывает. Очевидно, что самая важная часть проблемы оставлена Тареевым вне поля зрения.

“Принципиальная бессмыслица” учебников у него избегнута слишком тяжелой ценой: принципиальным отказом от всякого поиска смысла в данной области. Но для искренне-христианского чувства такой отказ не может не звучать горьким диссонансом: отсюда неумолкаемая нота *трагиз-*

ма, окрасившая все мирочувствие “Основ Христианства”. Чтобы дать полное и отчетливое понятие о том, куда завораживает тареевская этика, мы приведем только хотя и длинную, но одну выписку из его писаний, где корни христианской проблемы возводятся до глубины евангелия, до тайны отношений Сына к Отцу. “Были века, когда возрожденное человечество жило под единой нераздельной властью Христа, Сына Божия, когда Бог превознес Христа и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Его преклонилось всякое колено небесных, когда все было покорено под ноги Его. Но в том же Слове Божиим предуказано, что исключительное Царство Сына Божия будет иметь конец, когда и “Он предаст Царство Богу и Отцу”, “ибо Ему надлежит “царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои... Когда же Бог и Отец все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится покорившему Ему все, да будет Бог все во всем”. (I Кор. XV, 24-28). И мы видим, что пророчество Писания о Царстве Сына уже исполнилось в эти христианские века, потому что это были века неограниченной и безраздельной власти Сына Человеческого над человечеством, господство Его духа, духа любви и небесного устремления. Не настало-ли иное время Самому Сыну покориться Своему Отцу? Не настало ли время всему христианству выйти из пустыни “чистых” небесных порывов и стать своими ногами на твердую почву земли? Не пришло ли время, когда христианство, определившееся в своей небесной чистоте, должно “послужить земле”, сочетаться с жизнью, освятить не символически, а изнутри и действительно все течение природно-исторической жизни? Что это стало потребно для нашего времени, это очевидно всякому, кто не закрывает намеренно глаз: ибо вот исключительное царство духа и любви дошло до того, что исповедание их, самое пылкое и художественное, принимает черты “пустословия!”. Что это исповедание искренно, что наша природа переродилась по этому духу, что жалость решительно мешает нам быть смелыми поклонниками своего эгоизма, всех давить и губить, это так, но все ограничивается одним мертвым и мертвящим умилением и сердечное трепетание не дает сил деятельного служения добру. Для наблюдателей христианской жизни ныне стало ясно, что кто говорит о своей отвлеченной любви к человечеству, тот почти всегда любит одного себя. И этого не будет тогда, когда глубоко засевшая в нашем сердце христианская любовь войдет в систему жизни, когда евангельская соль делается приправой истории, когда Сын, носитель любви, покорится Отцу жизни, ветхому днями. Эта покорность не будет возвратом к

язычеству и отменой всего дела Христова: Христос покорится Отцу, как возлюбленный Сын. И в новом царстве Отца жизни религия любви будет занимать самое почетное место... Грядущий синтез не будет простым уравнением, плоским безразличием, подобием форм, нет, при внутреннем единстве Отца и Сына всегда сохранит место некоторый трагизм сыновней покорности: “не Моя воля, но Твоя да будет”, и всегда сохранится двойство течений естественно-необходимого и свободно-разумного, царство сыновней любви и абсолютных устремлений никогда не растворится в царстве природном. Этот трагизм нужно признать лежащим в самой основе человеческой жизни”<sup>1</sup>.

Выразительнее всего в приведенном отрывке то обстоятельство, что слова апостольского послания, послужившие фундаментом “грядущему синтезу”, цитируются в немного урезанном виде. Именно: после слов — “надлежит ему царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои...” стоит нерешительное многоточие. Тареев не посмел выписать слова апостола полностью в контексте. Им опущен 26 стих ХУ 1-го Коринф., заключающий в себе всего одну краткую фразу: “последний же враг истребится — смерть”. Только благодаря этому пропуску и удалось свести концы с концами. Прием наивный (и вообще не свойственный столь солидному ученому-мыслителю) — но что делать! Слова апостола о последнем враге донельзя неудобны: они лишили бы автора всякого права утверждать, будто “пророчество писания о царстве Сына уже исполнилось”. Тут нам становится ясно, что значит, по Тарееву, “послужить земле”, “сочетаться с жизнью”, “освятить не символически, а изнутри и действительно все течение природно-исторической жизни”.

Все эти хорошие слова практически обозначают одно: преклониться перед смертью, помириться с царством всеобщего тления и умирания. Но подобное “покорение Отцу” до истребления последнего врага будет, конечно, на самом деле покорением не Всесовершенному Существу, а древнему “родимому хаосу”\*, праматеринскому Ничто. Вообще, слово “доколе” у апостола отнюдь не имеет смысла *прекращения* царства Сына (подобный оборот речи у Матфея 1,25: “не знал Ея, доколе — как наконец — она родила Сына“.)

Учение о ликвидации царства Сына Божия осуждено вторым Вселенским Собором, внесшим в символ веры слова: “Царствию Его не будет конца”. Все это, конечно, известно проф. Тарееву. Казалось бы, бесчисленные возгласы нашего

---

<sup>1</sup> М.Тареев. “Основы Христианства”, т. IY, стр.393-394.

“символического” богослужения должны утвердить нас в мысли, что Царство Отца и Сына (как и Святого Духа) есть одно нераздельное Царство\*, поскольку Отец и Сын — одно, поскольку между ними отношение абсолютной Любви, а не какого-то трагического противоборства. Но это противоборство и некоторая взаимоисключаемость вытекают из западной *филиоквистической* установки. Обезличение, материализация (“материнство”) Духа превращают “природно-историческую необходимость” в грозную и, конечно, никаким елейным, самым пылким “пустословием”, “никаким мертвящим умилением” не одолимую силу, а все проекты ее одоления отодвигает в туман неопределенных и бесформенных “эсхатологических чаяний” — ничем не связанных с реальной действенной этикой, на жизнь никак не влияющих.

Фактически в подобного рода системах “христианской морали” на долю христианства достается роль пара, движущего колеса паровоза социального “прогресса”, но отнюдь не управляющего рычагами движения машиниста, не переводящего поезд на нужные рельсы стрелочника.

Согласно Тарееву, христианин, внутренне согреваясь последними целями своей религии, в фактическом решении общественных проблем пойдет нога в ногу с свободными представителями гуманитарного прогресса... “и про себя таит свою душу”... Эта утайка про себя души и есть, очевидно, то “почетное место”, какое обещается “религии любви” в царстве “природно-исторической необходимости”.

Правда, порой автор “Основ Христианства” заговаривает о пользе “церковной общественности, как христиански-нравственной организации”; но область, отводимая им в ведение этой силы так узка и мелка (оживление приходской жизни, участие мирян в богослужении, благотворительность, собрания и кружки всякого рода), так удалена от глубины личного христианского опыта и еще более от высоты и широты созерцательной (теоретической) догматики, что он сам серьезно не верит в возможность возрождения церкви на этой почве и смело ставит “последний вопрос”: “характер церкви, как царства Духа, есть ли это факт или только необоснованное чаяние, которое может потерпеть полное крушение? В последнем случае церковь растеряет всех лучших христиан, а лучшие христиане останутся навеки трагически одинокими”<sup>1</sup>. На подобный вопрос хочется ответить словами Федорова, сказанными по поводу религиозных томлений Байрона: “для того, кто понял весь

---

<sup>1</sup> Проф. М.Тареев “Социализм и христианство”, 1907 г., с.48.

ужас одиночества, нет иного Бога, кроме Троидного“.  
(II 90).

На учении о божественном Троиестве строится вся этика, вся социология Федорова. Глубочайшим образом презирает он “альтруистическую” мораль (ту мораль, “которая мешает нам быть слишком смелыми поклонниками своего эгоизма, всех давить и губить“, причем не столь смелое, более робкое поклонение эгоизму ею все же предполагается, как равно давление и погубление не всех, а только некоторых), мораль, которую одни считают “христианскую“, другие, правильнее, предпочитают именовать “общегуманитарною“, мораль, которая мирится с существованием чьей бы то ни было смерти<sup>1</sup>. Безнадежны и недостойны все попытки связать эту мораль с христианской догматикой. Никак и нигде она с этой догматикой не встречается; им друг другу сказать нечего и остается лишь в лучшем случае (как у Тареева) с взаимными поклонами и любезностями разойтись в разные стороны. Сферы их совершенно разнородны. Православию, если бы оно приняло построения проф. Тареева, пришлось бы в конце концов пойти по тем путям, на какие толкнули католичество Лев XIII, а лютеранство Ричль, т.е. отдать жар своего воодушевления на ускорение движения колес “гуманистического“, “социального прогресса“, прогресса, и без того на всех парах мчащего человечество к гибели. Разница заключалась бы разве только в оттенке “трагической“ грусти, таймой душею православного одинокого христианина, вовлеченного в столь двусмысленную “историю“. Грусть эта очень дорога Тарееву, он не упускает случая ее подчеркнуть. Пассивный и бездейственный характер такого “печалования“, конечно, не может быть высоко оценен этически. Кто знает (или хотя чувствует) Высшую Волю и не осуществляет ее на деле,

---

<sup>1</sup> В этом презрении к филантропической “жалости“, которая, по определению Федорова, есть “любовь без веры и надежды“, можно найти немало точек совпадения с критикой морализма у Фридриха Ницше. К мыслям последнего русский мыслитель вообще относился очень внимательно, изучив его писания в ту пору, когда о “ницшеанстве“ в России еще почти не было речи. Раздраженно и порой придирчиво критикуя в своих заметках религиозную позицию немецкого философа, Федоров, однако, не раз сознается, что “в безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое“, что в “этом антихристе не все оказывается антихристианским“. Заглавие книги “По ту сторону добра и зла“ кажется ему “величавым“, но только не оправданным содержанием, поскольку автор “совсем не знает дороги за границу нынешнего жалкого добра и очень большого зла“\*. Вот почему и собственную этику воскресительного долга Федоров любил именовать *супраморализмом*.



а лишь сокрушается о неосуществлении ее другими, да еще при этом сокрушении вместе с другими, творит их волю, волю чуждую и низшую, тот, конечно, по справедливости “бит будет много“, бит будет больше всех. По Федорову, православие есть лишь отрицательно печалование о всеобщей розни, распаде, насильственном гнете мнимых “объединений“ и бессмысленных протестах против такого гнета. Положительно же оно есть проект подлинного всеобщего объединения по образу Божественного Троиинства и действительность в той или иной форме в каждую историческую эпоху, стремившаяся к осуществлению этого проекта.

Переходим теперь к непосредственному изложению того, что у Федорова именуется богословием нравственным (или — в противоположность ричлианству — “православным проективным, богодейством“). Для того, чтобы оттенить его построения в этой области, нам пришлось с чрезмерною, может быть, подробностью остановиться на мыслях других выдающихся современников по этому предмету. Поскольку дело касается любой научной области, читатель сам, без особого труда, отыщет надлежащие источники и справки, позволяющие любую оригинальную мысль подвергнуть проверке путем сличения с аналогичными ей учениями. В богословии дело обстоит иначе: непроходимое невежество и невообразимая путаница царствуют по этой части в умах массы образованных людей, на каковом фоне, при усилении интереса к религиозным вопросам, легко воздвигаются доморощенные “авторитеты“, действующие на робкие умы, подобно пугалу, не подпускающему воробьиною стаю. Вот отчего нам казалось нелишним, хотя на нескольких страницах очертить, в какой опустошенной, “обнаженной от всякого благотворения“ сфере приходится продвигаться тому, кто захотел бы составить собственное мнение по этим основным и центральным в процессе духовного роста вопросам. Сопоставления и выписки можно было бы бесконечно умножать, но и сказанного покуда достаточно для установления элементарных критериев оценки столь существенной части “Философии Общего Дела“, как ее теологические построения и предпосылки.

Итак, стержнем всего здесь является православно-христианское представление о Троице как совершенном образце человеческого общества. Представление общеизвестное и, однако, как это нередко бывает, никем доселе не осознанное, не подмеченное.

“Учение о Троице, в смысле согласия, может считаться общепринятым, даже народным; не называют ли “троицей нераздельной“ людей, которых часто встречают вместе, по-

лагая, конечно, что нераздельность их служит выражением согласия и приязни; так говорят у нас, так говорят, быть может, и в других христианских странах. Стоит только вникнуть в эту ходячую, общеизвестную мысль, чтобы прийти к такому учению о Троице, которого лишь касались богословы и то только мимоходом. Но и не одному народу принадлежит эта мысль; один известный поэт запада, даже Англии, говоря о священном союзе, нашел, что он так же похож на Троицу, как обезьяна на человека\*. Тут, очевидно, разумелась Троица не в смысле догматическом, теоретическом, а в смысле практическом, нравственном. И, конечно, не один Байрон имел такое понятие о Троице. Такое же понимание Ее можно видеть и в том, что мирные договоры пишутся во имя Троицы нераздельной, манифесты же о войне во имя Троицы не пишутся“... (I, 68). (...)

“Несомненно, что основы учения о Троице лежали в глубине человеческой совести: они руководят человека в социальных отношениях, а между тем некоторые и до сих пор еще ставят социальные отношения вне этики, т.е. науки о нравственности. Мысль об осуществлении на земле подобия Троице никогда не была чужда человечеству, но никогда человечество не ставило себе целью постепенное осуществление такого подобия, никогда даже не делало (сознательно, по крайней мере) оценки различных договоров, союзов, ассоциаций с этой высшей точки зрения: оно, по видимому, даже опасалось затрагивать мысль об оценке, потому что считало невозможным отказаться от таких договоров, которые явно противоречили образцу.“ (...)

“Можно смело утверждать, что человечество всегда верило в Бога согласия и оживления (т.е. в Троице), но вынужденное прибегать к наказаниям, к войнам, оно инстинктивно воздерживалось, как бы откладывало употребление Его Святейшего Имени, словно чувствуя свое недостойство, не теряя, однако, надежды сделаться когда-либо достойным Его... Вот отчего Троица согласия (нераздельная и неслиянная) и Троица оживления (живоначальная) исповедывалась не всеми народами и исповедывалась только на словах. (...) Таким образом, наше понятие о Боге (...) не было еще проведено в жизнь, не было поставлено хотя бы отдаленной только целью для рода человеческого. До сих пор это только мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения, а не живая заповедь, не долг полный и живой.“

“Божественное Существо, которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей

полноте сознающих и чувствующих свое неразрываемое смертью, исключяющее смерть единство — такова христианская идея о Боге, т.е. это значит, что в Божественном Существо открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это *церковь бессмертных* и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия (I, 70)...

Связанно с лучшими сторонами родового быта, как бы зародышами и предчувствиями грядущего совершенного общения, учение о Троице есть не что иное как “высшее выражение родственности”, оно обращено ко всему роду человеческому, “к лицам взятым не в отдельности, а в совокупности” и призывает к делу общему, родовому. Это дело должно вывести людей из животноподобного состояния, “из под власти как естественного подбора... т.е. борьбы и ига, так и из под власти подбора полового” (I, II6). “Учением о Троице Существо отрицается, с одной стороны, вражда и господство (военное и юридическое), вообще неприязнь, а с другой стороны и любовь чувственная, как проявление слепой силы и подчинение ей существ разумных и чувствующих: отрицается вообще бессознательное и невольное, ибо в этом подчинении слепой силе заключается причина и вражды, и порабощения. В Троице Существо нет ничего бессознательного и невольного, ибо все в Нем ведение и могущество. (I, 85)... В этом смысле Троице христианской можно противопоставить бесчисленные триады языческих религий (на триады разлагается всякий политеизм). “В мире языческих богов, как и в мире людей, господствует разделение занятий и нет общего дела. Политеизм есть выражение и результат распада. Триады богов суть триады рождения, рождение же есть свойство общее людям с животными, но нет в этих триадах свойства специально принадлежащего человеку, нет стремления к воскрешению. Христианство заменило триады рождения Триадою общего дела, воскрешения, Божественною Троицею, в которой “начаток умершим бысть”. В христианстве выразилась другая сторона семьи, не рождения, ибо все родители, заботясь о благе детей своих, приходят ко вражде между собой, возбуждают к себе вражду и детей своих, когда для блага их же, детей приходится содержать; а между тем все родители суть также чада, и даже *все они — одно чадо*, один потомок, ибо забота о родителях, если эта забота есть стремление к воскрешению, не может вести к вражде, а только к единству”. (I, 597).

Из христианской Троицы, по мысли Федорова, исключе-

но материнство, т.е. рождение материальное, темное, бессознательное, являющееся следствием полового раскола. Природное рождение, возобладавшее и в человечестве, есть постепенное отделение, отчуждение рождаемого от рождающего: размножение здесь достигается ценой распада и разложения первоначального целого. В Божестве же Сын Божий есть Слово Божие, а не бессознательно рожденное существо: он являет собой Образ Отца, будучи от Него во веки неотделим. Ни животное рождение, ни наука, дающая только мысленные образы, ни искусство, закрепляющее эти образы во внешне ощутительных, но все же недостаточных одушевленных формах, не делают человека подобным божеству. Все это частично, пробно, неудачно, не доводит до конца, до цели. Неполное, половинное (половое) воспроизведение должно быть заменено иным целостным (целомудренным), которое задано учением о Троице Существе. В Сыне Божием, утверждает Федоров, дан вечный образец для сынов человеческих, в Духе Святом — для дочерей человеческих. “В сыне и дочери мужеский и женский полы являются уже не телами, одаренными лишь ощущением и похотью, бессознательно и пассивно повинующимися слепой силе природы, которая, сближая их, производит в них новое существо и притом в том самом виде, в каком были и они в своей низшей стадии, до раскрытия в них разума, чувства и воли. Это новое существо по мере роста отделяется от них, своих родителей, отчуждается и, наконец, оставляя их совсем, обращает их в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, или засохшим лепестком цветка, тычинками и пестиками, в которых созрел плод. Такими являются мужеский и женский полы при забвении своего сыновнего и дочернего достоинства. Совсем иным будут они при сохранении памяти и привязанности к отцам и после их смерти, объединяясь в чувстве, разуме и воле через участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинами. В таком смысле и нужно понимать христианский брак, ибо в нем половое чувство и рождение есть лишь временное состояние, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением”. (I, 83-84). “Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т.п.; не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на земле и на небе всех прошедших поколений”. (I, 85)... Такое воспроизведение становится возможным при уподоблении сынов и дочерей человеческих тому единству, “образ которого нам дан в единстве Отца с Сыном, или точнее в единстве Сына и Духа, одинаково любя-

щих, одинаково ведающих Отца, в ведении и Любви к Отцу находящих свое глубочайшее единство“ (I, 322)... “Самые высокие идеалы социологии становятся не только низкими, но и нечистыми“ пред задачей того “общения или общества обнимающего весь род человеческий“, которая вытекает из учения о Троице, а между тем это учение элементарно просто — оно есть прямой ответ на требование родственного чувства, в той или иной степени присущего каждой семье и наиболее свойственного неиспорченному детскому возрасту (отсюда требование Евангелия для понимания высших истин “обратиться и стать как дети“\*). И оказывается, что “истинный образец бессмертного общества“ был выработан в догматических спорах о нераздельной и неслиянной Троице, в богословских спорах эпохи вселенских соборов, а не в конвентах, не в парламентах, не в декларациях прав человека, не построениях или утопиях всех коммунистов и социалистов, ибо в этих последних заботились о сохранении независимости и равенства личностей, а не об отечестве и братстве, хотя слова эти и употреблялись; образец общества был выработан не адвокатами, но отцами церкви... В представлении лиц Св. Троицы “нераздельными“, т.е. неотчуждающимися, неотделяющимися друг от друга, не вступающими в борьбу, которая сама по себе ведет к разрушению общества и смерти, в таком представлении союз божественных лиц являлся неразрушимым, бессмертным. Также и представлением лиц Св. Троицы неслиянными устранялась смерть их потому, что неслиянность означает устранение поглощения одним лицом всех прочих, которые при нем теряют свою личность, делаются его бессознательными орудиями, и наконец, вместе с ним сливаются, обращаясь вместе с ним в полное безразличие, в ничто“ (I, 162).

Таково в общих чертах даваемое “Философией Общего Дела“ понимание основного христианского догмата. Легко видеть, что ни одно косвенное движение его мысли не уклоняется на путь отвлеченного умствования: все берется в связи с делом, с реальным заданием: это подлинно богословие волевое, нравственное, практическое, деловое. Подобным же образом автор подходит и ко всем прочим пунктам церковного вероучения. Таковы, например, вопросы христологии; одна ли только божеская, или же и человеческая природа во Христе, одна или две воли в Нем. Стоит только перевести эти вопросы на практическую почву, т.е. принять их за закон, за правило, чтобы понять какой важный шаг сделало воскрешение, когда были разработаны его метафизические основы. “Показывая, что Христос был не

только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения и не только нравственной, но и умственной и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления или воскресения двух волей, действующих в полном согласии.“ (I, 162). Все догматические споры и постановления, все факты евангельской и церковной истории получают при подобном методе рассматривания живой и острый смысл.

Не останавливаясь на других примерах проделанной Федоровым работы такого осмысливания (эта работа огромна и еще не учтена), мы обратимся теперь к уяснению связи постулируемого мыслителем нравственного богословия с богословием уже не догматическим, но культовым, “эстетическим“. Культу, обряду Федоров, как мы видели, придает не меньшее значение, чем догмату: учительность обряда неизмеримо шире: догмат для немногих (мыслящих), обряд для всех (чувствующих). Среди множества церковных ритуалов (как действий) достаточно остановиться на одном центральном, получившем у греков название литургии, что по-русски должно быть передано как “общее действие“, “общее дело“. “Философия Общего Дела“ и есть, таким образом, ни что иное, как философия литургии, раскрытие ее содержания и смысла, который в значительной мере еще остается для ее участников-причастников, верующих христианских общин *тайнством*, т.е. чем-то таинственным, что, однако, должно стать когда-либо для всех ясным и понятным (согласно слову Евангелия, что все тайное будет явным) — по мере расширения литургии, распространения ее за пределы храма и культа, включения в ее сферу всех человеческих действий. “В чем заключается отправление храма? Оно есть литургия: литургия же состоит в том, что берут прах предков в виде хлеба, из хлеба вынимаются части, называются по имени, наполняются вином, и затем претворяются в тело и кровь, и это было бы действительно тело и кровь, если бы наша вера была живая, если бы она выражалась, обнаруживалась в деле, если бы литургия не ограничивалась храмом, если бы внутреннее общение переходило в общее человеческое дело. Соединение всех в одном деле, в одной задаче и есть отправление этого храма или литургия, т.е. всеобщее действие.“ (I, 260).

(...) “Нужно заметить, однако, что дело литургии нельзя ограничивать только объединением живущих для общего дела, ибо литургия и есть это самое дело, как это уже говорилось, т.е. она есть общее воскресение, но в форме лишь

таинственного, а не явного дела. В таком состоянии находится настоящая церковь, а история, жизнь — течет иным руслом, хотя и через нас уже; она идет уже не путем собирания, а путем разобщения; разобщение производится образованием, наукой, искусством, проступками, преступлениями и вообще всею гражданской, светскою жизнью, так как жизнь не имеет более никакой общей цели, не составляет общего дела, потому что общее дело литургия отвлечено от действительной жизни и стало лишь храмовой службой. А между тем, христианство, по существу, есть не учение только искупления, а именно самое дело искупления“ (I, 112)...

(...) “Христианство есть объединение живущих для воскрешения умерших, т.е. соединение в любви ядущих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших: затем едят и пьют, чтобы иметь силу возвратиться к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение или любовь к себе (что значит ко всем отшедшим) с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих в этой вечере любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его со всеми отшедшими“ (I, 133).

(...) Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготовляющей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный) и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие: мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля как прах умерших, “силы небесные“ — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших“ (I, 296). Обратное “если расположение, настроение, даваемое литургией в храме, не будет выражаться вне храма, то и молитва и вера будут бесплодными, т.е. не будет ни веры, ни молитвы“ (I, 302). В ряде храмовых обрядных действий ярко выражено это исконное и естественное стремление молящихся расширяться за пределы храма, перевести молитвы в действие, “стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле“ (I, 106).

Понимание христианства, даваемое “Философией Общего Дела“, удобнее всего обозначить как *литургическое* понимание: что оно именно и есть исконное, через всю историю проходящее православно-церковное понимание, автор

не раз доказывает вдумчивым анализом различных деталей культа в их историческом нарастании. Замечателен, например, сделанный им разбор древних синодиков, или помянников. С его объяснением приходится считаться научно церковно-исторической мысли уже хотя бы в силу того, что другой интерпретации, другой теоретической увязки большинства фактов, остановивших его внимание, просто не существует.

Однако же, против столь расширенного истолкования литургии не раз раздавались протесты. Все они исходят из определенных теоретических предпосылок, из фетишистической философии культа, унаследованной от времени язычества и сохраненной в оккультных учениях современности. Здесь господствует в той или иной степени материалистическое (филиоквистическое) понятие о благодати, отложившееся в пластах человеческой психики в эпоху всеобщего почитания *Magnae Matris\**. Естественно, что в католической мессе эти “магические” тенденции находят себе гораздо более точек опоры, нежели в мистической обрядности восточной церкви, где вообще минутам высшего духовного восторга вменяется в долг “трезвение”, трезвая оценка реальности и преследуется всякий иллюзионистический магизм — вплоть, например, до не допущения музыки внутри стен храма. (Вне стен храма музыка представлена колокольным звоном, задача которого будить, а не усыпать, не гипнотизировать). Нельзя не видеть, что психологически магизм укореняется на почве некоторого отчаяния — отказа от вселенских задач, неверия в возможность *всеобщего* преобразования и пересоздания: иллюзионистическая изоляция, разделение миров и планов есть единственный метод действия известный магизму — понятно, что такое действие не может быть в существе дела названо ни всеобщим, ни соборным. Для понимания католического магизма таковой факт, как допустимость одиночной “тихой мессы”, вполне равен отказу от идеи всеобщего спасения, даже в возможности. Вместо возношения Св. Чаши “*о всех и за всех*\*\*”, здесь, откровенно выражаясь, следовало бы молиться лишь *кое о ком и кое за что*. В этом смысле, оккультно-католический магизм столь же противоположен православному *литургизму*, как и протестантский *трагизм* — это как бы следствие неудавшегося магизма, похмелье после великого иллюзионистического опьянения.

Не развивая этой темы, мы хотим лишь отметить, что все возражения против литургической точки зрения идут сегодня только отсюда, со стороны любителей магической, либо трагической установки, безнадежно отъединенного со-



знания и жалко-обессиленной воли. Прикрываясь маской благочестивой ревности, за которой кроется обоготворение темной стихии, слепой природы — поклонение смерти, тлению, распаду и хаосу, как вечному “закону” бытия, возражатели этого рода протестуют, главным образом, против требуемого литургией участия человечества в деле воскрешения мертвых: такое участие представляется им посягательством на божественные прерогативы. Дело воскрешения должно ли быть делом Божиим или делом человеческим? Самой постановкой подобного вопроса предполагается глубокое разобщение между “бесчеловечным Богом” и “бесчеловечным человечеством”. Идея и факт богочеловечества такой постановкой сводится к нулю. На такое разделение нераздельного еще могли бы уполномочивать либо учение Нестория, разрубившего целостную Ипостась Богочеловека, либо Аполлинария, лишившего его человеческой разумной души, либо Севира, растворившего и антрофировавшего человеческую природу и человеческую энергию в божественной\*. Но все эти учения осуждены церковью, как еретические.

Вообще, все еретические построения имели целью провести непроходимую разграничительную черту сначала между Богом и Богочеловеком, а когда это не удалось, между Богочеловеком и человечеством. Церковное же учение вытекало из коренного чувства *единства*, неотделимости, как Бога от Христа (“Отец во Мне и Я в Отце“\*\*), так равно и Христа от соединенного в любви человечества, от Церкви как Его соборного тела. Сознание, ярко выраженное в словах апостола: “Тот, Кто в вас, более того, кто в мире” (Иоанн I-ое посл. IV, 4), одушевляло непререкаемой уверенностью в возможности полной победы сынов человеческих над “князем мира”, “имущим державу смерти”, над “князем власти воздушной”, над всеми стихиями мира, процессами распада и тления. Во всякой борьбе потребен стратегический план, каждый воин должен знать, за что идет борьба, отчетливо представлять ее конечную цель. По выражению другого апостола “если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к бою?“\*\*\*, нужно предположить, однако, что в божественный план входила как бы некоторая сокрытость, завуалированность цели, некоторая непоставленность точек над *i*, тем самым оставлялось поприще для собственной угадки людей. Проницательность их любви должна была здесь сказаться.

Для чего объединение, для какой цели идет собиранье?

“Оскорбительным для ума и для чувства *сынов-потомков умерших отцов-предков* подсказывать им ответ на этот

вопрос“, — до такой степени он кажется очевидным, ясным, понятным и простым Федорову.

“И Христос, говоря — *“шедше научите* вся языки крестяще во Имя Отца и Сына и Св.Духа“\* — не признал нужным указать на цель собирания и объединения, представляя собственной *сыновней* проницательности открытие этой цели, уча, так сказать, гевристически, т.е. человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскрешения, но и додуматься до самой необходимости собственного участия в нем. Как это ни просто, по-видимому, для всякого, еще не совершенно вытравившего в себе чувство, для всякого, кто не может еще помириться с бессмыслицей существования, но простые вещи труднее всего и даются“. (Филос.Общ.Дела I, 365).

Согласно чрезвычайно простой формулировке Н.Ф. “воскрешение телесное есть дело Божие, совершаемое при участии всех людей, дело, к которому люди безучастными оставаться не могут, а потому оно и должно быть совершено при участии всех людей. (“Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых“. Посл. к Кор. XV, 21. *Через человека*, который по первосвященнической молитве Господа должен быть едино с Богом: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино“ — Ев.Иоанна, 17, 21)“. В первые века христианства еще отчетливо ощущалась широким церковным сознанием эта связь между человеческой деятельностью и имеющей начаться “жизнью будущего века“. Федоров указывает (в одном из неизданных писем к Кожевникову), что еще в IV веке время наступления воскресения ставилось в зависимость от жизни христиан. “На них (т.е. юношей, удаляющихся от церковных собраний) — говорит св.Кирилл (Александрийский) падает вина в том, что пришествие Царства Небесного будет отодвинуто на неопределенное время и будут обмануты надежды миллионов людей, денно и ночью молящихся о том, чтобы разверзлись могилы и чтобы живые вкусили блаженство Царства Небесного“\*\*.

Итак, надлежащая организация церковных собраний должна была как-то придвинуть и определить время разверзания могил. Не забудем, что в ту эпоху “церковные собрания“ вовсе не были еще отделены столь плотной перегородкой от нецерковной, “мирской“, суетной жизни, как ныне. В те времена, конечно, никто не нашел бы ничего удивительного в приглашении автора “Философии Общего Дела“ к “внехрамовой литургии“, т.е. к тому, “чтобы и вне храма быть тем же, чем должно быть внутри храма“, со-

вершено отрешиться “от всякой суеты, от всей юридико-экономической суеты”, поясняет Федоров и добавляет: “если третья заповедь требует, чтобы Имя Божие не было употреблено *всуге\**, то это не значит, чтобы эта заповедь ограничивала употребление Имени Божия, как это понимало еврейство: нет, она требует чтобы *не было суеты*. Впрочем, это определение внехрамовой литургии есть только отрицательное: сугеу нужно заменить великим делом“ (I, 601)<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что ничем иным, кроме нравственно свободной воли человеческой не может быть ограничиваемо непосредственное участие людей в деле Божиим. В какой мере человечество оправдает или не оправдает ожидания Творца и Промыслителя, зависит от него самого! “Сын человеческий пришедший найдет ли веру на земле“?\*\*\* Этот евангельский вопрос явно предполагает возможность двоякого ответа: он обращен к разуму и сердцу всех, ему внимающих. Возможность “избежать всех сих бедствий“ есть необходимая логически и психологически предпосылка евангельских и апокалиптических пророчеств. Проблема человеческой активности и участие во всем том, что может и должно быть называемо Делом Божиим — тесно связано с вопросом об условности, так называемых, пророческих *угроз*.

Только из признания такой условности и могут быть выводимы все построения общего дела. Обратный взгляд, т.е. признание пророческих (в частности, евангельских и апокалиптических) угрожающих предвещаний безусловными, вытекает, по Федорову, исключительно из интеллигентского, книжнического, фарисейского, “ученого“ подхода к вопросу. “Для ученых пророк есть созерцатель, т.е. ученый, имеющий своим предметом знание будущего, как события рокового, фатального. Евангелие же согласно со священным делением древности знает “закон и пророки“, т.е. знает закон и обличителей беззакония, влекущего за собой кару наказания городу, народу и всему миру, однако, *не фатально*, что было бы научно, но не религиозно, или было бы истиною только для сословия, обреченного лишь на бездейственное мышление“ (II, 14).

“От принятия той или другой точки зрения на значение закона и пророков зависит взгляд на безусловность или ус-

---

<sup>1</sup> Подобную формулировку задачи мы находим у св. Григория Нисского в его толковании на “Экклезиаст“. Экклезиастической “суге сует“ св. отец противопоставляет “Дело дел“ (Соч. Св. Григория Нисского, т. II, стр. 209), пользуясь формулой, найденной им в книге Чисел (гл. I, стр. 47. Наш русский перевод не дает этого смысла).

ловность кончины мира. Рассмотрение пророчеств о ней надо начинать с пророчества о гибели Ниневии<sup>\*</sup>. Если книгу Ионы, первого пророка первой мировой империи, следует признать, как это делает Властов<sup>\*\*</sup>, общим вступлением в отдел пророческих книг не ветхозаветных только, но и новозаветных, то все сказанное против безусловности пророчества о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчества о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса. Было бы большой дерзостью подумать, что Христос мог высказать сожаление о неисполнении пророчеств о разрушении мира<sup>1\*\*\*</sup>. Странно было бы также, если бы апостол любви не благодарил бы Бога за то, что откровение о гибели мира не исполнилось. Послушаем, что говорят по этому поводу сами пророки от лица Бога Судии, но и Бога Отца: — Иногда, — говорит Иеремия — я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его. Но если народ этот, на который я это изрек, обратился от злых своих дел, я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему — Иерем. XVIII — 7 и след.). Господь благ и милосерд — восклицает

---

<sup>1</sup> На такой парадоксальный вывод, как известно, “дерзнул” другой гениальный русский мыслитель К.Н.Леонтьев. Приняв без проверки, фаталистически книжническую веру в безусловность пророческих угроз — он не побоялся вывести из нее целый ряд теоретических положений и практических следствий, при коих образ Христа оказался *сатанизированным*<sup>\*\*\*\*</sup>. Все, кто писал о Леонтьеве (Н.А.Бердяев, К.М.Агеев, В.В.Розанов, Ф.Куклярский и др.)<sup>\*\*\*\*\*</sup>, не могли не отметить столь неожиданного результата. Одни радовались тому, что Леонтьеву удалось “подобрать сатанические черты и с помощью их, шаг за шагом, пересоздать образ Спасителя” (Ф.Куклярский). Другие пытались оспорить Леонтьева на почве христианства. Но поскольку мнимая “безусловность” пророческих угроз для оппонентов Леонтьева оставалась аксиомой, они смогли противопоставить ясной мысли Леонтьева лишь маловразумительный набор фраз. Между тем сам Леонтьев тяготился своей теорией, жаждал возражений по существенным пунктам и не раз заявлял, что был бы счастлив, если бы кто опроверг его мрачные выводы. Мысли Н.Ф.Федорова по этому предмету и вообще его учение, по-видимому, не были Леонтьеву известны. Здесь, отчасти, вина Вл.Соловьева, бывшего в течение 80-х годов в дружеском общении с Леонтьевым и утаившего сущность своего отношения к “духовному отцу и утешителю” от того, кто более всех нуждался в этого рода утешении. Нам известно, впрочем, одно (неизданное) письмо Вл.Соловьева к Леонтьеву, где есть беглое, конфузливо-шутливое упоминание о Федорове. Отдавая должное оригинальности взглядов Леонтьева, Соловьев сообщает: “у библиотекаря Федорова, который непременно хочет, чтобы дети рождали своих родителей, взгляды еще оригинальней ваших.”<sup>\*\*\*\*\*</sup>

Сопоставление проекций Леонтьева и Федорова, внутреннее родство путей обоих мыслителей проводимой противоположности — бесконечно ценный материал для будущего исследователя.

Иоишь — Господь долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии. Кто знает, не сжалится ли Он“? — Вот свидетельство самих пророков, а ссылающиеся на них дерзают утверждать: “наверно, не сжалится, не может сжалиться!“

“Будет ли кончина мира катастрофой или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий — это зависит от того — останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную“.

“Для многих, впрочем, самый вопрос об условности кончины мира, самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью. Но таким безжалостным мыслителям, превращающим *Создателя* мира в *Губителя* его, придется забыть слишком ясные слова *Спасителя* мира, что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы все спаслись и в разум истины пришли. Не говоря уже о таких безусловно очевидных притчах, каковы притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа, даже в тех притчах, на которые, обыкновенно, ссылаются в доказательство кончины мира, сопровождаемой вечными мучениями, проходит в действительности та же мысль о возможности спасения всех...“ И после разбора притч о 10 девах и о талантах, мыслитель заключает: “только неисполнение требуемого этими притчами, т.е. отказ от соединения всех сил всех людей для всеобщего спасения влечет за собой наказание, выраженное в последней притче о козлицах и овцах, т.е. грозит первым вечными муками, а вторым — созерцанием этих мук“ (I, 15, 16). “Позволяем себе думать, — говорит Федоров в другом месте, — что пророчество о страшном суде условно, как пророчество Ионы, как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому обращено и не может осуждать на безусловную гибель и притом даже тех, которые еще не родились: если бы это было так, то какой смысл, какую цель могло иметь пророчество?... Огорченье пророка Ионы, когда пророчество не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину“ (I, 418).

В сущности, приверженцы безусловности пророческих угроз, именующие себя христианами, не возвысились даже до ветхозаветного религиозного сознания. Им следовало бы, по крайней мере, хоть задать себе жалобный вопрос древнего эллиниста, вопрос Кассандры:

“Ах, почто она предвидит  
То, чего не отвратит?  
Неизбежное приидет  
И грозящее сразит...”

Впрочем, даже в древнем языческом понятии фатума (от *fatī* говорить), рока (от “реши”) уже заключалась полусознанная идея о бесконечно-могущественной силе, какую может при иных обстоятельствах иметь человеческое слово (план, проект). Вообще, злое, конечно, легче предвидеть и предвещать, чем доброе: срывы, катастрофы являются ведь только *повторением* картин, уже не однажды пережитых народами, расами, городами и ярко запечатленных в глубинах общечеловеческой подсознательной памяти; наоборот, положительные достижения, предстоящие человечеству, ему лишь *заданы* и могут пока предстать воображению лишь в неопределенных схемах, туманных контурах. Там — легкое скатывание вниз по наклонной плоскости, здесь усилия подъема в гору, в новое, неизведанное. Вот интересная формулировка одного из писем Федорова:

“Час не настанет, время не приблизится, если мы останемся в бездействии. Слепая сила могуча, пока не пробудилась разумная. Предсказывать можно лишь злое, как следствие бездействия и слепоты, как побуждение к действию и знанию. Доброе можно лишь *делать*. Доброе и благое можно не *предсказывать*, а лишь *предуказывать*, направлять в одно сознательное действие.”

“Там, где получает преобладание *такое* направление, можно сказать, что пророчество кончилось, наступает призыв к делу“... С этой точки зрения становится понятно, почему глашатаям “благой вести” усвоено было название *апостолов*, а не *пророков*. В Ветхом Завете угрозы, кары за нечестие звучали сильнее, чем призыв к осуществлению Царства Божия в жизни. Последовательное развертывание членов православного символа веры впервые может быть обнаружено при поставлении на первое (по практическому смыслу, по “ударности”) место последних двух членов (чаю воскресения мертвых и жизни будущего века). Для осуществления чаемого (вера по апостолу есть “*осуществление ожидаемого*“)\*, “необходимо *научение*, крещение (10-й член), должествующее соединить всех (т.е. создать Церковь IX член) во всеобщем деле. В VIII члене говорится о Духе Божием в ветхом завете глаголавшем через некоторых только людей (пророков), а в новом завете Дух воодушевляет уже всю церковь и руководит ею в осуществлении дела, для которого и совершилось, т.е. должно совершиться объединение, создалась церковь — в осуществлении дела

нашего спасения от смерти и суда (по слову Иоанна Богослова “и на суд не придет, но перейдет от смерти в живот”)\* (I, 451). Тот же порядок раскрывается в Византийской и русской иконописи, в последовательности нашего церковного года, особенно великопостного и пасхального круга. С особенной силой идея всеобщего спасения выражена в проповеди Иоанна Златоуста\*\*, читаемой на пасхальной заутрени. Если она “сделалась неотделимой принадлежностью пасхальной службы, если ни одна из предыдущих не удержалась, ни одна из последующих проповедей не заместила ее, следовательно, проповедь Златоуста составляет наилучшее выражение праздника Пасхи!” (...)

Как можно видеть из уже сказанного, идея всеобщего всемирного спасения неотрывна от вопроса об условности пророческих угроз. Эта идея, при всей ее значимости для религиозного сознания, не была, однако, в православии ни разу догматически отчетливо поставлена.

Католичество же поспешило надеть ряд грубых “догматов” об аде, чистилище и пр., в силу коих борьба между добром и злом на земле стала фактически сводиться к количественному счету “спасенных”. Инквизиция, индульгенции и протест против них — только линии, предопределившие судьбу западно-европейской культуры, заведшие ее в тупик безвыходных противоречий. В основе всего уклон ущемленной иллюзионистической мистики, помирившей на платоническом дуализме, на спасении только *части* целого человека (души) — и соответственно — только части (более просветленной) человечества.

Восточная церковь, порицая уклоны западной мысли и отвращаясь от них, не нашла покуда силы противопоставить им свое ясное учение, свой отчетливый план всеобщего спасения. Федорову думается, что догматическое различие в этом пункте обусловлено не столько противоположностью, сколько крайностью “развития латинской церкви, до которой могла бы прийти и восточная, если бы, к счастью, жизнь в ней не замерла. *Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм: причиной воскресения там является не любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев: гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница и все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченную техни-*

ку, с которой разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т.п.“ (I, 177).

“Между тем, в первые времена христианства изображения имели иной, совершенно противоположный характер, каковы, например, видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что принимал участие в отправлении грешников в ад, видение Христины\*, которая не задумывается поменять райское житье, где она видела бы мучения грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них... До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад“ (I, 178). Если популярное истолкование проблемы “вечных мук“ и в наших традиционных богословиях и катехизисах не отличается существенно от католического, то надо помнить, что никогда и нигде у нас это истолкование не могло впитаться в себя пафос религиозного чувства. В подвижническом мистическом опыте, направленном к приобретению “сердца милующего“, горящего любовью ко всем и всему без всякого исключения сохранена иная традиция, традиция первохристианских видений Христины и Карпа. В образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древне-русской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мести слышатся все те же неотступные требования “сердца милующего“<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Таково знаменитое “хождение Богородицы по мукам“\*\*, использованное Достоевским как введение к “Легенде о великом инквизиторе“. В сказании этом с картинами и со смелостью не ниже Дантовских ставится вопрос, влагаемый потом в уста инквизитора: “Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным? Но, если так, то тут тайна и нам не понять ее“, — спешит добавить представитель западной церкви. Сам Достоевский всю жизнь силился понять как раз эту тайну. Но тайна, имеющая раскрыться “в конце истории“, для того лишь, надо думать, и была сокрыта, чтобы не мешать свободному волеизъявлению активного меньшинства (“избранных“), которое может или удовлетвориться своим спасением (“вступлением в число могучих и сильных“), или же возрешовать о спасении всеобщем, поставить себя его орудием. Под спасением же в этом случае должно понимать сохранение целостного существа человека (духа, души и тела), а не одной изолированной части, не “тихая“ смерть счастливых младенцев с надеждой лишь на жизнь посмертную. Народно-русский колорит этой веры и надежды на всеобщее спасение ярко передан в лучших творениях Достоевского, Лескова и др. Вот, например, предсмертная молитва старика-монаха в рассказе Лескова “На краю света“... “не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголанными“... “сокруши, стegno мое... но я не опущу Тебя, доколе не благословиши со мною всех“... Люблю (замечает автор, вернее, рассказчик архиерей) эту русскую молит-



В свете подобной традиции картина страшного суда, обычная принадлежность западной стены храма, картина катастрофической гибели мироздания, или по крайней мере, земли и человечества, гибели, возможность которой не отрицается и отрицателями христианской догматики и даже (обычно) настойчиво утверждается ими, как единственная возможность, эта картина находит себе место в “Философии Общего Дела”, как угроза для оглашенных, для не пришедшего еще в разум (не вошедшего в глубину храма) и не понявшего цели объединения человечества. Гибель не-

---

ву, как она еще в 12 веке вылилась у нашего Златоуста Кирилла в Турове\*, которую он нам и завещал. Милый старик мой Кириак так и молился, за всех дерзал, все, говорит, благослови, а то не отпущу Тебя... Старичок этот, пожалуй, своего допросится: а Тот по доброте Своей ему не откажет. У нас ведь это все семейно со Христом делается. Понимаем ли мы Его или нет — об этом толкуйте как знаете, но что живем мы с Ним запросто — это то уже очень кажется неоспоримо. А Он простоту сильно любит“... Лишь в свете этой народной простоты и может быть надлежаще понята сотериология Н.Ф.Федорова, которому впервые удалось неизглаголанном воздыханиям своих бесчисленных предшественников дать удовлетворительное для сознания оформление, совершенно свободное от “оригенического” уклона, осужденного (или, во всяком случае, взятого под подозрение) в эпоху соборов. В учениях гностического типа (как у Оригена\*\*) всеобщее спасение ставится в зависимость исключительно от Высшей благодати, и самоопределение человеческой воли к добру или ко злу в серьезный расчет не берется, что не может, конечно, не влиять парализующим, расслабляющим образом на эту волю. Вообще, всякое отделение вопроса о всеобщем спасении от проблемы условности пророческих угроз, всякая попытка соединить его с фаталистическим катастрофизмом приведет к абсурду в мысли и к извращению в чувстве. Начинаются всевозможные “неприятия” (стиля Ивана Карамазова) и предъявление претензий по адресу Творца, Мироздания, Христа, Церкви и т.п. претензий, которые по всей справедливости следовало бы обратить к собственному (помраченному) разуму и (озлобленной) воле. Новейшим образцом подобных претензий может служить, например, недавняя книга Д.С.Мережковского “Тайна трех”. — “Я очень хорошо понимаю, — пишет автор, — что сейчас под ногами того, кто говорит так, как я говорю, земля проваливается, если только он не стоит на той скале (церкви), о которой сказано, что врата адавы не одолеют Ее. Я не стою на Ней или не всегда стою, иногда схожу. Для стоящих на скале уже безразлично (?!), что земля проваливается и мир погибает. Царство Мое не от мира сего — так именно поняты (?) эти слова на скале. Я их не так понимаю, для меня не безразлично, что мир погибает. Я знаю, что нет иной скалы и что стоящие на ней спасутся, но также знаю, что таким, как я, нельзя иначе спастись как с погибающим миром“. Это называется: самого себя захлопнуть в мышеловку, а потом метаться из угла в угол. Игра не хуже других! Построения автора “Тайны трех” явно идут не от “сердца милующего”, а от “пленной мысли раздраженья”. Как доходит до дела (спасения погибающего мира) из уст Мережковского вырываются восклицания, что с таким и такими-то (прежними друзьями, не угодившими ему, положим, своим политическим образом мысли) он и “воскресать вместе не желает“.

избежна... только в том случае, если не проснется соборный разум, если объединение не состоится.

Спасение “где-то там” после смерти, после гибели, в ином мире, притом спасение немногих в созерцательном бездейственном раю, каков рай Данте — это по Федорову “рай для несовершеннолетних, для недорослей”. По мере достижения возраста мужа совершенного в сознании людей проявится необходимость и красота *трудового* рая вместо чаемого дарового: рай должен быть произведением самого человечества, всех его сил и способностей, результат полноты знания, глубины чувства и энергии могучей воли”. Попытка Византийской иконописи (изображение притчи о работниках) представить *историю как работу спасения* приводит в восхищение Федорова. Впрочем, до сих пор история была скорее воспитанием, выработкой самих работников. Конец этого в истории есть начало истории новой, перевернутая страница книги бытия человечества.

“Если смотреть на историю как на воспитание рода человеческого — она, разумеется, должна окончиться: но этот конец есть лишь выход из школы или переход от знания к делу, от несовершеннолетия к совершеннолетию. Только с этой поры и начнется история единого дела сознательного или, выражаясь определеннее, превращение бессознательного процесса рождения (отдача родителями жизни детям) в сознательное дело воскрешения — возвращения жизни сынами отцам.

Для умеющих читать должно быть ясным, что Евангелие (и не Иоанново только) не признает *безусловной* кончины мира, а указывает только, что если люди после всех бедствий не примут Евангелия, т.е. не объединятся и не исполнят своего долга к умершим, — тогда последует воскрешение вопреки их воле. Сподобившиеся достигнуть “того века” (века совершеннолетия, объединения) и воскресения мертвых, не женятся, ни замуж не выходят, т.е. в брак не вступают, и не рожают, и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам\* и суть сыны Божии, сынами воскрешенные. Переход от рождения к воскрешению обращает сынов человеческих в сынов Божих. Воскрешающие и воскрешенные делаются сынами воскрешения и становятся сынами Божиими. Если вдуматься в это великое и необозримое будущее, то возможно ли толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждение о нем основано на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! Вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимаются за конец жизни! Отсюда не следует, чтобы предсказания о кончине

мира были лишены смысла и вероятности! Они сохраняют свою силу в смысле пророчества *условного*. Признаки кончины мира *так понимаемой* (т.е. вполне возможные при нераскаянности, при необращении на правый путь), признаки кончины мира, предсказанные Евангелием, уже и сейчас являются в полной силе. Восстание сынов на отцов, превосходство младшего поколения над старшим, особенно в нравственном отношении, возводится в закон. Прогресс определяется, как превосходство младших над старшими и живущих над умершими, ученика над учителем. Войны, милитаризм находят себе оправдание в законе борьбы, как условия прогресса. Для века индустриализма апокалиптическая блудница стала полным его выражением и его богиней. Но индустриализм, производящий прихоти, забавы, игрушки и милитаризм, ведущий из-за них войны, что они оба такое как не ребячество? “Федоровская концепция конца, можно сказать, впервые дает ключ к пониманию апокалипсиса — этой книги за семью печатями, хотя на образах откровения, как всемирно-поучительной притчи, автор “Философии Общего Дела” останавливается лишь мимоходом. “Если бедствия, представляемые апокалипсисом, судь необходимые следствия городского быта, то сам городской быт не есть необходимое явление“... “Каждый город имеет свой Вавилон, бывший торговый посад, нынешнюю базарную площадь, и свой Иерусалим, бывший Кремль, или острожек и остающийся еще и ныне храм или собор... Недостатки всех толкований Апокалипсиса в том и заключаются, что всякая ересь или секта и проч. видела в звере своих противников и не замечала звериных свойств в себе самой. Но снять с себя звериный образ — в этом и заключается наш вопрос, наша задача; апокалипсис, как крайнее изображение противобратского состояния, относится не к отдельным людям, не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству. В апокалипсисе под угрозой кроется глубокая надежда на спасение, притча, очевидно, научает нас не унывать, когда отверста и седьмая печать, и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас и должен был бы настать конец, но и после этого конец еще не настает, конец еще отложен и опять является семь ангелов: не нужно приходить в отчаяние и тогда, когда протрубит и седьмой ангел и когда будет послан серп, чтобы пожать виноград, не срощийся в одну ветвь, потому что и тогда еще возможно спасение. Но притча учит нас также не оставаться в бездействии, ибо в семи ангелах, имущих семь язв последних, кончается гнев Божий“ (I, 536).

“В идее нет ничего выше православия, но тем резче бро-

сается в глаза несоответствие идеи ее с действительностью“ (I, 575). Но первый шаг к реализации идеи — ее сознание. Осознанием православия является литургическое осмысление жизни, активная апокалиптика, провозглашением ее устраняются соблазны, подмена через четкое отмежевание православия от ближайших соседей — католичества, протестантизма и старообрядческого раскола. Тот, кто знаком с формулировками Федорова, у того уже язык не повернется сказать, будто православие “балансирует“ между католичеством и лютеранством и т.п. “С точки зрения долга воскрешения, католицизм есть искажение христианства, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не производят оживления, а только заслуживают бессмертия, освобождения из чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью“ (I, 143). (...)

Столь суровое отношение к инославным исповеданиям нашего мыслителя не имеет ничего общего с конфессиональной узостью. Поскольку, несмотря на проявленное в них противление христианству, обе западные религии все же остались христианством в коренной основе и “остались религиями воскрешения“ (II,6), постольку вопрос о соединении церковей становится вопросом о включении в православие всего отпавшего, отделившегося. Такое включение является, прежде всего, предметом молитвы: “не молиться за отделившихся, значит не признавать церковь вселенскую, католическую“ (I, 524). Начало примирения (собор) должно выразиться “во взаимном внесении имен отцов церкви, отцов знания и пр.восточными западных и западными восточных в свои синодики“.

“Психологически понятно, что только резкое отмежевание в области истины вероучения, точное обозначение пунктов уклонения и заблуждения, позволит по-новому любовно ощутить уклонившихся и заблудшихся не без нашей вины и нам уже более не опасных людей, всех тех, которые были врагами нашей церкви, нашей веры, нашими личными врагами“. Имена и изображения этих врагов Федоров даже предлагает поместить в церкви (на своде храма), поставление их на первом плане пред нашими глазами, молитва о них (в молитву входит и исследование, как действие разума) есть вернейшее начало настоящего “нашего примирения с их одноверцами, их соотечественниками, их близкими“. Молитвенная любовь не имеет предела. Руководимое любовью исследование не оставило во аде даже душу Иуды предателя (I, 55). “На основании молитвы за угнетателей“ можно бы молиться “и о спасении антихриста“ (II, 14).

Дальнейшее “торжество православия” выразится в организации общего дела, к которому, когда оно будет отчетливо осознано и провозглашено, не могут не примкнуть множество иноверцев и вовсе неверующих, которые тем самым и станут как бы оглашенными разных ступеней, участниками вселенской литургии. “Шедше, научите все народы”. Все должны быть включены в учебный план: хотят они того или не хотят, все должны стать оглашенными и оглашаемыми. Враги, отрицатели, скептики, ненавистники, гонители, мучители, преследователи христианства — отнюдь не должны быть исключены из него. “Непобедимая дерзость” (пользуясь выражением акафиста) слышится в таком, например, категорическом заявлении Федорова: “Христианство не может быть партией. Оно есть именно общее всех — и материалистов и идеалистов, пессимистов и оптимистов — дело. Христианство выше всех партий: у него нет и не может быть врагов. Вражда против христианства есть лишь недоразумение”. (Письмо к Кожевникову). Недоразумение должно “доразуметь”, довести до разума людей, не ведающих, что творят, надо лишь сообщить недостающее им ведение. Гонители христиан — это ученики начинающего класса, иногда способные, но буйные. Они *преследуют* и тем самым *научаются следовать*. Немало пота и крови приходится порой затратить на их обучение. С большим терпением и благодушием мученики, как ученики старших классов репетируют “приготовишек”, вдалбивают в их головы буки-аз, не останавливаясь перед способом Фемистокла\*: “бей, но выслушай”. (С этим поступком эллинского героя, озабоченного спасением отечества, Федоров сравнивает поведение Христа, понесшего вольное страдание и смерть, позволившего быть и убитым себя, чтобы только основалась церковь, состоялось объединение человечества против общего врага). Всякий гонитель — это будущий сотрудник, соработник в общем деле, еще недостаточно обученный и ребячески портящий драгоценный материал, но образование всего драгоценней: один, кровию Стефана приобретенный, Савл ускорил рост церкви, как никто из апостолов\*\*. Итак, вражда против христианства есть неразумие, недоразумение. История, волей или неволей, работает в пользу христианства. Все отклонения и отступления обусловлены неполным осознанием хранимой церковью истины.

Желая удалиться от христианства, неожиданно приближались к нему с новых сторон, открывали в нем новые новые грани. “Борьба между христианством и язычеством, борьба между верой и знанием происходила не потому, что они противоположно непримиримы, а потому, что вера бы-

ла неискренняя, а знание еще далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же еще несовершенства... Ни в одной религии нет такого противоречия между идеей и фактами как в христианстве“ (I, 158). Противохристианские движения, оставив идею, хотели остаться при фактах. Но пытаясь осмыслить факты, они лишь глубже уясняли ту идею, с которой боролись. (...) “В первых философиях после эпохи Возрождения еще полагается в основе мира и его развития — мысль, разум или Бог и Его Промысл, в последних же (особенно новейших) господствует уже одна только слепая сила (по сознанию верующих “мир во зле лежит“), потому что он оставлен своей слепоте, а человек — своей похоти. Но это оставление входит в план Провидения, так как внесением света в царство природы (ада, тьмы и смерти), подчинением его долгу и воле воскрешения, иначе сказать, обращением этого царства в светлый, свободный мир, т.е. уничтожением обскурантизма и фатализма и выражается усвоение человеком искупления, усвоение не отдельными только лицами, а всем родом человеческим в совокупности“. (I, 205). Вот отчего “самые крайние материалисты — натуралисты могут предварить в Царстве Божиим оставшихся верными принципам папизма и протестантизма. Отрицая бессмертие, т.е. доказывая, что мысль есть продукт материи, следовательно, праха, они не догадываются, что как только это было бы доказано, т.е. как только мы сумели бы привести этот прах в такое состояние, чтобы он произвел мысль, мы были бы бессмертны. Далее доказывая, что мир есть слепой механизм, а человек единственное разумное существо, что мир не боги делали, что он не есть что-либо чудесное, а нечто весьма простое, механическое, которое для своего создания не нуждалось в сверхестественном могуществе Божием, не вытекает ли отсюда естественно заключение, что механизм может быть орудием разума? Наконец, отвергая целесообразность, не наводят ли они нас на мысль, что в этом отсутствии целесообразности лежит глубокий план сделать человека орудием внесения ее“.(...)

“Скептицизм и критицизм, уничтожив веру в действительное существование совершенства, бессмертия, свободы, но не имея сил уничтожить в человеке потребность всего этого, тем самым заставляет человека поставить все это своею целью, своим проектом“. (I, 207). Равным образом, “пессимизм осуждает собственно (сам того не сознавая, а даже восхваляя бессознательное) слепой прогресс (в смысле развития) природы и истории; он осуждает природу, как поток, уносящий жизнь чувствующих существ; осуждает нау-

ку как сословное только знание, как мысленное лишь вос- становление, как иллюзию; осуждает искусство, как недей- ствительное воспроизведение жизни; пессимизм осуждает и общество, как имеющее в основании невежество и слепоту, выражением коих может быть только борьба и угнетение, ибо там только, где нет ни субординации, ни разделения, где нет ни слияния, ни отчуждения, только в таком обще- стве нет тьмы, невежества, слепоты, там невозможна и скрытность, т.е. в обществе по образу Троицы, Троидинобо- Бога. Пессимизм, понятый так, осуждает, следовательно антихристианство“ (I, 211).

Все сказанное применимо не только к противохристиан- ским движениям новейшей мысли, но равно и к более дре- ним, нежели христианство религиозным учениям, доселе управляющих движениями души значительной части чело- вечества. Таков, прежде всего буддизм.

Вл.Соловьев, в своей заметке о Блавацкой, подчеркивал симптоматичность “наступательного движения буддизма на западный мир“. “Глубокая идея буддизма, — утверждал он, — еще не изжита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы. Движе- ние, представляемое мнимыми теософами, есть лишь пред- вестие более важных явлений“\*. Наше время как нельзя более оправдывает эти слова. Есть основание ждать, что ближайшие годы будут свидетелями чрезвычайного усиле- ния наступательного духовного движения из недр Азии на Европу и Америку. Как оценивать эти движения? Чего можно ждать от соприкосновения буддийских учений и влияний с миром “христианской“ культуры? Думается, ре- зультат возможен двойкой: в зависимости от того, как оформятся и преломятся в западных умах восточные идеи, они окажутся или губительной отравой, или горьким, но целительным лекарством. Под углом филиоквизма буддизм неизбежно приобретет сатанический привкус и выродится в активный план всеобщего самоистребления во славу небы- тия (или — неведомого инобытия — практически это ниче- го не меняет)<sup>1</sup>.

Совершенно иные перспективы открывает тот же буд- дизм в свете православного литургического разумения. Не случайно — как указывает Федоров — Будда (боди-сатва)

---

<sup>1</sup> Знаменательна в этом смысле зловещая фигура “Доктора Доннера“ в последнем романе Андрея Белого “Москва под ударом“. Иезуит написал труд о “проблемах буддизма“ — для творческого ясновидения автора это уже достаточно, чтобы здесь именно учуять черную точку надвигающегося на Европу смерча катастрофического взаимоуничтожения.

давно причислен к лику святых восточной церкви под именем царевича Иосафа. “Буддизм, понятый как сознание и осуждение зла во всей его полноте, является не антихристом, а предтечей явления христианства в силе и действии.

“Родина буддизма Индия, страна эпидемий, где часто уже одно прикосновение, всякого рода общение между людьми смертоносно; страна зноя и влаги, где жизнь течет с такой быстротой, что непрочность становится очевидной, разрушение делается видимым, ясным, где, говорят, даже благородные металлы, как серебро, ржавеет, где все необычайно быстро покрывается плесенью, которая принимает роскошные формы (растительность), где борьба, взаимное истребление в сфере животной жизни самое ожесточенное; где болезни, эта своего рода флора и фауна, тоже принимают колоссальные размеры, где юность соприкасается со старостью — только в такой стране и могла явиться известная легенда о Будде и учение, признающее жизнь злом, а небытие благом, т.е. осуждая жизнь за зло, в ней заключающееся, оно теряет надежду пред силой этого зла, впадает в отчаяние. Христианство, благая весть только тогда получит там признание, будет принято, когда явится с орудиями знания, регулирующими зной, влагу, и все, что ими производится“ (I, 211).

Ветер гасит слабое пламя и раздувает его, если оно достаточно сильно.

Боязнь “антихриста” — признак слабости и робости христианского сознания. Федорову чужда такая боязнь. Все возможные в истории и возможные в будущем противохристианские течения им учитываются и даже как бы приветствуются именно в качестве такого ветра, которому суждено разжечь костер подлинно христианской идеи, выявить план космического преобразования, таящийся в основе догматических символов и культовой обрядности христианства. Заповедь *научения* всех народов — до сих пор не исполнена. “Вопрос борьбы Востока и Запада не только не кончился, а еще и расширился, проявился на севере, потому и Христос продолжает говорить через своих последователей, и не уничтожая старого, создается новое Евангелие; Евангелие распространяется, глубже раскрывается. Евангелие не закрытая, законченная книга, весть должна быть все радостнее и радостнее и никогда не должна переставать быть “новой книгой”.

Наставления апостолам, инструкции миссионерские должны ли оставаться все теми же? Число апостолов у Луки увеличено 70-ю по числу признаваемых тогда народов, как 12 соответствовали числу колен еврейского народа. Еванге-



лие в том смысле вечно, что притчи, поучения, наставления проявляются все в новых формах по мере того, как всемирный вопрос (т.е. восточный) вступает в новые фазы. Это-то раскрытие бесконечного содержания жизни Примирителя в полном смысле этого слова и есть Вечное Евангелие.

Евангелие не имеет границ ни с какой стороны и 70 апостолов могли бы, вернее, должны были бы обратиться в 700, 800; словом, во столько, сколько языков. И это только одна сторона примирения — примирения только со стороны языка; миссионеров же нужно столько, сколько различных должностей, профессий, которые должны быть миссионерскими, т.е. служить не своему прибытку, а общему благу. Как ни прекрасны Евангельские повествования, но они не могли изобразить Христа во всем Его величии, ни передать всей глубины Его учения. Иоанн свидетельствует, говоря: “и самому миру не вместить написанных книг, если бы описать всю жизнь Его”. \* Окончив так свое Евангелие, он положил начало бесконечному вечному Евангелию, которое будет руководить, и отчасти руководило даже ходом всемирной истории.“ (I, 194). (...)

Борьба между верой и знанием, имевшая место в истории новых веков, “происходила не потому, что они противоположны, непримиримы, а потому, что вера была неискренняя, а знание еще далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же несовершенства“ (I, 158). “Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т.е. спасением только личным, вместо общего спасения. Вытесненное из действительной жизни, христианство сделалось лишь духовным спасением, а не воскресением во плоти, другими словами, религия должна была удалиться из мира, стать внемирной, оставив род человеческий в подчинении слепой силе, орудием которой он сделался как в деле производства предметов наслаждения и вражды (мануфактура), так и в борьбе за них всеми средствами, всеми способами, всеми все более совершенствующимися орудиями взаимного истребления. Настоящее бездейственное христианство есть компромисс между религией и наукой, т.е. взаимное их стеснение, христианство же, как общее дело, есть не компромисс, в котором стеснены обе стороны, а такой союз, при котором наука из безучастной и враждебной делается живоносной, а религия догматизм превращает в проективизм, индивидуализм — в универсализм и универсализм истинный, действительный, обнимающий все поколения, а не ограничивающийся одним лишь живущим поколением, как универсализм научный; спиритуализм же

религия превращает во всемирный реализм (воскресение во плоти), ибо задача христианства, как общего дела — объединить всех в труде познания смертоносной силы, носящей в себе язвы, голод и смерть, в видах обращения слепой смертоносной силы в животворную или точнее в оживотворяющую, тогда как дело науки, остающейся языческой, состоит лишь в том, чтобы дать *всем* или даже *наибольшему* лишь числу живущих участие в комфорте, как это хочет социология и обещает социализм“ (I, 471).

Индивидуализация и спиритуализация христианства — была как бы временным отходом его на оборонительную линию окопов. Как уже показано выше, в литургическом понимании и восприятии христианской истории, всецело сохраненной лишь в традиции восточной церкви, такая индивидуализация и спиритуализация никак не может считаться пределом достижений. Наоборот, это лишь выражение крайней немощи и слабости человеческого начала в церкви. Эра литургического соборного и реального действия окажется давно жданной апокалиптической эрой. Тем самым к христианству привлекается все “одаренное сильными умственными способностями“, все творчески одаренное, все переполненное энергией и активностью; новое “христолюбивое воинство“ перейдет в контр-атаку на слепую смертоносную силу. И только все пассивное, дряблкое, косное, инертное останется, быть может, на первых порах, в стороне — в неопределенном и трусливом выжидании, покуда силою вещей не вовлечется также в гущу общего действия. Самое важное — осознать и провозгласить цель. “Если человечество шло до сих пор ко всеобщему воскрешению бессознательно, то достигнуто быть таким путем оно не может“. (I, 210). С восьмым вселенским собором в православии связаны страхи антихриста и эсхатологические ожидания. Этот собор не может быть вселенским по одному лишь названию. Если на нем не будут осознаны вселенские задачи православия, то, нет сомнения, соблазны темной силы для подавляющего большинства окажутся неотразимы.

По Федорову, подлинный вселенский собор в настоящее время должен быть одновременно “собранием представителей всех специальных знаний — науки — будет соединением двух съездов: историко-археологического и естественно-научного, ученых светских и духовных.

К совокупности этих ученых представители христианской и церковной истины должны будут обратиться с вопросом Московского Митрополита Филарета\*: “неужели, вы думаете, что с земли на небо нет другой дороги, кроме той,

которая лежит через гроб и могилу?“ И вслед за тем, общими усилиями все начнут искать и строить эту другую дорогу.

О том, что репутация “гроба и могилы“ в современной науке достаточно пошатнулась, мы уже говорили выше. Как только с понятием “воскрешения“ перестанут соединять непременно представление о чудотворно-магическом, для разума непостижимом действии, станет возможно и в чисто научном разрезе проектировать “психофизиологическое восстановление отцов и предков“ (I, 322).

### ОРГАНИЗАЦИЯ МИРОВОЗДЕЙСТВИЯ

“Психофизиологическое восстановление отцов и предков“, о котором трактует “Философия общего дела“, невозможно без совокупного действия объединенного человечества, объединенных сынов, на мироздание *во всей его совокупности*. Никакой *изоляция* сферы действия, никаким делением осязаемого, слышимого, зримого, воображаемого или представляемого мира на отдельные *участки, разряды и планы* здесь не обойдешься.

Давая картины возможных путей и способов воскресительной деятельности, Н.Ф. Федоров ни на минуту не забывает /как это обычно делают почти все рассуждающие об этом предмете/ о теснейшей связи между возвращением к жизни погибших поколений и расширением влияния человека /1,401/. /.../ Так создается в проекции Федорова “новое небо“, небо как поприще труда, а не праздного созерцания.

Все жители земли становятся небожителями. Все земное неотрывно от небесного, ибо земля есть небесное тело, согласно коперниканскому мировоззрению, и все звезды суть такие же земли, как и наша планета. “Для больного, утомленного воображения нет ничего страшнее вечности и бесконечной шири“. /1,548/. Здесь причина того, что теория Коперника не получила практического приложения. Для неопровержимого доказательства движения земли требуется управление ходом этого движения. Иначе теория остается непроверенной гипотезой. “Коперниканская система, — предупреждает Федоров, — не удержится в новом мировоззрении /как взгляд Пифагора не удержался в древнем/, если не получит практического значения“. /11,405/<sup>1</sup>...

---

<sup>1</sup>Можно отметить, что как раз в последние годы учащаются попытки низложить Коперника и “остановить“ землю на строго математических основаниях. В 1914 г. вышла в Лейпциге книга д-р Ern Bartel “Die Erde, als

Астрономии придает Федоров центральное значение: в грядущем синтезе наук и искусств ей принадлежит высшее место. Она включает в себя все неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее науки, как-то: физику и химию неорганического и органического вещества и пр. В этом отношении вся линия развития физических наук за последние три десятилетия преуказана Федоровым с точ-

---

Totalebene<sup>\*</sup>. По мнению автора, земля — не шар и не эллипсоид, вообще не трехмерное тело, а целостная, замкнутая плоскость, “бездонно-глубокий” мир сводится к двум плоским параллельным тарелкам. Все это доказывается путем кропотливого анализа уравнений каждого из трех измерений. В недавно вышедшей книге П.Флоренского (“О мнимостях в геометрии”, Москва, 1922г.) также находим категорическое отвержение гипотезы о движении земли в связи с неудачей опыта Майкельсона и Морлея и призыв к реабилитации Аристотеле — Птолемея — Дантовской системы мира с ее “хрустальным” небесным сводом, “системы математически равноправной с Коперниканской, но имеющей преимущество здравого смысла и верности земле, земному подлинно-достоверному опыту”. Впрочем, заговорив о “достоверности опыта”, автор “Мнимостей”, как тонкий аналитик, дает себе полный отчет в “апперцептивных предусловиях” того дуалистического платоновского мировоззрения, на основе которого он строит свои теоремы и философы. Оказывается, все дело в ограниченности (обычного, “большого, утомленного”) зрения, бессильного сразу охватить всю овиду со всеми пространственными плоскостями, увязывая их в одно целое (как, например, в “Трех свиданиях” В.Соловьева: “Все видел я и все одно лишь было — единый образ”). Для П.А. Флоренского “сознание *необходимо* раздвоится между образом непосредственно зрительным и образом косвенно-посредственно зрительным, данным чем-то вроде осязания. При этих условиях восприятия в сознании наличны *два* элемента или *два* слоя элементов, однородных по своему *содержанию*, но существенно разнородных по своему *положению* в сознании, в этом смысле не координируемых и взаимно исключающих друг друга” (“О мнимостях”, стр.59).

Нельзя лучше очертить психофизиологический корень платоновского двоемирия, где цельность разорванного мировосприятия восстанавливается лишь при помощи (иллюзорного) представления о хрустальном своде — подобие окна, затянутого стеклом, в современной архитектуре, т.е., по определению Флоренского, “некоего лжеотверстия и лжестены”. Птолемееское “лженебо” (в талмудических сказаниях остроумно символизируемое синим пологом, расшитым блестками — искусственными звездами, простертым дочерью Фараона над брачным ложем Соломона) ведет к потере чувства космической реальности (чувства, всегда неотрывного от преобразовательно-человеческой деятельности). Тогда остается лишь (как это и делает бесстрашный автор “Мнимостей”) поставить знак полного равенства между *прозрачным* и *призрачным* (проектом и иллюзией). Однако, не случайно язык отказывается признать синонимичность *прозрения* и *призрака*. Не все прозрачное призрачно. Наоборот, можно утверждать, что во всяком призраке имеется какая-то *непрозрачность*, подстилающая фон хаотическая рябь, сумеречная мгла (“фиалковая муть”). И лишь в случае подлинного *прозрения* (“отверзлись вещи зеницы”) обличается обманность (мнимость) “цветка, что зовется ночью фиалкой” (теневого “умбрической” концепции мира).

ностью. Об электронном строении атома, как о чем-то само собою разумеющемся, писал он еще в ту пору, когда идеи Крукса и Томсона\* считались смелыми парадоксами. Учение Миньковского о времени-пространстве\*\* как неразъединимом, комплексном целом, вскрытая теорией относительности зависимость временной последовательности от положения наблюдателя в пространстве, от его движения не было тайной для Федорова, хотя он и умер за несколько лет до обнародования того и другого.

Так, например, в статье “Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь” мы находим такие строки: “С движением человек открывает пространство; посредством одного зрения пространство не могло быть открыто: зримое есть только предполагаемое. Опытом, деятельностью узнал человек ширь; пространство, казавшееся близким, то, что как будто бы можно было охватить рукой, отодвигалось все дальше по мере движения”.

“Опытом, неудачными попытками, человек открыл дальность неба, дальность звезд, т.е. свою малость, ограниченность. Вся деятельность человека есть движение, далеко еще не оконченное, т.е. движение не достигло еще всего зримого, и предполагаемое не стало еще осязаемым. Пространство и время — эти необходимые формы знания — обуславливаются движением и действием. Пространство есть сознание пройденного, дополненного по пройденному представлением о том, что еще не пройдено. Время же — не только движение, но и действие, делающее возможным самое движение. Формы так называемой трансцендентальной эстетики (по Канту) не предшествуют, следовательно, опыту, а являются вместе с движением и действием“ (II, 261).

Значит, только слабость действия делает эти формы путями, оковами для нас. Отсюда легко догадаться, как реагировала бы мысль Федорова на теоремы Эйнштейна. Приветствуя теорию, он, несомненно, потребовал бы сейчас же соответственной практики, работы. В противном случае, теория останется опять лишь одним из мнений, гипотезой, даже не рабочей, а так сказать безработной (метафизической) гипотезой; отвергая надобность в опытах, подобных проделанному Майкельсоном и т.п., она сама пока еще не указывает достаточно широкой и прочной базы для новых опытов. И ясно, где можно найти *окончательное*, обязательное подтверждение и неоспоримую проверку нового миропонимания: когда последовательная смена поколений будет заменена их существованием одновременным и однопространственным общением всех живущих, не вытесняя-

щих друг друга из жизни, не выталкивающих из виду, тогда лишь будет наглядно доказана вся относительность и условность времени.

Федоров требует от человечества исполнения основной библейской заповеди об “обладании землей”. Обладание должно быть, конечно, управлением “ходом этого данного роду человеческому и неизвестно еще какой силой приводимого в движение небесного тела или корабля, данного роду человеческому, умеющему только истощать корабль и не умеющему ни ремонтировать его, ни управлять его движением” (II, 314). Наша задача (в конечном счете) — сделать все земли небесными, т.е. управляемыми сознанием и волей. Мы должны быть небесными механиками, небесными физиками и пр. (I, 293).

“Нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача”. “Жить должно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех”. “Объединение всех живущих имеет целью работу над воскрешением всех умерших”. Таковы излюбленные лозунги автора “Философии общего дела”.

*Регуляцию, управление, творческое обладание как норму истинного отношения человека к природе* — всюду противопоставляет он современно-паразитическому “пользованию”, *эксплуатации*, истощающей природные ресурсы без умения их накапливать и восстанавливать, и требует превращения всего дарового в трудовое, бессознательного — в сознательное.

Пересозданию физического мира соответствует столь же радикальное переустройство психики; точнее, как было выше показано, самая мысль о возможности действенного управления космосом возникает в человеке и становится определяющей его поведение силой лишь по мере происходящего в нем психологического переворота — “обращения сердец сынов к отцам”. Проблема новой психики столь же повелительно и неотложно встала на закате XIX и заре XX века, как и потребность наново воссоздать картину мира физического. Федоровым уделялось немало внимания вопросам психологического исследования, взаимознания, ведущего к тому, что чужая душа (да и своя собственная) перестает быть потемками и наружность не будет обманчива. Тогда станет возможным сближение людей по внутренним душевным свойствам, психическая группировка, классификация, “психический подбор”. Параллельное изучение физиологических процессов, связанных с полным развитием, сделает, наконец, возможным превращение основной жиз-

нетворческой (эротической) энергии, дробимой и распыляемой доселе на сексуальных путях и распутьях, в сознательную работу созидания (или восстановления) тела.<sup>1</sup>

В этом пункте проектика “Философии общего дела”, естественно, должна принять в свое русло одно из самых плодотворных научных движений нашего века: психоаналитическую школу Фрейда. Завоевания психоанализа огромны: раскопки душевных глубин, начатые специалистами клиник, мало помалу охватили все сферы человеческого мышления, творчества и обыденного жизненного поведения. Работа еще слишком далека от конца; последние выводы не сделаны, результаты наблюдений не вполне учтены и уяснены самими вождями школы. Но того, что уже добыто, что выкристаллизовалось за два десятка лет, более чем достаточно для узрения полнейшего тождества индукций психоанализа с парадоксальными (как могло казаться в свое время) догадками и утверждениями Н.Ф.Федорова. Выслежены психические причины, психические корни смерти: на множестве примеров показано, как обычная, типичная,

---

<sup>1</sup> Курьезным неумением вдуматься в сущность проблемы звучит поэтому иногда высказываемое “опасение”, что оживление умерших может свестись к материализации “астральных трупов”, одержимых чуждыми и злыми сущностями, к заселению мира “двойниками-вампирами”. Отсутствие взаимознания, неумение узнавать (родных, близких, любимых) есть результат бессилия любви (“боящийся не совершен в любви”). Вообще, вампиризм, двойничество и интерес к ним (как психологическое состояние) теснейшим образом связаны с нездоровой сексуальностью, с кастрационным и Эдиповым комплексом. Корни этих переживаний уходят в глубокую древность. Для испорченного (падшего) сына отец является соперником, мстителем (за “мать”) и погребение обертывается уже не начатком воскрешения, не делом любви, а делом страха: тогда поставить над умершим памятник — значит водрузить “камень тяжелый, чтоб встать он из гроба не мог”. Так отнеслись и книжники к погребению Христа, но иначе чувствовали женщины, возлившие миро. В силу биополярности индивидуума в глубине каждого сына скрыта дочь человеческая (привязанная к отцу), за Эдипом стоит Антигона. Страх — только вытесненное желание. Без знания себя и взаимознания, конечно, немислимо иное воскрешение, кроме обманного и самообманного, практикуемого в медиумизме всех видов. Психология “опасающихся”, т.е. способных представить себе только воскрешение гнева и страха, а не воскрешение любви, очевидно безнадежно погружена в собственные (и “чужие”) душевные *потемки*, что является результатом какой-нибудь “инфантильной травмы”. Излишне пояснять, что в полной осознанности общего дела, исключающей все невольное и бессознательное не может быть и речи о чем-либо похожем на медиумизм и одержание. Возможность появления мутных (двоящихся и непроясненных) образов даже в окружении воссозидаемой плоти отпадает при условии атмосферической и космической регуляции, очищающей и высветляющей всю зеркальность фона, принципиально не допускающей “магического” разъединения “миров” и “планов”.

“нормальная” смерть является бессознательным самоубийством.<sup>1</sup>

Не такова ли психическая подоплека всякой смерти? И что получится, если бы удалось изменить хотя бы только эту смертолюбивую направленность нашего подсознательного? В чем ее источник? Основы всех душевных движений и жизненных установок психоанализ ищет в психике раннего детства. Только у ребенка теплится здоровое, не ущемленное чувство жизни, совершенно неотделимое от понятия ее вечной восстановлемости, возгораемости, от идеи воскресения и воскрешения,

“В раннем возрасте ребенок отождествляет смерть с отсутствием. Он даже не может себе представить, чтобы человек, о смерти которого ему рассказывают, не вернулся бы”. Остаток этого неистребимого детского чувства живет в сновидениях и взрослых людей.

“Если у кого-нибудь умер любимый родственник, то после этого ему долгое время снятся сны особого рода, в которых известный ему факт смерти умершего вступает в самые необычные компромиссы с потребностью воскресить дорогого мертвеца. То случается так, что, хотя усопший и мертв, однако, продолжает жить, потому что он не знает, что он умер, а если бы узнал, то тогда бы умер окончательно; то он полумертв и полужив, и имеет признаки обоих этих состояний. Такие сны — замечает Фрейд — не следует называть совсем бессмысленными, потому что воскрешение из мертвых так же приемлемо в сновидениях, как, например, в сказках, где оно встречается как самое обыкновенное явление... Желания вернуть умершего к жизни умудряются (в сновидении) добиваться самыми странными способами”.<sup>2</sup>

Для неиспорченного ребенка, для “евангельского дитяти” (как любил выражаться Федоров), совершенно непредставим столь дикий абсурд, как смерть “окончательная”. Чтобы вбить в голову это противоестественное понятие, требуется долголетнее давление “воспитания”, оглушающий гипноз стада “взрослых и умных” людей, угнетающая попытка страхом, отчаянием и т.п. Наконец, мозг тупеет, робеет, не умеет додумать до конца ни одной мысли, забитый, замор-

---

<sup>1</sup> Как прекрасный пример подобного анализа можно указать на работу К.Абрагама о Джиовани Сегантини\*. Вообще, на психике художников, поэтов, деятелей искусства, дающих миру так много материала для освещения своего бессознательного, наиболее удобно вскрывать потаенные движения общечеловеческой психики.

<sup>2</sup> З.Фрейд “Лекции по введению в психоанализ”, Москва, 1923, т.1.



дованный человек покоряется бессмыслице, возводя ее в перл житейской мудрости: “сила солому ломит“, “выше головы не прыгнешь“, “плетью обуха не перешибешь“ и т.п.

Лишь немногие, единицы, тоже, большей частью, все же искалеченные разными “комплексами“, но не сдавшиеся, удерживают в себе психику ребенка, его жадное любопытство к миру, полному неизведанных и неисчерпаемых возможностей, продолжают мыслить и творить, искать и находить. Их пробуют заставить замолчать или затравить. Когда это не удается, их объявляют “гениями“, а добытые ими откровения, найденные источники новых сил стараются свести на нет, приспособить их все к тому же безнадежному “жизнью-бытию“, подвластному “абсолютной“ и “непобедимой“ смерти. Массовые коллективные внушения (одним из главных видов коего служит воспитание) есть самый зловещий фактор истории. Психоанализ дает право категорически утверждать, что лишь бесконечные инфантильные травмы являются истинными источниками затормаживания деятельности человечества на путях творческого овладения природой. Если бы нашим детям оставалась хоть бы мысль о *возможности* реальной победы над распадом тела, иные подрастали бы поколения. Вовсе даже не требуется и не всегда полезна обратная внушаемость, т.е., например, обязательная вера в победимость или принципиальную победенность смерти. Достаточно было бы указать на *проблематичность* привычного факта, на нерешенность задачи, на то, что “взрослые“ в этой области совсем не так много сделали и не так много знают, как это хочется или думается ребенку. Мнимые “взрослые“ — лишь испорченные дети, не смеющие сами себе наяву признаться в правоте элементарного требования родственного чувства, дающего о себе знать в их же сновидениях.

Психоанализ, в лице его основателя и творца З.Фрейда, очень долго ограничивал себя методологией научного исследования, не претендуя дать всеобъемлющую картину душевной жизни. Поскольку все же такая картина намечалась и напрашивалась, как итог изучения отдельных сфер и слоев психики, многие из приверженцев и противников Фрейда готовы были характеризовать это мировоззрение как пансексуализм. В настоящее время это вульгарное истолкование психоаналитической концепции (хотя и распространенное в широкой публике) должно быть оставлено: оно не имеет под собой ни малейшей почвы.

Последние работы Фрейда сделали окончательно ясным то, что для умеющих мыслить не вызвало сомнений и ранее: “сексуальность“ есть вовсе не первичный и не всеобъ-

емлющий фактор психической жизни. Самый раскол, разделение полов есть дело вторичное и производное, возникающее в результате противоборственного смещения влечений жизни (Эроса) и влечений смерти (Антэроса). Автору “теории сексуального влечения” нужно было стать “по ту сторону наслаждения”, чтобы крепко упереться в аксиому, впервые выдвинутую автором “Философии общего дела”: “вопрос о силе, заставляющей два пола соединиться в одну плоть для перехода в третье существо посредством рождения, есть вопрос о смерти” (1,9).

Разумеется, психоанализу в его нынешнем виде еще слишком далеко до синтетической проекции воскрешения, воспроизведения жизни, “как огонь от огня”. Однако уже и сейчас, если не рядовые работники психоанализа, то сам гениальный вождь их вынуждается порой задуматься над будущим культурного человечества. С точки зрения вскрытой анализом борьбы психических и органических сил — это будущее представляется ему не в очень радужном свете. Импульсы деторождения иссякают и будут иссякать по мере роста культуры. Всякого рода сублимации полового влечения, накапливая бесконечные культурные ценности, не обеспечивают, однако, сохранения самой жизни и не создали совсем ничего похожего хотя бы на те примитивные и расточительные способы пересадки жизнестойких клеток на новую почву, какие выработаны практикой размножения животного-растительного мира. В дисгармонии коренных влечений человеческого организма Фрейд склонен усматривать безысходное противоречие почти биологического свойства.

“Половое влечение распадается на слишком большое число компонентов. Здесь и копрофильные части влечения, которые оказались несовместимыми с нашей эстетической культурой, вероятно, с тех пор, как мы, благодаря вертикальному положению при ходьбе, удалили наш орган обоняния от поверхности земли“... Здесь и “значительная часть садических импульсов”, без коих теряет смысл половое удовлетворение. “Все это слишком тесно и неразрывно связано с сексуальным“... Приходится, быть может, примириться с мыслью, что равновесие между требованиями полового влечения и культуры вообще невозможно, что невозможно устранить лишения отказа и страдания, как и обратно, невозможно освободиться от опасности прекращения в отдаленном будущем всего человеческого рода, в силу его культурного развития“... “Цель науки — не пугать, не утешать“, — оговаривается основатель психоанализа, и скромно добавляет: “я и сам готов допустить, что такое общее

заклучение следует построить на более широком основании и что, может быть, некоторые направления в развитии человечества могут помочь исправить указанные нами в изолированном виде последствия"<sup>1</sup>.

Безнадежны, однако, будут поиски более широкого и прочного основания, более верного и прямого направления в развитии человечества, нежели то, какое указано великим русским мыслителем, предвосхитившим открытия Венской психологической школы. Выводя все психические и психо-физиологические свойства и особенности человека, по сравнению с животными видами, из принятого им вертикального положения, Федоров постоянно указывает на несоответствие между этим положением и животным способом размножения. Например, приведя слова автора "Записок врача" Вересаева: "Органы человека и их размещение до сих пор не приспособились к вертикальному положению, и особенно у женщины: смещение матки — очень частая болезнь. Между тем, многие из этих смещений совсем не имели бы места, если бы женщина ходила на четвереньках", — Федоров заключает: "Таким образом, можно сказать, что процесс рождения несвойственен существу, принявшему вертикальное положение" (II, 267).

Овладение бессознательным для Фрейда обозначает прекращение процесса *вытеснения*. Федоров тому же термину "вытеснение" дает лишь более широкое содержание, определяя самый способ нынешней жизни, как вытеснение младшими поколениями старших — детьми родителей. Вытесняя, выталкивая отцов из жизни внешней (физической),

---

<sup>1</sup> З.Фрейд ("Очерки по психологии сексуальности", Москва, 1924, 96.).

Следующие слова одной из последних работ Фрейда его биограф называет "надгробным словом у могилы дочери" (умершей незадолго перед тем): "Если мы сами должны умереть и до того пережить смерть самых любимых людей, то нам приятнее погибнуть вследствие подчинения неумолимому закону, суровой *апанке*\*, чем случаю, которого, быть может, возможно было бы еще избежать. Но эта вера во внутреннюю закономерность смерти, возможно, тоже есть одна из иллюзий, созданных нами, чтобы выносить тяжесть существования". Иначе говоря, "закон"-то совсем, может быть, не так неумолим ("законы" природы вообще — что дышло: куда повернет, туда и вышло), но мы почему-то не смеем повернуть его в свою пользу: нам приятнее иметь дело с "суровой *апанке*", нам ничего не остается, как лелеять эту "иллюзию", не то было бы слишком тяжело и стыдно переживать умерших любимых людей, для оживления которых мы палец о палец не ударили. Бессознательная солидарность с погибшими не позволяет мысли останавливаться на случайности факта смерти и возможности избежать его; психологический механизм довольно примитивной конструкции (логически представляющий собой *circulus vitiosus\*\**), но тем более навязчивый, как и все в сфере бессознательного.

а их образы из жизни внутренней (психической), сыновья тем самым уродуют, калечат, раздваивают свою психику и, конечно, оказываются не в силах сохранить и своей жизни. Поворот сердец сынов к отцам, как бы он ни был по внешности скромн и незаметн, будет событием космического значения. Необозримы его следствия в плане религиозном, художественном, научном и трудовом.

Область, разрабатываемая психоанализом и смежными течениями мысли, находится как раз в той сфере, где новая наука граничит с новым искусством.

Общепринятым стало утверждение о кризисе, переживаемом искусством нашей эпохи. С одной стороны, говорят о гипертрофии искусства, с другой, ставится вопрос о его смысле и цели, о надобности его в современном обществе, о роли его в производстве и т.д. Эпоха торжествующего символизма была как будто последней вспышкой художественного энтузиазма, огромных, хотя и смутных, жизнетворческих замыслов и заданий. Всего этого хватило ненадолго. С момента разложения и упадка символизма художник сам глубоко усомнился в праве своем на существование.<sup>1</sup>

В Западной Фаустовской культуре роль художника кончена — утверждает Шпенглер,\* — и ему остается лишь добровольно и радостно уступить свое место инженеру, технологу, механику. “Моя поэзия здесь больше не нужна, да я и сам здесь никому не нужен”,\*\* — восклицает самый певучий и пленительный из молодых русских поэтов наших дней, кошмарным самоистреблением удостоверяя искренность своего заявления. (С.Есенин). Зачем творить, к чему петь? Все равно, “не разбудишь ты своим напевом дедовских могил”, “не изменят лик земли напевы, не стряхнут листа“\*\*\*. Конечно, в старину, как выше указано, отпевание имело другой смысл, но поскольку этот смысл утрачен, из жизни улетучивается всякая напевность, всякая лирическая возбужденность. Без ясного же смысла, без твердо по-

---

<sup>1</sup> Так называемый “кризис символизма”, обозначившийся в России с 1910-11гг., был тогда же наиболее чуткими художниками осознан как перелом всей культуры: искусство не сумело, не смогло (не захотело?) повести за собой широкие слои общества. Стало ясно, что оборванную линию культурного развития придется начинать в другом месте, с другим людским материалом, начинать, вероятно, сначала — от “печного горшка”. А.А.Блок под 22 марта 1913 года записал в своем дневнике (недавно опубликованном): “По всему литературному фронту идет очищение атмосферы. Это отраднo, но и тяжело также. Люди перестают притворяться, будто “понимают символизм” и любят его. Скоро перестанут притворяться в любви и к искусству. Искусство и религия умирают в мире, мы идем в какомбы, нас презирают окончательно. Самый жестокий вид гонения — полное равнодушие”.

ставленной цели искусство не имеет шансов выжить в наступившую эпоху. Общепринятые эстетические теории то снижают значение искусства до игры, до забавы, праздного развлечения (“искусство для искусства”), то закабаляют его на служение внешним и чуждым, отнюдь не восхищающим и не вдохновляющим подлинных художников, целям.\* Связь искусства с эротическим возбуждением, с космическим расширением существа, стремление его к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности — все это совсем игнорируется или затемняется господствующими теориями. Естественно, что “Философия общего дела” вопросам эстетики отводит подобающее место. Так, в большой статье II тома “Искусство, его смысл и значение” разработаны теории Канта — Шиллера — Спенсера о происхождении искусства из игры и борьбы; критически оценены перспективы эстетики будущего у Гюйо и др.

“Стремление искусства воспроизводить жизнь до того очевидно, что едва ли возможно серьезно оспаривать, что главное, направляющее значение в искусстве заключается именно в этом стремлении. Но как могло явиться такое стремление, если искусство есть только игра, источник же игры — борьба? Ни путем эволюции, ни каким-либо иным нет возможности объяснить происхождение стремления *давать жизнь* из борьбы, так как борьба, очевидно, питает настроения совершенно противоположные этому чувству“.

После подробного обозрения памятников древне-египетского искусства, тесно связанного с погребальными обрядами (как у всех древних народов), Федоров заключает: “Только в то время, когда изображению, образу придавали реальное значение и вместе с тем, когда человек ставил своей задачей созидание тела умершим, поддержание их жизни, тогда только и могло быть заложено в искусство стремление к воспроизведению жизни, к созиданию, стремление, которым искусство живет и поныне, да и не может утратить его без потери своего серьезного значения. Это стремление есть лучшее доказательство, что источником искусства не была борьба, что оно также и не игра, что источник его нужно искать в любви к умершим“ (II, 237).

Следующее определение имеем в неизданной переписке Н.Ф.Федорова среди писем, которые должны войти в III том “Философии общего Дела”: “Искусство по существу своему есть осуществление всеми способами, какими только могут располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, осуществление того чаяния или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства,

какое только могут испытывать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью близких людей“.

Если все виды религиозного культа продиктованы стремлением к воскрешению, то и вытекшие из них, свободно продолжающие и раздвигающие сферу их действия виды отдельных искусств стремятся к восстановлению жизни, но в смысле ложном или в степени несовершенной. “Так, скульптура восстанавливает по нравственной (родственной и сыновней) необходимости то, что скрыто под землей по необходимости физической. Но бывшее и жившее скульптура восстанавливает в формах, еще не одолевших слепую стихийную необходимость, в формах еще мертвых, окостеневших, недвижимых.

Живопись восстанавливает световую и теневую стороны жившего и его внешние очертания. Но черты и краски живописи, как и формы скульптуры, неподвижны, ограничены пределами одного только момента, краски “светят, но не греют“, и вся живопись — только очерк, абрис, “опись жизни, бесконечно далекая“ от живого биения действительности, от самой жизни.

Музыка, наоборот, всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний, но при всей своей задушевности она именно по причине своей бестелесности теряется в неопределенности частных и в расплывчатости общих настроений. Это нечто действительно задушевное, уже за пределами души, а не в ней самой непосредственно звучащее, это не самые звуки, а лишь *отзвуки* переживаемого и пережитого, передающиеся искусственными средствами через искусственно не устанавливаемую среду.

Наконец, драма восстанавливает бывшее и жившее уже не только в пластичной и красочной полноте форм, но и в движении, не подлинном, однако, а подложном: она выводит на сцену не под землей скрытого, не умершего, она только заставляет живущего “лицедея“, т.е. “лишь по виду деятеля“ (по правильному древне-русскому определению), а не настоящего деятеля (“актера“) надевать маску умершего (II,153).

Бессилие и несовершенство отдельных искусств заставляло выдающихся художников строить планы их соединения. Касаясь проблемы синтеза искусства, Федоров наглядно показывает, в чем “ошибка Шопенгауэра, Р.Вагнера и их преемника Ницше, соединивших все средства для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели“.

Трагический синтез есть наследие отчаянно-оргастических культов древности, где воскрешение мыслится лишь в

виде “одержания предками потомков“. Трагедия возникает “из духа музыки“, \* диссонирующей, нестройной, не достроенной и не нашедшей своего завершения в архитектуре. Такой зодческий, архитектурный синтез, конечно, и немислим без прояснения в сознании христианского, православного, литургического плана всеобщего спасения. Культ агнца в литургии исключает надобность культа козла в трагедии.\*\*

“Должны ли все искусства соединяться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединяться в архитектуре, как проекте мира, все погибшее воскрешающего, через все знания, объединенные в астрономии?“ (II,151).

“Музыкальная драма“ Вагнера требует объединения искусств в “иллюзии, да и все дело человеческое сводит на иллюзию же“... “весь театр, ее вмещающий, остается лишь внешним вместилищем этого механического сочетания искусств; участия в действии он не принимает“. Иное дело — высшее проявление художественной архитектуры — храм: он “зовет все искусства к одухотворению, оживлению, не к подобию живого и жившего, а к действительному воссозданию жизни во всей ее полноте, красоте и силе“. Зачаток атмосферической музыки — колокольный звон — как-бы стремится расширить еще несовершенную, тесную и косную архитектурную форму храма, усовершенствовать, завершить ее, распространить на весь космос.

Все, что до сих пор именовалось архитектурой, с точки зрения Федорова, лишь крохотные начатки, робкая проба того, что может и должно быть. Архитектура орудует с силой тяжести, ее задачи до сих пор сводились к переворачиванию тяжелых глыб, к приданию грузным неорганическим массам подобия стройности и жизни организмов.

Зодчество будущего должно иметь дело не только с камнями и металлом, но и с атмосферическими токами — с электричеством и эфиром, с магнитными полями. Сила тяготения современной физики сведена к магнетизму, тем самым вся “тяга земная“ отдается в распоряжение новых космических зодчих. Сооружение магнитных столбов и арок, искусственных полярных сияний и т.п., и в конце концов управление движением земли и планет явится естественным следствием развития и роста атмосферической и метеорической регуляции. Сама эта регуляция и немислима без гармонизации воздушных волн (атмосферической музыки), что будет вместе с тем и гармонизацией общечеловеческой психики.

Связь “настроения” с “погодой”, с течениями воздушных волн не нуждается в доказательствах. Образы темной, обольщающей и угнетающей душу силы недаром именуются в Св.Писании “князьями власти воздушной”. Борьба со злом психически всегда есть борьба за власть в воздухе. Но подлинной властью можно назвать лишь гармонизацию хаотических воздушных волн. Такая гармонизация дана во всяком “лирическом” (т.е. стройном, построительном) волнении,\* в каждом творческом возбуждении художника. Однако, оно не продолжительно и не устойчиво. Космическое зодчество мыслится, как упругая, не затихающая, не затухающая, не разрушающая музыка, как движущиеся прозрачные (но отнюдь не “призрачные”) стены и своды магнитных полей. В открываемые ими ясные просторы каждому организму дается возможность “излиться, наконец, свободным проявлением”.\*\*

Мы не станем подробнее останавливаться на перспективах, открываемых для человечества литургически понятым синтезом искусств. В сравнении с сегодняшней жалкой действительностью все это легко может людям, далеким от художественного мировосприятия, показаться фантастическим, беспомощным и бесполезным бредом. О такой высоте и широте, какая дана вопросам “эстетики” в “Философии общего дела”, никогда не смели даже мечтать самые отважные творцы и теоретики в области искусства. Искусство, по мнению Федорова, есть “именно то, что организует и упорядочивает науку”. Художественно-творческая деятельность (координация образов) есть начало и конец — предпосылка и проверка деятельности научно-исследовательской (координации чисел), как последняя, в свою очередь, организует и упорядочивает деятельность хозяйственно-трудовую (координацию усилий).

“Наука доказывается искусством”, и коперниканская астрономия, вмещающая все науки, “доказывается небесной архитектурой, обнимающей все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории” (II,388). Заветная цель всякого ученика (ученого) стать *мастером* (искусником, художником). Всякое искусство имеет свою учебу, свою технику.

Но технику (науку) современных разрозненных видов искусства можно назвать, по большей части, искусственно-научной, т.е. условной, нарочно выдуманной. Техника же *естественно-научная* доселе еще не находит путей к переходу в искусство. Изобретателей, например, мы не можем все же назвать художниками. Однако они нечто уже большее, чем просто ученый; это подмастерья, но еще не масте-



ра. Значит *современная* наука, возникшая на развалинах средневековой из коперниканского мировоззрения, еще не достигла степени искусства, она еще должна быть *доказана* и оправдана соответственным ей коперниканским мировоздействием. Все, чему присваивалось имя *нового* искусства, есть в той или иной степени реакция человеческого духа на картину мироздания, открывшуюся Копернику и его продолжателям.

В этом смысле Эдгар По, изложивший свою теорию космического строя в трактате “Эврика”, был, оказывается, отцом “нового” искусства. “Эдгар По, — писал в своих заметках А.Блок, — подземное течение в России”; потому подземное, что в надземном все еще продолжают попытки художников поворотить оглобли к птоломеевски — платоновскому двоимирию, к вечному разделению земли и неба. Являлись даже покушения оправдать этот дуализм научно, сведя теорию Коперника на роль недоказуемой практически, непроверенной и не могущей быть проверенной гипотезы.

Все это не спасает “старого” искусства. Перед ним встает неотвратимый выбор — либо признать себя иллюзией, опьянением, родом наркоза, “возвышающим обманом” (мнимо и кратковременно возвышающим), либо всецело стать чертежом, проектом, пробой, черновым наброском, упражнением, подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно-творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству. По-видимому, уже сейчас дело стоит так, что отныне всякое сколько-нибудь крупное явление, даже в области отдельного искусства, тем более всякая серьезная попытка художественного синтеза, не может не принять во внимание перспектив, развернутых мыслью Н.Ф.Федорова. Тут чрезвычайно показательны некоторые пути русского искусства. Эстетические теории Вл.Соловьева, как и все его творчество 80-х годов прошлого столетия, испытали на себе мощное влияние этих мыслей.\* В свою очередь, все, что создано ценного и прочного в новом русском символизме, тесно связано с Вл.Соловьевым, а через него — с Федоровым. Непосредственное влияние Федорова могло сказаться здесь лишь несколько позже, с посмертным обнародованием его книг. Андрей Белый в своих воспоминаниях о Блоке, говоря о конкретизации “Звука зарри” нового века, свидетельствует: “Все искания и воплощения возникали проблемою связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли”. Следующая стадия, — предвидит он, — “будет соединение философии Федорова с углубленной проблемой

народничества, воскресения народного коллектива, как хора, оркестра“.<sup>1</sup>

В грандиозных замыслах Скрябина ярко сказались мировоззренчески преобразовательная устремленность русского художественного гения. Нет сомнения, создатель “Экстаза”, “Прометея” и “Предварительного действия” сам по себе, как засвидетельствовали его друзья и исследователи, “далеко не полностью уяснил все детали” той центральной мысли, того основного проекта, из которого рождались все, без исключения, его гениальные произведения. Идея “вселенской мистерии” для него осталась в тумане, формы ее осуществления рисовались то в трагическом, то в литургическом аспекте. Во всяком случае, какой-то сдвиг, порыв от хаотически-срывчатого “духа музыки” к принципам космического зодчества, к завершительному строю и своду здесь был налицо. “Он мечтал о безумии, — писал на другой день после смерти Скрябина Л.Сабанеев,\* — о колоколах, которые будут звучать с неба, призывая к шествию в страну чудес, о симфониях ароматов, о движущихся архитектурах из столбов кадилных фимиамов. Но чем дальше, тем труднее ему становилось справляться с охватывающим его потоком образов“. Справиться можно было лишь при достаточно четкой целевой установке, которую способна дать искусству религиозная осознанность, подобная той, какую мы имеем в “Философии общего дела“.

С другой стороны, вдохновенно-художественному синтезу Скрябина недоставало трезвого технического расчета, анализа, понимания свойства всего того материала, с которым он замыслил справиться. Проект мистерии был совершенно оторван от естественно-научной базы. Совершить в одиночку или небольшой группой дело гармонизации всей атмосферы планеты, не говоря уже о трансформации космической среды, — такая мечта не может нам не казаться безумием.

Скрябин не переваривал “театра“, оторвался от театрального синтеза искусств, осуществленного Вагнером. Он хотел расширить на весь космос то, что совершается в храме. Колокола, звучащие с неба, столбы кадилных фимиамов — все это элементы храмового культа. “Движущаяся архитектура“ задана художнику существованием храма, но осуществление задания, по смыслу культовой традиции, должно быть делом мощного всенародного коллектива (хора, оркестра), орудующего при помощи всех инструментов,

---

<sup>1</sup> “Эпопея, Литературный ежемесячник под редакцией А. Белого, Москва — Берлин, “Геликон“, 1922, N2, стр.119.

какие только находятся в распоряжении инженерии и техники. Так лишь можно понять апокалиптический образ гусяров, стоящих на огнестеклянном море и поющих новую песнь пред престолом Божиим и ликом Агнца\*.

“Обозревая колоссальный прогресс техники, — писал проф. Н.А. Умов,\*\* — следует допустить, что в будущем он доведет машины до такой степени утонченности, что управление машиной все более будет приближаться к типу искусства, например к исполнению музыкальной пьесы. Как подобное исполнение, не режущее ухо, доступно не всякому, так и управление машиной. Требование все больших и больших способностей, не только умственных, но и индивидуальных, в уходе за совершенствующейся машиной будет все более и более оттеснять от производства людей-автоматов, оставляя в их распоряжении лишь грубые крохи этого производства.”<sup>1</sup>

Слишком понятно, почему (как это и рисуется откровением Иоанна) не все сразу могут научиться новой песне. Утонченные, одухотворенные машины (музыкальные инструменты) сливаются с телом, становятся его продолжением, органом: тем самым омашиненные, механизированные люди, приспособившие себя к устаревшим и более не нужным, “бездушным” машинам прежнего типа — а такие люди и составляют живое мясо промышленной цивилизации (“Царство зверя”) — окажутся трагически отставшими от производственного процесса, как скоро производство начнет сливаться с творчеством. Во избежание подобной отсталости, грозящей человечеству катастрофическими срывами на всех путях, широкие слои трудящихся людей должны быть, по плану Федорова, заблаговременно вовлечены в сферу активной научной работы: “все должны стать познающими” — это минимум, при котором возможно их участие в “литургии оглашенных”. Вот почему таинственная (не проясненная пока во всех деталях) вселенская мистерия, эта внехрамовая “литургия верных”\*\*\*, доступная покуда лишь обостренной психике сравнительно немногих художественно-восприимчивых и творчески заряженных людей, лишается своей почвы (огне-стеклянного моря!), без предварительного всеобщего *научения и оглашения всех*.

Смутные порыва и грезы Скрябина могут быть всецело поняты и прояснены лишь на фоне учения Федорова. Самому композитору это учение осталось неизвестным.<sup>2</sup> Но

---

<sup>1</sup>Проф.Н.А.Умов, “Собрание сочинений”, т.III, стр.625.

<sup>2</sup>К стыду окружавших его в последние года и “охотившихся” за ним

тот, кто попытается разобраться в его духовном наследстве, должен будет проделать здесь большую работу сличения. Она уже начата исследователями Скрябина. Игорь Глебов сопоставил скрябинский замысел с тем, чего требовал от строителя-художника Н.Ф. Федоров. В недавней большой книге о Скрябине Б.Ф.Шлецера автор с особым вниманием останавливается на проектах “Философии общего дела”\*.

Мы должны упомянуть еще об одном, совсем уже недавнем, крупном явлении русского искусства, находящемся уже в непосредственной зависимости и теснейшей связи с этими проектами. Это творчество умершего в 1922 г. живописца В.Н.Чекрыгина\*\*. Посмертная выставка его произведений, открытая в 1923 году в Москве в Цветковской художественной галлерее, вызвала единодушное восторженное изумление. Динамическая, синтетическая цельность художника поставила его вне всяких сравнений с тем, что дает современная живопись. Приведем отрывки из характеристики Чекрыгина, сделанной профессором А.Бакушинским:\*\*\*

“На унылом небосклоне нашего современного искусства, бессильного, неталантливого, безнадежно поверхностного и аналитического, как-то неожиданно и чудесно появилась яркая звезда первой величины. Ее увидели пока лишь немногие, увидели случайно, если можно говорить об эмпирической случайности, попав под ее чудесное излучение, увидели в тот момент, когда особо остро все мы, мучительно любящие нашу родную культуру, с тяжким чувством в душе созерцаем ее падение, обмеление, увядание ее, цвета нашего искусства.

Но случайного по существу нет. Нам так необходим таинственный знак, залог будущего возрождения, будущего подъема нашего творческого духа, предощущение радостного влияния разрешенных и примиренных противоречий всей нашей жизни после трагического перелома протекающих дней. И этот знак дан. Яркий свет озарил наши души. Но источник света скрылся так же таинственно и необычно, как и появился. У нас остались лишь его излучения — то, что художественно оформилось и родилось за этот короткий, слишком короткий путь. И мы не знаем, сможет ли даже современность принять, впитать в себя и претворить в собственном творческом процессе то величайшее богатство, которое раскрылось перед ней. Не предназначено ли оно для “какого-то еще незримого будущего”? Очертив личность молодого художника, при жизни умевшего, сосредото-

---

высокообразованных московских мистиков, религиозных философов и поэтов.

точась, уйти в себя и скрыться от шума известности, на которую он имел все права, критик характеризует его “творческий лик, странно и властно волнующий”, настолько он раскрылся в огромном числе рисунков, эскизов, создаваемых “для себя”...

“Это — фрагменты титанического замысла, такого же неожиданного и немислимого для современного художественного бессилия, измельчания творческой мысли, как все, что делал этот исключительный человек. Почти все это — предощущения и видения живописного изображения Воскресения Мертвых.

Величественная тема самого таинственного и страшного момента мировой истории в его разрешении победы новой плоти над силой смерти глубоко волновала художника в последние годы его жизни. Его рисунки, эскизы, сотни чудесных ликов, позволяющих нам созерцать становящееся чудо. С первых же впечатлений мы во власти видения. Первые моменты инстинктивной самозащиты. Вы хотите уйти, оторваться. Вам тяжело, не по земному тяжело. И — не можете. Без конца, долгими часами, в растущем душевном напряжении, вы погружаетесь в особый, жутко и глубоко волнующий мир. Он весь дематериализован, весь в светящемся тумане, прорванном ритмическими интервалами — сгустками тьмы. В этой первичной космической туманности, как в видении Иезекииля, формуется плоть воскресающая. То черной резкой тенью, то четкой, суровой и простой линией художник дает ей явную телесную пластическую осязательность. Провалы глазниц в черепах, проступающих в световом мерцании, заполняются взором, становятся зрячими, полными познания реальности собственного Воскресения в глубине и силе душевной муки и радости.

Это внизу. Это в начале акта. Дальше и выше просветленная плоть, но не менее реальная, не менее пластически осязаемая в легком и гибком движении тел, всегда направленном вверх, обычно по ясным и строгим вертикалям... Еще выше — растворение плоти в свете, в трепещущей радости последнего освобождения. Вся эта органическая цельность замысла сковывает и его фрагменты и его поразительно крепкое и живое целое. Это целое покоряет и захватывает всей совокупностью имеющихся у художников средств. Здесь нет различия между “что” и “как”. Перед нами единое и неделимое живое существо, изумительно полно живущее в целом и в каждом из фрагментов, пред-

ставляющем вполне законченный мир, целостный образ".<sup>1</sup>

Тот же автор по поводу выставки картин Чекрыгина писал о формальной стороне его творчества: "Русское по своему внутреннему содержанию и строю, по крайней обостренности и силе духовного напряжения, по контрастам эмоций — оно далеко выходит за пределы национальной традиции по характеру своей художественной формы. Эта форма имеет непосредственную органическую связь с вершинами мирового искусства, преимущественно западного. Ее можно воспринимать и понимать только в линии таких сопоставлений... Византийская и древне-русская фреска, мозаика рядом с нею — вот те вечные спутники, которые твердо и вне временных увлечений были избраны Василием Николаевичем. Ясно и мощно влияние Гойя, Греко и Рембрандта. Французское искусство, во главе с самым ценным В.Н. мастером Сезанном, не подчинило себе Василия Чекрыгина. В нем всегда оставалась к французам большая доля критического отношения. По такой же касательной к сущности его художественной натуры прошло воздействие кубо-футуризма и течений из него производных... По своему качеству большинство произведений В.Н. — чистое выражение наиболее интуитивного, непосредственного в своих истоках творческого акта. Отсюда их внутренняя закономерность, оправданность, прочная связь с самыми интимными и в то же время общезначимыми переживаниями-видениями творческого первообраза. Им найдена сразу и непосредственно таинственная формула взаимоотношения личного и общечеловеческого, вселенского. Художник ушел от нас... Его творческий облик одинок. У него нет ближайших предшественников. Вряд ли будут последователи. Но значение его художественного подвига огромно. Искусство Чекрыгина зовет нас к великому монументальному выражению всей духовно-жизненной напряженности нашей жизни..."

В таких тонах писали все, кому приходилось отзываться о Чекрыгине. Приведем еще несколько строк, появившихся на страницах "Известий ВЦИК СССР" в июне 1923 г.: "Посещая выставки текущего сезона, — пишет рецензент газеты Я.Тугенгольд, — настраиваешься на минорный лад. (...) И вот, на этом общем холодном фоне нашего современного искусства — неожиданный проблеск подлинного творческого пламени: посмертная выставка В.Н.Чекрыгина. (...)"

---

<sup>1</sup>А.Бакушинский. "На пути к великому искусству". "Жизнь", литературно-художественный журнал. Москва, 1922, N 3, стр.132-134.

Творчество Чекрыгина общечеловечно в самом лучшем смысле этого слова и, стало быть, ценно для каждого массового зрителя: оно заражает его своим *волнующим динамизмом*.“

К сказанному в такого рода отзывах трудно что-либо прибавить. Разве только остается точнее указать *первоисточник* этого волнующего динамизма. Все художественное сгедо Чекрыгина вытекает из “Философии общего дела“, которая с 1919-1920 гг. становится его настольной книгой и тогда же начинается небывалый расцвет творчества художника. В посмертном его (еще неизданном пока) трактате-поэме “Собор воскрешающего музея“ мы имеем оригинальное приложение мировоззрения Н.Ф.Федорова к проблеме развития искусств и, в частности, задач живописи, которая от созданий мертвых подобий организма должна постепенно восходить к прощупыванию живой световой ткани преображенного тела. Несколько замечательных (не попавших на выставку) рисунков должны были иллюстрировать “Собор воскрешающего музея“. Самый удачный из них передает важнейший литургический (евхаристический) момент соединения праха отцов с их световыми образами (иконостасом); молящееся воздевание рук сына (земная церковь) являет собою деятельное орудие и живой мост этого соединения.

Такое явление, как творчество Чекрыгина, с достаточной ясностью предугадывает, куда пойдет современное искусство, если только встанет от одра своего, если вообще ему суждено взять свой одр и ходить. Покуда что у одра собралось немало врачей, но все лекарства их не впрок больному. Искусство, уводящее от жизни, тепличное, оранжерейное, искусство экономически привилегированных и внутренне вырождающихся сословий теряет последние крохи своего очарования. Группы художников и теоретиков выдвигают лозунг: искусство должно строить и организовать жизнь\*. Но при малейшей попытке конкретизации этого лозунга оказывается, что искусство должно раствориться в производстве... мертвых вещей. Короче и откровенней — искусство должно умереть, как таковое. “Сдавайтесь, певцы и художники, к стати ли вымыслы ваши в наш век положительный?“ Эта старая песня иконоборцев никогда еще не звучала с большей силой, с большим подобием правоты, нежели в нашу эпоху. Как не раз подчеркивает Федоров, иконоборство заключало в себе живую струю протестующего чувства и действенной воли, не мирящейся с воскрешением отцов в виде только застывших образов и подобий.

Седьмой вселенский собор принял во внимание опасность срыва иконопочитания в идолопоклонство, поставив художнику религиозно осознанную цель. Ряд течений современного конструктивизма беспомощно барахтается между принципами целесообразности и утилитарности. Целесообразность, при отсутствии ясно сознанной, последней цели, оказывается пустым местом. “Практическая” же организация текущей жизни обертывается на деле организацией скорейшей смерти, смерти индивидуума, задыхающегося в условиях промышленной цивилизации и, быть может, смерти человечества в его целом.

“Искусство, — говорят нам, — должно раствориться в жизни”. Но как протекает и чем кончается эта самая жизнь, которая растворит в себе искусство? Протекает она, как водится, в медленном или убыстренном разложении и распаде органических тканей. Кончается же она, разумеется, смертью. Выходит, что от растворения в себе тучной коровы искусства тощая корова жизни сама ничуть не пополнеет, скорее вовсе протянет ноги. Иное дело, когда искусство поставит ясную задачу органического противодействия всякому падению и распаду, борьбу с “духом тяжести”. Уже начали сознавать, что конструкция техническая (современной инструментальной орудийной техники) не имеет еще в себе признаков конструкции художественной, что, например, вся новая архитектура донельзя удалена от искусства и не ищет путей к нему. “Строитель небоскребов раболепствует перед жесткой и требовательной трудностью, под которой человеческая фантазия задыхается, как улитка под тяжелой скорлупой. Двадцатый век не шутит. Известные идеи требовали внешних форм. Вот они. Благодарите же архитектора и живите в этих домах. Вы не можете? Эти прямые линии и голые стены способны довести до самоубийства?”<sup>1</sup> Что-ж, к этому, видимо, как раз и хотели подвести вас “известные идеи”.

Идеи другого рода вам остались неизвестными, не правда ли? Между тем, не один Н.Ф.Федоров приходил к определению искусства, как противодействия падению, как стремления овладеть силой тяготения, снять с ядра телесной жизни тяжелую скорлупу инертной и косной магнитной среды. Добросовестное наблюдение любой области художе-

---

<sup>1</sup>И.Эренбург “Новая архитектура”. Известия ВЦИК, Москва, 9 января 1927 г. Это заявление есть плачевный финал долгих конструктивистических увлечений и чаяний автора, выраженных ранее в книге: “А все-таки, она вертится”. Геликон. Берлин, 1922 г.



ственного творчества всегда уполномочивало теоретиков на такого же рода утверждения.

“Изучение синэстетического характера произведений искусства на основании теорий профессора Ле-Дантека об имитации и коллоидных резонансах\* приводит к выводу, что артистическое чувство есть лишь одна из функций тяжести. Изучаем мы жест (пластику) или слово (звук) мы все равно должны прийти к неизбежному заключению, что искусство есть выразительная форма всемирного тяготения“.<sup>1</sup>

Этого рода мысли доселе не получили еще должного резонанса в широких слоях “мыслящего” общества. Оттого идея архитектурного литургического синтеза искусства все еще остается уделом немногих, творящих пока “про себя”, художников. Но будущее явно за ней, если только вообще искусству и культурному человечеству суждено будущее. Музыкально-символический синтез недавних лет не смог окончательно избавить художников от трагизма, от кошмара бесцельности и бесплодности. Лучшее, что он дал, были “предчувствия и предвестия”. Теперь они должны кристаллизироваться в проекты и планы. Религией дается предельная целевая установка, организующая искусство. Недостаточная включенность искусства в литургию, существование “светского” искусства, реставрирующего языческие культы, свидетельствует лишь о слабости и робости христианского религиозного сознания. Если практика умного делания, рекомендуемая не для одних только пустынных, но и для мирян, требует непрерывной молитвы, требует, следовательно, чтобы молитвой было насквозь проникнуто, от молитвы неотделимо, молитвой вдохновляемо и направляемо всякое человеческое чувство, желание и действие, то нельзя не признать, что это представимо и осуществимо лишь в случае определенной целеустремленности, в случае превращения всех жизненных действий и отправлений в частицы единого дела, соборно совершаемого по единому плану. План же этот заимствовать неоткуда, как только из чинопоследования литургии, где молитва всей церкви, возносясь к своим вершинам, достигает по ощущению верующих (верных) крайней точки своего действия на видимую косную среду: пресуществления (существенного изменения внутренней формы).

Художественное вдохновение есть состояние, наиболее

---

<sup>1</sup> Жак.Д.Удин “Искусство и жест“, перев.кн. С.М.Волконского, стр. 207.

близкое к вдохновению молитвенно-религиозному и благодатному освящению к пресуществлению. Пронизанное, организованное, освобожденное от хаотической мути и демонических срывов молитвой — искусство, в свою очередь, организует науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества, включая и ее в молитвенно-литургическое действие. И только таким путем организованная наука сможет уже по-настоящему организовать весь человеческий труд. Недостаточная включенность искусства в литургию создает почву для “обольщений второго апокалипсического зверя”\* (магнетически-гипнотических массовых внушений): не достаточная включенность науки в искусство порождает силу зверя первого (механически-принудительных “организаций”)\*\*.

Правильная организация труда, иначе сказать, нормальное взаимоотношение труда и науки было предметом исключительного внимания и размышления Федорова. “Философия общего дела”, по самой сути, должна быть осмыслением и оправданием “дела” — работы, труда. Философия Федорова — это грандиознейший апофеоз труда, какой только когда-либо создавала человеческая мысль. Но труд всемогущ и плодотворен только при условии нераздельного слияния его с наукой.

Современность судорожно и тщетно ищет путей к такому слиянию. Если, как мы видели, в основе всех кастовых и сословных делений лежит разрыв между людьми знания и людьми дела, то, спрашивает Федоров, заслуживает ли названия истинной та сословная наука (университетская), которая основывается на наблюдениях, “производимых кое-где, кое-когда и кое-кем”, а также “кабинетных и лабораторных опытах, выводы из которых прилагаются к фабричной и заводской деятельности”. “Не должна ли наука быть достоянием всех, быть выводом из наблюдений, производимых везде, всегда и всеми, выводом, прилагаемым к регуляции, т.е. управлению слепой и бесчувственной силой природы? Вправе ли наука “чистая” быть безучастною к человеческим бедствиям, т.е. должна ли быть знанием только для знания? И не преступна ли наука прикладная, создающая предметы вражды, мануфактурные игрушки и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими обращению земли в кладбище? Все должны быть познающими и все — предметом познания.”

(...) Мы не станем излагать основы той социологической и экономической доктрины, которая может быть развита на

основе учения Федорова. Данная им критика капиталистического строя убийственна и неотразима. В сравнении с ней представляются довольно беспочвенными и беспомощными будады социалистической или анархической науки, клеймящих классовый гнет, раскрывающих связь этого гнета с процессами торга и войны, но не уразумевших того, что и торг, и война суть неотделимые элементы “порочного целого”, неотвратимые результаты того производства мертвых вещей, производства тряпок и игрушек, разжигающих похоть, которым занято капиталистическое общество и за пределы которого еще доселе не простирались мечтания и проекты строителей будущего “трудового” общества. Пустота и бессодержательность этих мечтаний делает их недостаточно приемлемыми, доказательными и увлекательными для всех людей: вот почему им приходится опираться лишь на тех, кому все равно нечего терять, на тех, чье положение наиболее нетерпимо в существующем экономическом строе, и призывать их, главным образом, к расшатыванию, к разрушению этого строя, к социальной борьбе, в надежде, что после победы угнетенных классов “само собой” начнется новое строительство, восстановится “новое” производство. Но поскольку восстанавливается не новое, а все то же единственно известное старое производство, постольку оно неотвратимо влечет за собой прочие ненавистные части “порочного целого”. Сначала торг, а затем и войну. У смертельно, казалось бы, раненого зверя, как ни в чем не бывало вырастает новая голова. Вот отчего вопросы положительного технического и хозяйственного строительства, вопросы производства, организации труда, естественно, выдвигаются, мало-помалу, всюду в центр общественного внимания. До недавних пор социально-экономические учения всех типов отводили этому вопросу лишь крошечное место, где-то на задворках сооружаемых систем. Даже самое содержание и объем понятия “*труда*” оставались не раскрытыми: весь интерес был отдан “*капиталу*”. Переломный момент назрел лишь в начале двадцатого века, сперва в кругах довольно далеких от каких-либо социально-реформаторских стремлений.

Примененная на американских заводах система инженера Ф.Тайлора\*, первые методы хронометража и учета трудовых усилий, оказались тем горчичным зерном, из которого выросло огромное научно-производственное движение, охватившее все культурные страны. Все как-то сразу вдруг постигли, что труд человеческий должен быть, наконец, организован, что наука есть та именно сила, которая его организует. Однако, настоящая стадия движения позволяет, в

сущности, говорить не столько о *научной организации*, сколько о “полунаучной механизации” труда. Для того чтобы организовать труд по-настоящему, наука еще сама должна быть сколько-нибудь серьезно организована.

Мы не имеем сейчас науки цельной и всеобщей, о которой в свое время мечтали Бэкон, Лейбниц, Конт и др. “Наука, — пишет один современный автор, — знает или изучает закон всевозможных явлений, естественных и социальных, кроме законов... своего собственного развития. И нынешняя наука, всех и все изучающая, как наиболее научно, наиболее продуктивно организовать труд, сама остается неорганизованной, даже непознанной с этой стороны, вполне уподобляясь в этом отношении тому врачу, которому его пациенты могли бы сказать: “врачу, исцелился сам” или иголке, которая, по пословице, “всех обшивает, а сама голая ходит”.<sup>1</sup>

Наука неорганизована вдвойне — как сумма понятий и методов, с помощью которых человек стремится познать мир и управлять им, и как род деятельности, направленной на добывание и обработку этих понятий и методов. Если организация науки во втором смысле, т.е. научной деятельности, как одного из видов труда, как одной из форм траты человеком своей трудовой энергии, — могла бы быть достигнута средствами самой науки, то организация ее в первом и основном смысле, т.е. координации того множества идей и методов, какие накоплены на путях научно-познавательного процесса, требует уже нового организационного принципа, — *сверхнаучного*, требует, как мы выше видели, принципа *художественного*. Те способы организации труда, какие выработал тайлоризм и ряд ответвившихся от него направлений, можно рассматривать, как первые лишь прощупы и частичные пробы еще не осознанного всеобщего организационного плана. Чем шире развивается управленческое движение, тем углубленней становятся проблемы социальной инженерии, чем серьезней работникам просвещения и культуры приходится задумываться над вопросом взаимоотношения физического и умственного труда, тем резче вырисовывается срочная необходимость найти достаточно четко организованный принцип для этого последнего. Современность наша вплотную, наконец, придвинута к двум, крайне простым вопросам, на которые тщетно ждал

---

<sup>1</sup>Д. Вайсман “К вопросу о повышении производительности научного труда”, Екатеринбург, 1919 г. стр.4. Также А.Горностаев “Экономика научного производства”, “Октябрь мысли”, 1924 г., N 3-4 и 5-6. А. Гастев “ЦИТ, как изыскательное сооружение”. Организация труда, N 41, 1928 г. изд. ЦИТ ВЦСПС, Москва, стр. 21.

ответа философ общего дела от своих современников. Берем их формулировку из неизданного письма Н.Ф.Федорова:

Вопрос первый : “Доросла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно?”

Вопрос второй: “Может ли эта организация держаться без священной цели воскресения?”

На первый вопрос слышим все чаще и громче ответ утвердительный. Ряд выдающихся представителей самой науки крайне озабочен созданием мирового научного центра. Еще перед германской войной В.Оствальд\* призывал к международной консолидации ученого мира, к образованию “всемирного ума”, мозга земного шара. Эту цель ставило основанное в 1911 г. в Мюнхене общество “Мост”. Однако опыт мировой войны и поведение самого Оствальда и других выдающихся ученых, всецело поддавшихся националистической шовинистической эпидемии, наглядно показал, сколь неустойчива подобная организация, не воодушевленная священной целью.

Всемирный ум с необыкновенной легкостью сдается в плен всемирному безумию и рабству, служению темным страстям, тающимся в коллективном подсознании. Оправданием такого служения выставляется *патриотизм*, т.е. связь с отцами и предками. Полное примирение отдельных племенных, расовых патриотизмов невысказано до той поры, пока от темного, стихийного и частичного воспроизведения предков (рождения) не обозначится переход к воспроизведению их явному и всецело-сознательному (воскрешению). Наука неизбежно будет служить либо тому, либо этому : но в первом случае ее “организация” построится на песке (на хаотической основе) и послужит в конечном счете еще большей дезорганизации и распаду. О “продуманном, исчерпывающем учете научных сил в мировом масштабе”, о “мировом объединении ученых” мечтают и сейчас многие видные деятели европейской науки. У нас настойчиво повторяет эту мысль академик С.Ольденбург\*\* : “Прежде всего надо познать себя, — обращается он к своим товарищам по научной работе, — а себя мы не можем познать, пока мы только какие-то раскиданные по всему свету песчинки, чуждые одна другой. А ведь если действительно захотеть, не пройдет каких-нибудь двух лет, и мы сможем смело подсчитать все свои силы и приступить к созданию плана великой мировой научной работы. Гении, великие творцы укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые шаг за шагом, обрабатывая землю, по которой пойдут, совершат

мирное и окончательное завоевание земли для творчества созидательного“.<sup>1</sup>

Остановка, оказывается, за малым, стоит только захотеть. Почему-то, однако, хотения человечества не направлены в эту сторону с достаточной силой. Не потому ли, что цели объединения все еще не указаны и не ясны ни рядовым работникам науки, ни даже самим “гениям” и “творцам”? Как на образец ожиданий и надежд, какими сейчас воодушевлены авторитетнейшие из научных деятелей, сошлемся на речь академика А.Ферсмана\* “Пути к науке будущего”. — “Среди уроков войны, среди великих экономических потрясений человечества значение научного творчества в государственной жизни народов, — свидетельствует этот ученый, — сделалось общим лозунгом. Впервые в истории культуры война своими реальными последствиями показала, какую огромную роль играют успехи науки в технике войны и мира, в экономике строительства промышленной жизни. Эта идея государственного значения науки начинает входить постепенно в общее сознание и делается общим достоянием. Из лабораторий и кабинетов высших школ наука переходит к собственным формам организации. Я вижу первую тропу к науке будущего... Я вижу ее, эту науку, как мощный государственный механизм, я вижу всемогущую власть ее и ее деятелей, могучее подчинение науке всех элементов государственной жизни, торжество мысли, творческих порывов. В этом будущем строителем жизни будет ученый, не оторванный от окружающего мира, а тесно связанный с ним: он будет иметь свое право владеть этим миром, ибо только его достижениями будет этот мир жить. Время кустарной работы прошло, прошло время индивидуальных порывов, разбросанной, бессистемной методики. Героическое время науки в прошлом, надо строить ее сейчас иначе, необходимо согласование и соединение, необходимы новые формы научного творчества. И, сочетая красоту и величие индивидуального творчества с коллективным трудом, наука на грядущих путях должна сама построить себе новое здание. Я не знаю, как она его построит, но уже сейчас можно сказать, что это будет *одно* здание для всего человечества и что великое объединение народов будет только под знаменем единой науки и единой мысли. Вижу ясно этот второй путь к науке будущего: путь торжествующего слияния народов под все растущую мощью научной интернациональной организации“.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>“Творчество“, Сборник статей. Петроград, 1923, стр.15.

<sup>2</sup>Академик А.Ферсман “Пути к науке будущего“. Речь, произнесенная

Далее академик Ферсман обозревает окружающие завоевания научной мысли и крушение устоев старого мировоззрения. Увлекательная картина не только организационно-технического, но и творчески-методологического объединения наук рисуется его взору. К этой картине обратимся ниже. Оглядываясь на окружающее, автор “Путей к науке будущего” видит иные картины, картины голода, нищеты, злобы и ужаса... “15 миллионов убитых, 10 миллионов искалеченных человеческих жизней, 30 миллионов обреченных на смерть от голода, и не видно конца нависшим тучам с зарницами новых войн, с новыми потрясениями и угрозами гибели культуры”.

Вопрос весь в том, что растет быстрее: интернациональная мощь организующейся науки или стихийные антагонизмы разрозненных частей человечества. “Одно несомненно, — заканчивает свою речь академик Ферсман, — будущее зависит от самого человека, оно зависит от нас самих, если мы только сумеем сквозь окружающий нас мрак пронести к светлomu будущему яркий факел науки”.

Рокое “если” должно заставить всех тех, кто серьезно сознает свою ответственность в столь исключительный момент истории напрячь всю силу мысли и воли, чтобы “суметь”. Стоит понаблюдать, из каких элементов складывается “окружающий нас мрак”, чтобы сейчас же заметить, что в сложении и сгущении этого мрака принимает крайне деятельное участие некий чад, идущий как раз от факела, если не науки (ведь сама наука, как нечто целое и единое, еще только собирается и хочет быть), то от множества отдельных несогласованных друг с другом наук, от *полунаучности*, от той недодуманной, недоразвитой “*полунауки*”, которую так метко характеризовал Достоевский (устаами Шатова в “Бесах”): “Полунаука — самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких не приходило до сих пор еще никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, перед которым трепещет даже сама наука и бесстыдно потакает ему”.

Никакой фанатизм религиозного изуверства, отличавший былые века, не годится в сравнении с фанатизмом сектантов науки. Становясь общественной силой, такая научная секта обычно стремится дать “разумное” оправдание тому или иному виду национального, расового, сословного или

---

на годичном акте Географического института 30 января 1922 г. Петроград. Научно-химико-техническое издательство, стр. 7-13.

профессионального антагонизма, входит в контакт с самыми темными, придавленными в процессе культурного роста страстями человеческой природы, разнуздывает их и тем самым всячески способствует углублению и ускорению общественного распада. В жуткой картине современности ак.Ферсманом оттенены черты, составляющие специфическую особенность нашей эпохи. Как виделось, опять-таки, Достоевскому (в каторжном сне Раскольникова): “Никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали эти зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга. Собирались друг на друга целыми армиями, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусались и ели друг друга...”

Чтобы пронести тот факел, о котором говорит академик Ферсман, объединить человечество для созидательной работы и разогнать нависающий мрак и угрозу гибели всей культуры, наука, в первую очередь, должна одолеть самого страшного своего врага, самого немилосердного деспота — *полунауку*. Нет сомнения, что даже внешне организовать в международном масштабе ученые никогда не смогут и просто не успеют предупредить в этом организацию иных темных и зверских сил, если только одновременно не произойдет объединение разрозненных наук в цельном мировоззрении, в четко разработанном общеприемлемом плане единого мировоздействия. Контуры такого мировоззрения как будто начинают уже выкристаллизовываться из хаоса неопределенного множества “моделей”, условно-эстетических картин мира, коими изобиловали частные науки или даже одна и та же наука в интерпретациях разных школ.

С того момента, как физика переварила и растворила в себе механику, превратила ее в отрасль электродинамики, физика обнаруживает ясную тенденцию стать наукой наук, единой наукой о “естестве”, о природе. Можно сказать, что ни одна из современных наук не свободна от ее воздействия. Все расступается перед методами физики, все в нее вливается, как часть в целое. “Ее методика, — заявляет академик Ферсман в упомянутой речи, — раздвигающая ежечасно рамки познаваемого мира, ее математический анализ и глубокий философский подход, глубоко захватили в своих завоеваниях области других дисциплин: уже повелительно распоряжается физика в старом царстве химии, создавая совершенно новый мир понятий и ставя перед хи-



мией новые проблемы химической физики. Старая кристаллография превратилась в главу физики о строении материи; минералогия, геохимия и астрофизика стали сливаться в совершенно новую область научного познания.<sup>1</sup>

*Единство мысли и единство метода* — вот что несет за собою торжествующая физика, и все точное положительное знание объединяется вокруг этой научной дисциплины, в ее методах, видя правильные пути успеха“. Науки гуманитарные и исторические, не сумевшие пока пойти далее сравнительного метода исследования, тоже потянулись на новый путь. “Уже врываются новые методы точного анализа в старую археологию и социологию, психологию и генетику человеческого рода; уже наука о доисторическом человеке перешла в область господства естественно-исторической мысли...”

Вслед за химией, уже целиком проглоченной физикой, движутся в том же направлении биология, физиология и психология. “К самой загадке жизни осторожно и постепенно подходит человек“.

(...) “И человек, упорно анализируя жизнь и ее проявления, ищет способов управления ею: он открыл в ультрамикроскопе мельчайшие живые организмы, соизмеримые с длинами световых волн, содержащие в клетке небольшие количества молекул вещества, он в электрокультурах с огромным успехом ускоряет процесс роста некоторых растений, намечая новые пути к культурам будущего. Он пытается вмешаться в явления наследственности, и глубоко проникнув в ее законы, не только создает новые области знания генетики, но и властно направляет развитие организованного мира по тому пути, по которому хочет его воля и мысль. Широкой волной разливаются идеи евгеники\* и будущее человеческого рода, его физический и умственный прогресс рисуется как закономерный, природный процесс, легко регулируемый сознательным участием в нем самого человека. Наконец, над жизнью самого индивидуума он пытается захватить власть... Пусть несмелы еще эти пути, пусть еще не решена проблема жизни, все же первые опыты сделаны, надо их углубить! И одновременно с этим идет завоевание самых высоких проявлений природы человеческой мысли и психики. Новые естественно-исторические

---

<sup>1</sup> Эта новая область и есть именно то, что разумел автор “Философии общего дела“, говоря об астрономии, в которую должна влиться физика со всеми прочими науками. Будем ли мы это слитное единство называть астрономией или астрофизикой, или, наконец, просто физикой (в смысле универсальной науки о “естестве“, о всем сущем), от этого, конечно, дело не изменится.

методы врываются в область психологии и физиологии чувств. Уже рисуется в теориях ионного возбуждения академика Лазарева\* движение человеческой мысли, как электромагнитной волны, и упорным трудом пытаются ученые уловить эту область психической жизни точными методами электромагнитного анализа. Как ни слабы еще эти попытки, но они нам определенно говорят, что весь мир человеческих переживаний, сама творческая мысль человека явится последним высшим этапом научных исследований физика“<sup>1</sup>

С вопросом о непосредственной передаче электромагнитных вихрей (волн), излучаемых человеческим организмом, вплотную сталкивается сейчас школа академика Лазарева. Согласно ее утверждению, живое существо (человек) играет роль трансформатора, превращающего одни виды энергии в другие, и в том числе — в нервную. О перспективах возможных достижений, отсюда открывающихся, вот что пишет один из учеников Лазарева — инженер С.А.Бекнев:

“Когда человечество овладеет вполне методами и законами трансформирования новой энергии, то ясно, что для него откроются совершенно новые горизонты. Если человечество может превращать световую энергию в нервную, то и обратно организм сможет трансформировать энергию нервную (энергию мысли) в световую. Человеку не нужен больше свет, он сам является источником такового. Где он появляется, там светло и тепло. Когда человек будет в состоянии координировать по желанию превращение нервной энергии в механическую, то ему не трудно будет устранить силу притяжения, а следовательно, вопросы передвижения без каких-либо приборов легко осуществляются сами собой только как результат мышления. Передача силы на расстояние, наоборот, обусловит развитие сил притяжения и связанные с ними возможности созидать такие сооружения, которые, по громадкости входящих в них предметов, до сего времени были недоступны. Далее возможно электрохимическое влияние на видоизменение строения вещества, на произрастание растений, на образование не только новых живых организмов, но и различных (весьма сложных космического типа) систем микромасштаба“.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Академик Ферсман “Пути к науке будущего”, стр.46-51.

<sup>2</sup> С.А.Бекнев “Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования рабочих коллективов максимальной производительности труда”. Москва, 1923 г., склад издан. В.С.Н.Х., стр. 18-19.

По поводу научных построений, развитых в этой книге, нам приходилось беседовать с акад. П.П.Лазаревым, который подтвердил, что гипотеза Бекнева всецело вытекает и закономерно продолжает теорию ионного воз-

Подобные картины будущего, столь живо напоминающие последние страницы Откровения Иоанна (город “не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его... спасенные народы будут ходить в свете его... ночи там не будет... древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды“\* и пр.), являются уже в настоящее время единственно надежной путеводной нитью для всякого, кто захочет основательно продумать всю проблематику организации и максимальной производительности труда. И мы уже имеем целый ряд теоретиков и практиков научной организации труда, сумевших в той или другой степени учесть роль космической проектики, как стимула трудовой производительности.

В 1924 году в Москве вышла книга Вал.Муравьева\*\* “Овладение временем, как основная задача организации труда“. Автору совершенно ясно, что “проблема овладения временем есть не что иное, как дальнейшее углубление проблемы НОТ, в особенности в той части этой науки, которая касается использования времени“. В постановке Муравьева “использование времени переходит в овладение им. Цель организации культуры, в результате осознания проблемы времени, есть преобразование мира в смысле победы людей над слепыми и косными его силами“. И НОТ получает действительно бесспорную цель только в связи с приданием ей такого смысла.

“В природе и в истории постоянно действуют воскресительные силы жизни. Они воссоздают многое из того, что сохранилось в виде записей, повторение чего почему-либо нужно. Такое воскрешение из природного должно стать разумным. Орган жизни, могущий организовать и направить такое использование старых форм, а также исправить их и дополнить, есть сознание и действенный разум...”

Если представить себе разумную и систематическую организацию и массовое совершение таких воскресительных процессов, можно получить в конце концов их слитие в единое преобразование, меняющее весь мир. Этим путем жизнью побеждается смерть. Генетика превращается в анастатическую, искусство рождать в искусство воскрешать“.

Автор “Овладения временем“ отдает себе также отчет о той роли, какую должно сыграть искусство в качестве высшего организующего принципа анастатической и космок-

---

буждения. Против ожидаемых результатов овладения процессом органической трансформации энергии физику, по его словам, нечего возразить. Вопросы эти встали на очереди. Остановка за нахождением *единицы измерения* нервной энергии. В этом направлении делается ряд опытов.

ратической проектики и практики. Он касается проблемы синтеза искусства и задач новой архитектуры и само собою разумеется, заключает он, что вступление на путь такого космического строительства должно повлечь за собою уничтожение граней между отдельными видами искусства, с одной стороны, с другой же стороны — уничтожение граней между этим объединенным искусством и всею остальной творческой работой человечества. Тогда искусство впервые войдет полностью в жизнь, будет ее душою и руководителем. Жизнь станет совокупностью звуков, цветов, озарений, целокупных ощущений и прозрений, станет целостным движением, направляемым вдохновением и разумом к единой цели — преодолению времени“.<sup>1</sup>

Космические перспективы и творчески преобразовательные цели, открывающиеся для объединенного в труде человечества, оказываются, таким образом, необходимой предпосылкой для самой возможности планомерной и плодотворной организации *труда*.<sup>2</sup> Тем яснее, казалось бы, необходимость их для организации *науки*, при которой она могла бы иметь свой “центр и органы повсеместно“. Чем и как ученые убедят неученых идти за ними? Сможет ли наука, объединенная и целостная, увлечь за собой трудовые массы народа? Для этого научное мировоззрение должно оказаться нагляднее, представимее и понятнее той приготовленной к невежественному вкусу стряпни и мазни, какую не устают преподносить народу фанатические сектанты полунауки.

Для людей, далеких от математической физики, будет ли сколько-нибудь ощутима и представима та картина мироздания, какая вырисовывается из совокупности современных физических теорий и гипотез? О непредставимости, почти непереносимости этой картины для обывденного сознания красноречиво свидетельствуют сами теоретики. Мир привычного, трехмерного пространства, мир твердых, плотных, осязаемых вещей, предметов, на которые можно опереться, этот мир перед остротой пристального взгляда современной физической науки растаял, расплавился, испарился без остатка. Чем дальше, тем больше вынуждаемся мы ориентировать все свои восприятия и предприятия не на

---

<sup>1</sup> Валериан Муравьев “Овладение временем“, Москва, 1924г., стр.8,103,109.

<sup>2</sup> Любопытные художественные иллюстрации этого можно извлечь также, например, из книги организатора и директора Московского Центрального Института труда Алексея Гастева “Поэзия рабочего удара“.\*

осязание, а на зрение, на скорость света, — эту, отныне поверочную, инстанцию всякого движения и действия. Длина и форма тел меняется от их положения в пространстве, в новом четырехмерном пространстве, включающем в себя время, как одно из своих измерений, причем вполне произвольным остается взаимоотношение координатных осей, одну из которых мы, по желанию, интерпретируем, как ось времени. С того момента, как процессы движения, по существу, свелись к электромагнитным процессам и Вейль\* получил возможность, наряду с чисто геометрической теорией тяготения Эйнштейна, построить чисто геометрическую теорию электричества, между магнитным полем и полем тяготения выяснилось закономерное геометрическое соотношение.

С фактической точки зрения геометрический квант называется действием, умноженным на постоянную скорость света, причем под *действием* понимается произведение энергии на время. Другими словами, не повышая до крайней степени всей своей органической действительности, актуальности, сейчас трудно ориентироваться и просто нельзя выстоять на космическом ветру, среди эфирных зыбей электромагнитного океана вселенной, где скрещиваются, плотнеют или рвутся бесчисленные узлы силовых линий, где “первообразы кипят, трепещут творческие силы”, где “в мировом дуновеньи”, в дыму “живого алтаря мироздания”, “вся сила дрожит и вся вечность снится”. Вот чего, собственно, требует от нас новая физика. Она приводит нас в то место, где, как разъяснил Вагнеровскому Парсифалю Гурнеманц “Zum Raum wird hier die Zeit“ (время здесь обращается в пространство). Она требует чтобы всеобщим и привычным стало то состояние организма, в какое лишь изредка приходили экстастики, поэты и художники на высших ступенях творческого подъема, “как-то странно порой зревая“ (Фет).\*\*

Смогут ли рядовые людские организации — индивидуумы и коллективы — *вынести* эту картину мира? Не закружатся ли их головы, не подкосятся ли ноги в этом безбрежьи упругих, звонких энергетических волн, на этом огненно-стеклянном море? Устоят ли они в этом море, не имея в руках гуслей, а в устах новой, неслышанной песни, т.е. не будучи творцами, художниками, действенными регуляторами, управителями и зодчими нового динамического пространства?

Ясно только одно, что без заранее заготовленного и разработанного плана, согласованного, активного воздействия на “внешнюю“ среду, которая вдруг оказалась “внутрен-

ним“ магнитным полем организма, сферой его бесчисленных токов действия, токов, покуда не направленных и не координированных никакой творческой целью, а лишь стихийно и сумбурно расплывающихся, без надлежащего, наконец, знания законов телегонии\* и идеопластики, определяющих степень влияния “воображения”<sup>1</sup> на органические и неорганические тела — впечатляемости микрообраза, как узла силовых линий магнитного поля,— словом, без умения сознательного воспроизведения жизни “как огонь от огня”, без стремления к такому воспроизведению огнестеклянное море новейшей физико-математики скорее всего окажется для человечества “озером огненным, горящим серою”\*\*, сферой тягчайших мучений и крайнего предельного отчаяния.

Таким образом, физика (или “астрономия“), ставшая наукой наук, единой наукой, включившей в себя биологию, психологию, социологию и т.д., именно в силу этого расширения вынуждается быть уже не только наукой, стать чем-то большим, нежели наука, она должна стать *искусством* (архитектурой). Элементы синтетической проектики должны получить преобладание над многообразием данных аналитического учета. В противном случае новосозданная храмина единого научного мировоззрения рассыпется и расплывется по швам, прежде чем ее успеют достроить. Но само искусство, как организационный принцип высшего порядка, в свою очередь, как мы видели, хаотично и беспомощно при отсутствии последней завершительной скрепы, священной, всеобъемлющей и всеодушевляющей цели. Полунаука сдаст свои позиции науке *цельной* лишь при условии проясненности самой *цели*.

Однако этой цели никто не указывает: по крайней мере, о ней избегают объявить во всеуслышание, разве только изредка тот или другой ученый высунет намек на нее из-под спуда, не решаясь открыто перечить полунауке, этому “деспоту с множеством жрецов и рабов“.

Новейшие изыскания рефлексологии выявили огромную роль “рефлекса цели“ в поведении человека. “Вся жизнь,—

---

<sup>1</sup> Новые течения в этом направлении свидетельствуют о влиянии физических теорий на медицинскую науку. Предстоит полная переоценка ценностей в таких, например, вопросах, как влияние воображения во время беременности на формирование зародыша, передача психической энергии на расстояние и пр. См., напр., статью Г.П.Сахарова “Парадоксы наследственности“ в сборнике в память 40-летней деятельности проф. Россолимо “Неврология, возрастная невропатология, психология, психиатрия“, Москва, 1925 г.; или статью К.Подъяпольского в “Трудах Саратовского Общества естествоиспытателей и любителей естествознания“, т. IV, вып. 3.

утверждает академик И.П.Павлов,\* — вся ее культура делается рефлексом цели, делается только людьми, стремящимися к поставленной себе в жизни цели“. Смешно вообразить, будто одни только высшие формы культурной деятельности — наука и искусство — смогут почему-то организовать без подобной, резко перед всеми наперед поставленной и всеми осознанной цели. Подлинно *научная организация* (не полунаучная механизация) *труда* немислима без одновременно *художественной организации науки и религиозной организации искусства*.

В этом — магистраль строительной мысли Федорова: армия, школа, музей, храм — четыре тесно спаянных и взаимно пронизаемых учреждения объединяют род людской в общем действии. Научно-трудовая борьба с природой, с ее косными и слепыми силами венчается религиозно-художественным планом преобразования и очеловечения природы, которая нам “враг временный и друг вечный“. Вокруг очага воскрешения, храма-музея, группируются центры научно-исследовательской и хозяйственно-трудовой деятельности.

С современной стадией развития научного мышления совершенно не совместима допотопная вера во всемирную “мать-природу“, “непроницаемую материю“, “абсолютную непобедимую смерть“ и т.п. курьезные фетишистические остатки архаической, ребяческой трусости мысли. Наука стала насквозь антропологичной, все “природное“, внеположное человеку, вплоть до времени и пространства, рассматривается ею, как нечто *относительное*, приобретающее смысл лишь в соотношении с позицией наблюдателя и управителя (наблюдение всегда есть первый шаг к регуляции и управлению) *человека*. Человек стал мерою всех вещей и это для него сейчас уже не возглас пессимизма и скепсиса, как у античных софистов, но бодрый принцип ориентировочной деятельности: человек не на шутку собирается измерить собой все в мире *вещи*. Но измерил ли сам себя человек и чем он бы мог бы себя измерить до конца, до дна исчерпать? Единица труда — усилие — регулируется единицей науки — числом; научные числовые схемы координируются лежащим в основе всякой научной теории символическим “описанием“ — *образом*. Соотношениями образов друг с другом ведает искусство. Образ есть схема, детализированная до степени органической зеркальности, когда орудие (мышления или действия), построенное бесознательно по законам органопроекции\*\*, становится *снова органом*. Задача человека в мире, по мысли Н.Ф.Федо-

рова, заключается именно в достижении именно всецелой *полноорганичности*.

“Человек не приобрел себе полноты органов (...) даже относительно земли, и потому органический мир, который должен бы быть органами человека, превратился в особое самостоятельное царство; органический мир — это органы, превратившиеся в особые существа, увековечиваемые в этом ненормальном состоянии рождением; это органы или способы, средства, коими существа, чувствующие, сознающие смертность, могли бы воссоздать из разрушенного животного вещества (а также строить непосредственно из неорганического вещества) свои организмы, скоплять запасы солнечных сил, и они-то, эти органы, превратились в особые существа, составляющие самостоятельное царство. Странное явление членов, живущих самостоятельно, даже получивших возможность увековечивать свое царство, создавая себе подобных! Человек берет дань с этого царства, без коего жить, понятно, не может, но не владеет им; человек только грабит некоторые области этого царства, а с другими борется как с равными, вместо того, чтобы вносить в это царство свет сознания.

Животное царство — это особые орудия, органы, получившие некоторое сознание. (...) Жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении, в увековечивании этого несовершенного, искаленного существования; (...) сознание у этих существ бессильно и даже не пытается руководить, управлять инстинктом размножения, и потому-то размножение, смеясь, так сказать, над разумом, расширяется; и само, можно сказать, превращается в особое существование, в бактериях, трихинах и т.п., проникает в поры вещества, живет на других существах, вселяется внутрь их.

Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на тот же путь, на путь истребления и человека, и разумное существо подчинилось тому же стремлению (...). Такое состояние есть результат *недеятельности* разума и служит ему глубоким укором, потому что родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла быть употреблена на восстановление, на воскрешение жизни разумных существ.

Живая сила, ограниченная пределами земли, могла проявиться только в размножении, в обособлении органов, т.е. в превращении их в особи и в полном подчинении среде: эквивалентное же замещение их может выразиться в регуляции, в воскрешении, в полноорганичности, т.е. в полном подчинении органов личностям, в господстве



сознания, дающего, вырабатывающего себе органы. (...)“\*

В приведенном отрывке дан как бы сокращенный и потому, может быть, не для всех удобопонятный *конспект* всех тенденций, стимулирующих рост искусства, развитие науки, и вместе дана программа стоящего на очереди их синтетического взаимопроникновения религиозным преодолением *зооморфизма*.\*\* Поскольку образ зверя перестает быть для человека последней, предельной (религиозной) целью, поскольку познана ограниченность животной природы, сочтено число зверя и указано ему место в ряду чисел человеческих, образ и начертание зверя\*\*\* с помощью ума, науки (учета, исчисления) поняты, почувствованы, как искаженный, оторвавшийся от полноорганичного целого в результате как бы некоей кастрации (глубочайшая значимость кастрационного комплекса для человеческой психики достаточно вскрыта психоанализом) блуждающий орган (вроде гоголевского “Носа“), постольку искусство оказывается в силах координировать вихри образов в новую систему зеркальностей, взаимоотражений, систему насквозь прозрачную (не замутненную, не материализованную), макрокосмическое целое, где “все друг другу члены“. Предельная целеустановка для искусства есть обретение того Центробраза, или Первообраза, который бы оказался в состоянии всю целокупность мира включить в свой организм. Такой образ Совершенного Человека, свободного от зверской и скотской ограниченности (сдавленности, сплюсненности “внешней тьмой“), явлен и раскрыт лишь в религиозном опыте христианства. Все дохристианские культовые образы, претендовавшие на организацию искусств (как эллинский культ Аполлона<sup>1</sup>), не свободны от зооморфизма. Все попытки их реставрации несут в себе зародыш собственного срыва и краха. Ожидание антихриста (Аполлиона — губителя, ср.откровение Иоанна, гл. IX, ст. II) связано с большей вероятностью повторения подобной попытки в планетарном масштабе в эпоху объединения человечества и грандиозного расцвета знания и творчества: она, однако, может и должна быть предупреждена и, во всяком случае, во-время парализована. Полухудожественной организации (автоматизации) науки, заготавливаемой во всевозможных системах оккульт-

---

<sup>1</sup> О том, какую значимость может иметь образ Аполлона для современного жизнетворческого сознания, можно судить хотя бы по книге В.В.Вересаева “Аполлон — бог живой жизни“, где все искания Л.Толстого, Достоевского и Ницше представлены и оценены в соответствии с прятием этого тезиса или противлением ему.\*\*\*\*

тизма, где неперменной, явной или скрытой, религиозной предпосылкой, подосновой служит древняя вера в “Великую Мать”, тьму, хаотическое, всепоглощающее ничто, — магически-гипнотическому умению “вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя говорил и действовал так, чтобы был убиваем всякий, кто не будет поклоняться звериному изображению”,\* — должна быть противопоставлена *полнота* разума и творческого вдохновения. Согласно Откровению Иоанна, “победившие зверя и образ его и начертание его и число имени его” твердо станут на стеклянном море, смешанном с огнем, держа гусли Божии.\*\* Они предостоят перед Ликом Агнца, следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел, т.е. уяснив себе образ Совершенного человека, с помощью Его координируют образы, затемненные и ущербленные (животные), фиксируя те их моменты, когда и в них просвечивает человечность. Искусству гипнотического убийства противопостанет искусство воскрешения.

Интересно, что до последнего времени так называемое “светское” искусство уклонялось от такой задачи, как начертание образа Воскресителя и первенца из мертвых, образа Совершенного Человека. Воображение художников, можно сказать, избегало следовать за Агнцем под разными предложениями. Предлогом служила сперва благочестивая на вид боязнь замарать и исказить этот образ (он ведь образ воплощенного Бога!) прикосновением нечистой, “мирской” мысли и эмоции. В Божественности Христа как бы тонула его человечность (монофизитский уклон). Когда же вера во Христа, как Сына Божия, была поколеблена гуманистическим просвещением, образ Его стал для многих *только* человеческим и тем как бы более близким и понятным. Однако и тут еще могли уклоняться от воспроизведения этого образа, оправдываясь боязнью прегрешить против исторической правды, поскольку данные истории о лице и жизни *Этого* Человека казались слишком обрывочными и спутанными.

Но вот, наконец, поколебалась вера и в само историческое существование Христа: силе книжнического скепсиса как бы удалось изгнать Его не только с неба, но и с земли, отнять не только божеское достоинство, но и человеческое звание, превратив его в легенду и миф, едва ли не фантазию. Однако, странное дело: потускнел ли от того самый образ Сына Человеческого в воображении его отрицателей и гонителей? Нимало: наоборот, лишь теперь Он впервые начинает по-настоящему приковывать к себе всеобщее пристальное внимание, заставляя всех “Взглянуть на Того, Которого пронзили“.\*\*\*

Сойдя с неба и уйдя с земли, сошедши в ад, в преисподнюю, допущенный к существованию лишь в качестве мифа, порождения людской фантазии, Он именно здесь-то и совершает дело своей полной победы над небом и над землей. В настоящее время у людей с развитым воображением (художников) совершенно отнята возможность оправдать свое прохождение мимо образа Христа разного рода “словами лукавствия”. Никто не сможет и не сумеет отрицать значимости Христа, как *художественного* образа. С Ним, следовательно, необходимо как-то посчитаться, с Ним встретиться лицом к лицу обязан теперь каждый художник, претендующий на сколько-нибудь крупные задачи в своем искусстве.

Одно из двух: либо это не есть образ Совершенного Человека и тогда художнику предстоит мудреная задача — начертить образ “другого”, более “совершенного”, более нас удовлетворяющего (но всякая подобная попытка роковым образом сведется к “начертанию зверя”, обезьяночеловека); либо жизнь этого Человека есть подлинно идеальный образ человеческой жизни, вообще — “образ образов”. В таком случае в него упирается путь каждого искусства.

Этим и только этим образом измерит сам себя до конца человек. Вот откуда вырастает необходимость в наше время для каждого художника сказать какое-то свое слово о Христе, к евангельским повествованиям Матфея, Марка, Луки, Иоанна прибавить рассказ о своей встрече с Тем, Кто к своим пришел, хотя свои Его не узнали. Всякий художник вынуждается ныне силою вещей стать *Евангелистом*.

Разбор ряда, хотя бы литературных, произведений в Европе и в России за последние десятилетия мог бы это с неопровержимостью удостоверить. Именно такое положение дел предвидел и приветствовал автор “Философии общего дела”, ссылаясь на евангелие Иоанна, эту “литургию, в которой уже нет вознесения, а даже поощряется продолжение бесконечного евангелия.” (“Суть же и ина-много-яже-сотвори Иисус яже еще бы по единому писана быша, ни самому, мню, всему миру вместити пишемых книг”. От Иоанна XXI,25 — I, 346).

Конечно, наглядное воспроизведение Образа Воскресителя и Спасителя мира есть задача, требующая от художника особого напряжения духа, особой концентрации творческих сил. Можно утверждать, что в плане подобного задания резко колеблется то привычное, компромиссное, неустойчивое равновесие между сознанием и бессознательным, каким еще удовлетворяется художник на низших ступенях творчески преобразовательного акта. Здесь требуется более ин-

тимное проникновение обостренного, изощренного сознания в тайники и недра темной психики. Иначе говоря, здесь уже не обойтись без полного “вхождения ума в сердце”, без усвоения опыта подвижнического умного делания.

*Подвиг искусства* здесь встречается с *искусством подвига*, и в конечном счете только прочность этой встречи предопределяет формы и нормы того, что мы называем религиозной организацией искусства, наметив исход из угрожающей катастрофической, “апокалиптической” эпохи, и указывая пути гармонического объединения человечества. Стоящие на стеклянном море поют песнь Моисея, человека Божия (песнь исхода) и песнь Агнца. Художественное воспроизведение образа Сына Человеческого неизбежно переливается за грань, отделяющую (в аполлинического типа искусстве)\* *воображение от воплощения*. Образ этот всегда воплощается, а не только воображается: он становится в каждом, кто Его вкусил и принял, ядром внутренней жизни, стремящейся затем к соответственному пересозданию и всей внешней органической и космической среды.

Из всего сказанного следует, что ни художественное, ни, тем паче, научное объединение неосуществимо и просто непредставимо без некоторой *священной цели*, без центрального “Образа образов”, без устремительного “во Имя”. Жестоко, значит, ошибаются те, кто серьезно думает, будто возможно психически, практически возможно для работников науки *сначала* сорганизоваться, сговориться о текущей работе, а *потом* уже на досуге наметить руководящие цели и пути *дальнейшего*.

Все факты опыта уполномочивают на утверждение обратного характера, которое и будет прямым ответом на второй из вышепоставленных вопросов Н.Ф.Федорова, то есть: *хотя наука, несомненно, в наше время доросла до необходимости иметь центр и органы повсеместно, но такая централизованная организация не в состоянии будет ни сформироваться, ни удержаться без священной цели воскрешения*.

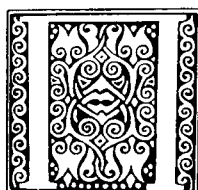
Принятие или отвержение этой цели — такова дилемма, представшая как христианской, так и не христианской половине человечества в XX веке христианской эры. Эта безотлагательная необходимость немедленного выбора есть самая характерная черта того острого кризиса сознания и кризиса жизни, в полосе которого мы в данное время находимся. Окажется ли он, в конце концов, кризисом роста или же предвестьем окончательного распада и гибели — это должны выяснить ближайшие десятилетия.



Горский А.К.

## ОГРОМНЫЙ ОЧЕРК

*“И поэтического мира  
Огромный очерк я узрел”.  
Баратынский\*.*



ри жизни Чехова упрекали и презирали за неумение или неспособность соорудить “большой роман”. Теперь, после опубликования материалов “записной книжки”, все чаще начинают находить, что многие рассказы Чехова излишне длинны и не оправданы. “Современный писатель”, — замечает В.Шкловский, — не писал бы многих рассказов Чехова, но, наверное, напечатал бы его записную книжку“. Старая проза отменяется. К какому-то еще не осознанному пределу тяготеет современная эволюция литературной формы.

У раннего Чехова есть крайне любопытный набросок, озаглавленный: “Из дневника человека, подающего надежды“. \*\*

“Решено, — пишет человек, — сажусь сейчас за роман, давно мною задуманный. Чувствую — в нем есть современная жилка“.

Нельзя забыть, что тогда (в 1883 году) сам Антоша Чехонте был не более как “человеком, подающим надежды“, и что одной из самых заманчивых надежд, так и не сбывшихся в течение всей жизни, была возможность “засесть за большой роман“. Шесть раз “человек“ набрасывает начало романа. Дело не двигается каждый раз далее десятка строк.

“Декольтированная женщина“.

Роман. Часть 1. Глава 1.

Природа сияла. Тоненькие свежие благоухающие листочки (следует описание природы, напишу после). В беседке, перевитой виноградными лозами, на изящной козетке, обитой шелковой модной материей крапинками, полулежала молодая женщина замечательной, соблазнительной красоты. Высокая грудь ее, как бы рвавшаяся из декольтирован-

ного сердечком платья, судорожно вздымалась, глаза горели...”

Через некоторое время новая запись: “Роман несколько изменяю —

“Женщина-змея”.

Роман из великосветской жизни.

Часть 1. Глава 1.

Роскошный будуар. Висячая лампа с матово-розовым колпаком льет свет на уютную обстановку и придает комнате таинственно-раздражающий полумрак. Брошюры и альбомы, раскинутые на круглом столе... (описание будуара в деталях напишу потом). В глубоком кресле перед камином с едва теплившимся огоньком, в задумчивой и вместе с тем игривой позе, полулежала красивая молодая женщина. Маленькие, изящные ножки, обутые в синие с золотыми звездочками туфельки, покоились на решетке камина. Женщина нервно вздрагивала, причем роскошная грудь ее судорожно вздымалась”.

Дальше не пошла вторая редакция. Через два дня новый набросок. Меняется как будто самая *тема* романа. Таково, по крайней мере, намерение автора. “Тему своего романа изменяю.

“Сельская идиллия”.

Роман из сельской жизни. Часть 1: Глава 1.

Солнце знойно палило. Рожь колыхалась. Жаворонки и соловьи заливались своими ликующими песнями. В воздухе было душно. Пахло грозью. Где-то на болоте квакали лягушки. Молодая крестьянка чудной красоты шла по лесу с корзиною. Но она не искала ягод. Грудь ее, белая роскошная грудь, судорожно вздымалась...”

Четвертый вариант.

“Коварная незнакомка”.

Роман. Часть 1. Глава 1.

Поезд усиленно пыхтел и мчался все вперед и вперед. По сторонам мелькали телеграфные столбы, лачуги, куры, утки, поля, хрюкающие свиньи, синеющий горизонт. В отдельном купе 1-го класса, на дорожном диванчике полулежала молодая женщина удивительной красоты. Молодая грудь ее, стянутая платьем, точно искала себе простора — судорожно волновалась. Маленькие ножки в высоких прюнельевых ботинках...”

Пятый:

“Соблазнительная женщина”.

Роман. Часть 1. Глава 1.

Солнце лило жгучие лучи на замолкнувшую землю. Птички притихли. Стояла невыносимая жара. В купальне

на озере раздевалась молодая женщина чудной красоты. Спустившаяся с плеч рубашка открывала юную богатую грудь роскошной формы, судорожно волновавшуюся...

И, наконец, шестой:

“Нагая женщина“ или “Вакханка“.

Роман из реальной жизни. Часть 1. Глава 1.

В небольшой комнате, уютно уставленной диванами, креслами и небольшими столиками, с одуряющей атмосферой от роскошных цветов, перед небольшим зеркалом-трюмо, на мягкой тигровой шкуре лежала нагая молодая женщина ослепительной красоты. Здесь же, на полу, стояла бутылка шампанского и серебряный кубок. Упругие юные формы сверкали на солнце, потоками врывавшемся в открытое окно комнаты, и отражались в зеркале. Белая роскошная грудь судор...

Дальше автор дневника не пошел, так как вскоре попал в нетрезвом состоянии в воду. Рукопись найдена была в кармане его пиджака.

Редко где так назойливо обнаженно выпирает первичный импульс, стимул “творческой тревоги“.

Стержень задуманного романа, ось, вокруг которой должна вращаться тема, сюжет, фабула и множество возможных аксессуаров, — собственно некий образ женщины. Образ ли? И что такое образ? Лица ее мы не видим — и автор не видит, и о лице ему нечего сказать, кроме затертых фраз. *Видна* только судорожно вздымающаяся грудь — вернее только линии судороги, судорожно искривленной волны, которую было бы нетрудно начертить графически. Упругий подъем и спад в мелкой нервной зыби. Это автор дневника действительно *видит*, что-то внутри нудит его увиденное запечатлеть на бумаге. Но разве для этого нужен роман в нескольких частях? Или хотя бы рассказ в несколько страниц? Вообще — так ли уж необходимы для этого буквы, звуки, *слова*? Не проще ли ограничиться чертежом, графической схемой? Какое необозримое множество романов исчезло бы с библиотечных полок, если бы авторы хотели и умели ограничиваться только точной передачей *виденного*. 99% литературных произведений на 99% состоят из ненужных и никчемных деталей в описании природы, обстановки будуара, психологии героя и т.д. Льется бесконечная словесная вода там, где достаточно “на стенке зарубить“ две — три линии.

Мы утверждаем: в основе всякого литературного и вообще художественного произведения лежит некий навязчивый (хотя и неосознанный) комплекс зрительного восприятия,

некий *более* или *менее* наглядный, для взгляда, для зрачка *в конечном счете* предназначенный чертеж, схема, очертание, очерк, иногда очень несложный и могущий быть без особого труда запечатленным графически. Разумеется, чем звучнее, чем “музыкальнее” произведение, чем напряженнее лирическая взволнованность организма художника, тем сложнее рисунок волны, тем оправданнее обращение автора к звуку, к слову.

Но и в этом случае все *слова* часто подобны лесам, воздвигаемым для сооружения грандиозной постройки. Рано или поздно леса эти должны быть убраны, если понадобится открыть *вид* на фасад скрытого ими здания.

Что такое “лирическое волнение”? Чем оно отличается от столь презираемого поэтами “житейского волнения”? Единственно тем, что оно конструктивно, постройительно, что в нем вырисовывается, хотя бы еще неощутимо пока для глаза, очертание какого-то строения, сооружения. Житейское (обычное) волнение — это хаотическая несогласованность смешанных, “смятенных”, друг друга парализующих волн, “*нестройный*” звук, гул сомнений и забот, “*меж собой враждующие звуки*”. Лирика там, где есть строй, где из волн нечто строится, в стихийном раздоре энергий она “*льет примирительный елей*”, — накладывает чертеж общего плана согласованного постройительного действия. Никогда не могла бы она проделывать этого, не будь у нее “лазурной ясности во взоре”, другими словами — надлежащей координации *зрительного* восприятия, правильной установки зрачка; ко всякому подлинному художнику слова относимы строки Тютчева о Жуковском:

Душа его возвысилась до *строю*,  
Он стройно жил, он стройно пел,  
И этот-то души высокий строй,  
Создавший жизнь его, проникший лиру,  
Как лучший плод, как высший подвиг свой  
Он завещал взволнованному миру.\*

Никакая постройка немыслима без предварительного чертежа, плана, зрительно-наглядной схемы, конструкции. Мы действительно видим, что многие крупные художники слова (у нас — Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Жуковский, Баратынский, Веневитинов, Достоевский и др.) были незаурядными рисовальщиками и нередко испещряли рукописи рисунками. В моменты ослабления творческого подъема, перед нарастанием новой волны что-то толкало их на пути графики. К сожалению, усвоенные ими в детстве или шко-



ле навыки и методы этого искусства невольно отводили для них мало увлекательную роль *иллюстраторов* собственного текста. Рисунки зачастую выходили детализацией и как бы декорацией словесного материала, вместо того чтобы явиться схематической конструкцией, скелетом плана, стержнем творческого замысла. Как на образец чертежа последнего рода укажем на рисунок Пушкина, воспроизведенный в III томе Венгеровского издания\* и кажущийся на первый взгляд иллюстрацией к XLVII-XLVIII строфам 1-й главы Онегина, на самом деле [он] заключает в себе всю целиком тему — все развертывание сюжета еще не ясно различаемой “дали свободного романа“\*\*.

Было бы весьма плодотворно параллельное изучение рисунков писателя и соответствующего рукописного текста. Может быть, тогда бы свелись к нулю те недоразумения, которые сейчас отделяют сторонников “формального метода“ от изыскателей, ставящих на первый план в литературном произведении то или иное “идейное“ *содержание*. Однако, что же такое эта пресловутая форма? Латинское слово, обозначающее по-русски *вид*. А что такое “идея“? Греческое слово, обозначающее тоже... *вид*. А то есть еще затасканное слово “теория“, и значит оно опять-таки не что иное, как *видение*.

Умаление прав зрительного *восприятия* ведет к безнадежной путанице и противоречию критических “взглядов“ (взглядов, в которых менее всего участвует зрачок критика!). Нужно думать, что основы подлинно научной эстетики будут заложены тогда, когда изучение изобразительных искусств поставят в непосредственную связь с законами движения *образа* в литературе, поэзии и музыке. Связующим звеном здесь станет кинематограф, когда он сделается настоящим искусством, а это будет не ранее, чем придут художники, умеющие воспроизводить на экране мир сновидений. Именно для этой цели кинематограф располагает такими техническими возможностями, каких нет ни у одного из утвердившихся видов искусства.

Искусству надлежит пережить тот же переворот, какой произведен Минковским и Эйнштейном в математике и астрофизике.

Пространственные и временные искусства должны быть рассматриваемы как неразделимое комплексное целое, где время есть одно из пространственных измерений.

Тогда обнаружится огромное значение геометрических воззрительных схем в художественно-творческом процессе.

Интересно такое явление. Редкий художник слова держивается от искушения вообразить себя, хотя бы на ми-

нута, художником кисти и карандаша, т.е. сделать героем своего рассказа *живописца*. Таковы гоголевские Чертков (“Портрет”), Пискарев (“Невский проспект”), лермонтовский Лугин (“Неоконченная повесть”). Трагический конец этих художников — косвенное объяснение, почему названные писатели не пошли по дороге своих героев. Их воображением была уже перейдена какая-то грань, условно отделяющая “искусство” от “жизни”: для них органически стал невозможен тот “пафос дистанции”, который существует между живописцем и его *картиной*. Их картины бесцеремонно вылезают из рам, наступают, напирают на сновидца-созерцателя. Это кошмары, образы столь навязчивые, что от них рисунками не отделаться; от них надо, как Лермонтов от “Демона”, “отделаться стихами”, их надо уговаривать, заговаривать, заклинать, ограждая себя магическим кругом звуковолнений и стараясь не глядеть на поднявшего веки Вяя. В прочем же сущность творческого процесса у поэта, как и у композитора, совершенно однородна с тем, что происходит у живописца. Там и здесь мы имеем лирическое, т.е. построительное, конструктивное волнение организма, передающееся во вне, расширяющееся на тот или иной участок внешней среды и в нем технически фиксируемое, “увековечиваемое” соответственным способом, в каждом данном виде искусства различным.

Еще со времен Шлегеля принято определять музыку, как текучую архитектуру, архитектуру, как застывающую музыку. Но к этому надо добавить, что музыка есть постройка, до конца не доведенная, никогда доселе не доводимая, отчего к этому искусству, так же, как к сценическому, прилагается название *игры*, т.е. чего-то пробного, подготовительного к настоящему целесообразному, планомерному *действию*. Как же назвать одним словом то, что здесь *строится?* (или в построение чего здесь “играют“?)

На это нельзя ответить иначе, как сказав, что здесь именно организуется, конструируется та система волнений, которую принято называть *организмом* или *телом*.

Будем исходить из научного определения “тела”. “На первых ступенях своего развития тело человека является частью параллельными, частью перекрещивающимися под различными углами волнообразными направлениями первоначальной органической материи. Подобно тому и тело *взрослого человека* мы можем сравнить с волною.

Волна, вызванная ударом весла, пробегает по гладкой зеркальной поверхности и кажется нам самостоятельным физическим существом. Она служит выражением целой суммы ритмических движений, вечно изменчивых, всегда

новых, всегда иных водяных частиц. Следя в течение мгновения за бегом волны, мы видим, что в следующий миг она уже не та. Она уже физически состоит из других частиц вещества. Частицы, которые только что были вовлечены в волнообразное движение и составляли восходящую часть волны, теперь образуют ее вершину, и вот они уже скользят, как нисходящая часть волны, в лоно моря, вздымающееся и опускающееся бесчисленными частицами своей громады, как будто оно дышит. Волна образуется движением водяных частиц: в каждый миг вещество волны меняется. Сперва оно изменяет свое положение внутри волны, затем оно выступает из нее, и волна, для замещения утраченного, вбирает в себя новое вещество. Каждая частица волны движется сама по себе, своим путем, соответственно силе и направлению толчка, не заботясь о движении соседних частиц; но форма всей волны является суммой движений всех одновременно колеблющихся в ней частиц.

Влиянием целой суммы точно определенных по направлению и силе механических толчков вещество, из которого первоначально образуется человеческое тело, протоплазма, вступает в движение развития. На ранних ступенях развития мы видим, как частицы материи поднимаются и опускаются на известной поверхности; так прежде всего на ограниченном пространстве появляются простые волнистые движения образовательного вещества. Пересекая друг друга в известных определенных направлениях и воздействуя одна на другую, эти простейшие волны дают как результат первоначальных двигательных толчков тот удивительный вид живой волны, который мы называем нашим телом. В его движение постоянно вовлекается новая материя: она закономерным образом меняет в нем свое место и, наконец, выступая из общности его формы и движения, возвращается во внешний мир.

Тело человека ни на мгновение не остается одинаковым по форме и содержанию; хотя изменение наружного вида у взрослого человека, подобно тому, как у образовавшейся волны, происходит сравнительно медленно, являясь в небольшие промежутки времени почти незаметным, тем не менее наука о природе дает нам достаточно средств для обнаружения обмена веществ, ежеминутно перерабатывающего состав человеческого тела.

Для естествоиспытателя всякая форма есть движение; движение есть причина образования всякой формы, и наши чувства в состоянии дать нам представление только о движении.

То, что мы называем светом, цветом, тоном, наружным

видом, телесностью, — все это доступно нашим чувствам только в виде движений — возбудителей нервов высших чувств; даже раздражение низших чувств подчиняется тому же общему закону. Только ошибочное толкование впечатлений высших чувств могло бы ввести нас в заблуждение; но и в этом отношении приобретенная в течение тысячелетий мудрость опыта всего человечества опередила точные указания науки. Мы говорим о гармонии цветов и образов, так же как о гармонии звуков, — происхождение последних от движений, совершающихся вне нас, никогда не подлежало сомнению. Тело человека давно уже называли *песней песней* зиждательной природы. Несомненно, для человеческого ощущения нет ничего более гармоничного, более законченного, более восхитительного, чем идеально прекрасное человеческое тело“ (Ранке, “Человек“)\*.

Таково тело с физико-физиологической точки зрения. Таковым всегда ощущает его искусство. Равно и весь внешний мир внетелесный всегда воспринимается художниками, как океан вечно волнуемой электромагнитной энергии, где “вся сила дрожит и вся вечность снится“.

Твердый, косный, непроницаемый, незыблемый мир обыденного восприятия — в восприятии музыкальном, художественном всегда оказывается очень и очень зыблемым, весьма проницаемым, быстротекущим. “Преходит образ мира сего“\*\*, не стоит на месте, ежесекундно изменяется, — эта истина, составлявшая некогда достояние экстатического прозрения, казавшегося обманом, иллюзией по его несоответствию с привычными показаниями органов чувств, и изредка охватываемая особо острыми и парадоксальными умами вроде Гераклита, — сейчас она составляет фундамент всякого научного познания. Этот динамический, диалектический, эволюционный принцип для нас основа всякого миропонимания и, однако, наименее последовательно он применяется в изучении области наиболее восприимчивой к космической динамике — области искусства. Благодаря вековой размычке между “наукой и искусством“ наука об искусстве, эстетика, попала между двух стульев, оторвалась от одного берега, не пристала к другому и беспомощно барахтается в провале, выезжая на словесных *описаниях*, не предполагая возможности *эксперимента*.

Чтобы уточнить понятие “лирического волнения“, надо держать в памяти даваемую современной физико-химией картину той внешней среды, в которой эта излучаемая организмом волна распространяется. Эта среда состоит, допустим, из камней и скал, из твердых “непроницаемых“ тел. Однако “твердое тело не представляет из себя чего-то

сплошного, сложенного из атомов, подобно стене из кирпичей. Оно кажется нам таким только потому, что его бесчисленные поры так малы, что недоступны даже нашим сильнейшим микроскопам. А между тем эти поры всюду рассеяны в самых твердых веществах и сравнительно с материальной частью тел их не меньше, чем в куске рыхлой ваты или в сырой рыхлой костной ткани. Аморфное твердое тело как бы соткано из самой нежной паутины, а в кристаллическом веществе, кроме того, мельчайшие ветки этой паутины соединены между собой геометрически правильным образом по всем направлениям, как кружевные сетки самого тонкого и изящного вида. Каждая такая паутина состоит из прицепившихся друг к другу молекул данного вещества, и вся внутренность, все пустые промежутки этой невидимочудной ткани твердых тел заполнены и омываются эфирными волнами света, теплоты и других неощутимых колебаний лучистой энергии, подобно тому, как тростники в реке омываются текущей между ними и волнующейся от легкого ветерка водой. Все молекулы колеблются при этом, как водоросли на дне ручья, а составленные ими структурные сетки подвергаются всевозможным легким изгибам — то сжатиям, то нажатиям. Вот почему и сила их сцепления между собой, и сила сопротивления разрыву кажутся нам ритмически то ослабляющимися, то усиливающимися“ (Морозов Н.А. “Д.Менделеев и химия будущего“\*).

Организм излучает всегда множество волн, оказывающих то или иное влияние на структурную среду. Круг этого влияния, однако, обычно весьма невелик, поскольку эта среда имеет ряд собственных, независимых от организма систем колебаний, в свою очередь давящих на организм, сжимающих, перебивающих очерчиваемые телом круги волн, препятствующих им далеко расширяться. Отсюда органические колебания всегда связаны, не свободны.

Фиксируется некая черта, отделяющая для сознания внутрителесное от внешнего. Считается в общем, что черта эта совпадает с поверхностью кожи. Определяется она по чисто отрицательному признаку — реакции на боль и раздражение, определяющие степень восприимчивости наших сознательных центров. Вся кожа есть как бы постоянно натертый постоянным движением — напором независимых от нас стихийных энергий — огромный мозоль, сравнительно нечувствительный к боли, панцирь, облекающий более нежные части. И вдруг открывается возможность организму неизмеримо далеко за пределами кожи расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчай-

шие структурные сетки окружающего вещества. По слову поэта:

Душа стесняется лирическим волнением,  
Трепещет и звучит,  
И ищет, как во сне,  
Излиться, наконец, свободным проявлением\*.

“Как во сне“... законы нарастания лирических волн подобны законам *сновидения*. Тот же самый механизм, конечно, действует и в “грезах наяву“, во всякого рода наркотическом, эротическом возбуждении. Что же, собственно, происходит во всех этих случаях? Каким способом удается расширять круг волнений и завоевать большее пространство для “свободного проявления“ собственной энергии?

Всегда и везде одним и тем же способом. Водружением — поставлением впереди себя некоторых, хотя бы туманных еще, как бы дымом окутанных зрительных чертежей, схем (образов), столь привлекательных, притязательных для организма, что он, мгновенно кидаясь им навстречу, одолевает внешнюю якобы непроницаемую среду, пронизывает ее, пронизывает излучениями токов такой тонкости и силы, что они образуют прочные пространственные связи, силовые линии, как бы туго натянутые струны “напряженной, как арфа, души“ (*душа*, по определению еще древнего музыканта-философа Аристоксена\*\*, и есть не что иное, как напряженность, ритмическая настроенность телесных вибраций).

Тогда волны закипают только вокруг этих струн, соотносясь с линиями их натяжения и с ритмом дрожания. Всевозможные изгибы, сжатия, натяжения, сцепления и отталкивания колеблющихся волнистых кружевных узоров, тончайшая слабая паутинка, которую, однако, не может разорвать колышавший ее ветер, простираясь в неизмеримую даль, дает возможность нарастать волнам большей силы и длины. Обычно и большей *высоты*, хотя последняя не обязательна для лирического волнения. Высокие волны могут, конечно, вздыматься и при отсутствии струн натяжения, как в случаях гнева, страсти, во всяком аффекте, но если они не находят себе лирического конструктивного разрешения — не могут свободно проявиться в чертеже перекрестного с другими чертежами узора (пространственной формы), то должны сдавленно извиваться, мельчать, замирать в *быстрой* судороге, в эпилепсии и т.д.

Натянутая струна выравнивает волну, не дает ей

слишком высоко вздыматься и слишком низко спадать, слишком сильно колебаться и в результате разбиваться, разрываться.

Из множества физиологически точных описаний состояний творческого возбуждения достаточно здесь привести слова Ницше (из "Эссе Ното"):

"Восторг, огромное напряжение которого выливается в потоках слез, при котором шаги невольно становятся то бурными, то медленными: совершенное бытие вне себя, с самым ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног, инстинкт ритмических отношений, отношений, охватывающих далекие пространства форм, продолжительность, потребность в далеко напряженном ритме есть почти мера для силы вдохновения, род возмещения за его давление и напряжение. Здесь происходит в высшей степени непроизвольно как бы поток чувства свободы, безусловности, силы божественности".

Если не всякое волнение, а только структурное, архитектурное мы вправе назвать музыкой и лирикой, то значит именно в устойчивых ее элементах, в том, что среди всех колебаний остается неколебимым "далеких пространственных форм", образов, то вырисовывающихся в очертаниях волн, то заволакивающихся туманом, но определяющих собой весь характер и силу волнения, — надо искать регулятивного начала всякого творчества.

Законы движения потока образов, вихрей воображения, управляющих поэтическим творчеством, однородны с законами сновидения, сновидческого воображения. Как раз в этой последней области изучения процесса сновидения сделаны наукой, главным образом психоаналитической школой, за последние 30 лет огромные завоевания, так что теперь можно сказать: "Уж проходят караваны через те скалы, где носились лишь туманы, да цари орлы"\*". Эта сфера, искони облюбованная мифотворцами и мистиками разных видов, подверглась систематическому нашествию и исследованию трезвых работников науки. Правда, работа их еще не доведена до конца. Но, исходя из добытых ими результатов, мы можем сейчас наметить основные принципы, управляющие образованием зрительных форм сновидческого восприятия.

Три, тесно связанные между собою, принципа:

1. Автоэротическая зеркальность.
2. Внутрителесность пространства.
3. Органопроекция.

Термин "автоэротизм" был впервые введен в 1898 году

Хэвлоком Эллисом, описавшим случаи “полового возбуждения при самолюбовании, которое, можно сказать, проявляется, главным образом, у женщин“. И особенно ярко у тех, “которые обладают по отношению к другим лицам притягательной силой“. “Несомненно, — писал этот автор, — некоторые мальчики и некоторые девочки в первый раз узнали половое чувство при созерцании своего собственного тела в зеркале“. Он приводит “типичный“ случай: молодая 28-летняя женщина, во всех отношениях здоровая дама, “испытывает сильное влечение к созерцанию самой себя, особенно нижней части своего тела, чувствует себя особенно счастливой, когда она бывает одна, обнаженная, в своей спальне. Она знает наизусть каждый уголок своего тела и гордится тем, что оно сложено согласно всем законам правильного построения человеческого тела. Она вполне сознательно стремится к этому (самолюбованию), не испытывая какой-либо застенчивости, и, хотя позволяет другим созерцать себя, однако к этому не стремится и испытывает лишь удовольствие при самонаблюдении“\*.

Обозрев явления автоэротизма “во всей их полноте“, Х.Эллис пришел к выводу, что здесь мы “имеем дело не с каким-либо видом душевной болезни и не с каким-либо сортом испорченности, но с неизбежным побочным продуктом сильного процесса, на котором покоится весь животный мир“\*\*.

С того момента различные исследователи заговорили о подобных случаях, особенно F.Nacke, введший новый термин “нарцизм“. Среди 1500 душевно больных Nacke нашел нарцизм у четырех мужчин и одной женщины. Д-р Hughes заявил, что ему известны такие факты, когда мужчины занимаются созерцанием своего корпуса и своих органов, а женщины своей груди и особенно бедер. “Весь вопрос, — по его мнению, — заключается в том, что тут мы встречаемся с редкой фазой психологии: она не болезненна и приближается к тому эстетическому характеру, с которым мы смотрим на наготу в искусстве“\*\*\*.

Повторилась история с открытием “частного случая“, тоже замечательного, хотя, конечно, “случайного и побочного“ явления, — действия нагретого янтаря на кусочки бумаги, его странного свойства, названного по имени янтаря *электричеством*. Давшие это название не могли подозревать о том *электромонизме*, под знамя которого сейчас встали все науки о природе. С каждым днем становится яснее, что понятию *автоэротизма* суждено сыграть точно такую же роль универсального объединяющего принципа в области наук психических. Оба термина — “автоэротизм“



и “нарцизм” — были усвоены Фрейдом и исследованы для его “теории сексуальности”, построенной на данных психоанализа. Год за годом, в соответствии с накоплением отработанного материала, Фрейд дополнял и расширял основные свои положения. В результате влечениям и импульсам, вырастающим на почве автоэротизма, приходилось все больше и больше уделять внимания, и тем более центральное значение приобретал сам термин. Он стал обозначать теперь уже не “редкую фазу” и не *побочный*, хотя и *постоянный продукт* развития, но первичный стимул, корень, питающий ствол всех психических, психофизиологических процессов. Все ответвления этого ствола, каковыми являются эротические влечения к объекту, могут только временно заслонить, замаскировать, но никак не заменить собой самого ствола. Выразительны утверждения Фрейда, вставленные им в последнее издание “Теории полового влечения”: “Из психоанализа мы, как через границу, преступить которую нам не дозволено, глядим в водоворот нарцистического либидо, и оно кажется нам большим резервуаром, из которого высылаются привязанности к объектам и в который они возвращаются: нарцистическая привязанность и либидо к “я” кажется нам осуществленным в первом детстве, только прикрытым благодаря поздним его отрокам, но, в сущности, оставшимся неизменным за их спиной”. То же в специальной статье о нарцизме: “Первично либидо концентрируется на собственном “я”, а впоследствии часть его переносится на объекты; но по существу этот переход либидо на объекты — не окончательный процесс, и оно все же продолжает относиться к охваченным им объектам, как тельце маленького плазматического существа относится к выпущенным им псевдоподиям. Мы, естественно, вначале не замечали этой доли либидо, т.к. исходили в нашем исследовании из невротических симптомов” (где в глаза бросается именно “объект либидо”).

Перед психоанализом встает теперь задача пересмотра и переоценки прежде добытых данных, и заострения аналитического метода в соответствии с новым, углубленным пониманием психосексуальной основы. Фрейд где-то рассказал, как одному молодому человеку для иллюстрации техники забывания и обмолвок было предложено назвать, не думая, первое попавшееся женское имя. Несмотря на то, что он был в жизни заинтересован и связан со многими женщинами, он назвал имя, не принадлежавшее ни одной из них: *Альбина*. Оказалось, что он был альбиносом — и это имя должно было означать, что наиболее интересной для него женщиной является в данную минуту он сам.

Если бы, однако, аналитику удалось установить принадлежность названного имени одной из действительных женщин или, допустим, вскрыть его связь с инфантильными фантазиями, с отношением к матери и т.д., то неужели на этом можно было прекратить раскопки душевной глубины? Разве не ясно, что *выбор* имени не только для данного молодого человека и не только в данную минуту, но всегда и для всякого будет, в конце концов, обусловлен автоэротическим импульсом, который, конечно, не везде так обнажен, но большею частью замаскирован, загримирован до неузнаваемости. И мы видим, как в превосходном разборе Фрейдом бреда и снов в "Градиве" Иенсена остается все же совершенно не вскрытый автоэротический мотив, заправляющий всем поведением героя этой новеллы и вынуждающий его искать объекта любви по принципу "отождествления", а не по принципу "опоры", как бесчисленное множество путешествующих влюбленных пар. Художник резко противопоставил эти два типа, аналитиком же подчеркнуто только их сходство\*. То же самое нужно сказать по поводу классического трактата о Леонардо да Винчи. И здесь автор робко останавливается у границ "нарцисстического либидо"\*\*. Говоря об изображениях Иоанна и Вакха, где в фигурах замечается странная связь мужского и женского, автор замечает: "Картины эти дышат мистикой, в тайну которой не осмеливаешься проникнуть". Об этом недостатке смелости исследователя можно только пожалеть. Исследователь объяснил бы многое, если не все, что осталось неразъясненным в психике художника. У этой "мистики" имеется теперь психоаналитическое название, но Фрейд бросает лишь фразы о "скрытом торжестве во взглядах этих изображений": "они знают о большом счастье, о котором нужно молчать: знакомая обольстительная улыбка заставляет чувствовать, что это любовная тайна". И только!\*\*\*

Вообще, не применяя во всей широте принципа отождествления или *автоэротической зеркальности*, нельзя дать исчерпывающее "толкование сновидения". Вот отчего, высказывая ряд проницательных догадок, Фрейд то и дело признается: "В сущности, никогда нельзя быть вполне уверенным, что мы истолковали сновидение; даже в случае, когда толкование вполне удовлетворяет нас и, по-видимому, не имеет никаких пробелов, остается все же возможность, что то же самое сновидение имеет еще и другой смысл". Масштаб меры сгущения, строго говоря, определяется всегда одним фактором: силою автоэротического импульса. Добравшись до него, мы находимся у истока, у первичного контура, **ОЧЕРТЕНИЯ** сонного видения. Ведь, как

многократно подчеркивается Фрейдом, — “все сновидения, без исключения, изображают непременно самого спящего. Там, где в содержании сновидения содержится не мое “я”, а другое лицо, там я имею полное основание предполагать, что мое “я” скрыто путем индентификации за этим лицом. Сновидение указывает, что при толковании его я должен перенести на себя нечто присущее этому лицу — скрытые общие черты. Бывают также сновидения, в которых мое “я” проявляется наряду с другими лицами, которые при анализе, после раскрытия индентификации, оказываются опять-таки моим “я”. Я должен тогда при помощи этих индентификаций связать со своим “я” известные представления, против которых восставала цензура . Таким образом, я могу в сновидении изобразить свое “я” различным путем. Иногда даже одновременно, либо непосредственно, либо при помощи индентификации с другим лицом. Некоторые такие индентификации способствуют сгущению чрезвычайно обильного материала мыслей” (Фрейд “Толкование сновидений”, Москва, 1913, стр.267).

Усталость как бессознательное разочарование, плод неудачи бодрственных индентификаций и состояние сна как “нарцисстический возврат либидо к самому себе” — такова предпосылка сновидческого (равно художественного, творческого) процесса.

И забываю мир и в сладкой тишине  
Я сладко усыплен моим воображеньем,  
И пробуждается поэзия во мне...  
И тут ко мне идет незримый рой гостей,  
Знакомцы давние, плоды мечты моей\*.

“Знакомцы давние” — одни и те же, упорно и периодически закономерно, зеркально возникающие — друг в друга переливающиеся образы-отражения сновидческого “я”. Как раз настойчивость, навязчивость, повторяемость их превращает сновидца в художника, в поэта, давая возможность, вернее — понуждая запоминать и воспроизводить их. В таких случаях вихрями потоков воображения управляет один центральный образ, кристаллизующийся, формирующийся в их волнениях, сгущениях и сдвигах. Этот образ, неотделимый от “я” созерцающего и в то же время для него как-то недостижимый, ему полярно противопоставленный обыкновенно именуется у поэтов образом “музы”. В появлении его видят исток всей творческой тревоги, всей лирической взволнованности Автоэротический генезис этого образа не подлежит ни малейшему сомнению. Надо, однако, заме-

тить, что автоэротика здесь не совпадает ни с первичным инфантильным планом оральной и садически-анальной фазы, ни с позднейшим нарцизмом, ориентированным на “единство личности”, представляемым мозговым, головным “я” и ассоциированным, по преимуществу, с внешностью не закрытого одеждой лица. Подобному “я” можно противопоставить цельный индивидуум как непознанное и бессознательное “оно”. (Эта очень удачная формулировка, предложенная Гроддеком, принята Фрейдом в одной из последних его теоретических работ.)\*

«“Я” охватывает “оно” поверхностно и не целиком, “примерно так, как зародышевый кружок расположен в яйце”. “Я” есть только измененная под прямым влиянием внешнего мира часть “ОНО”, своего рода продолжение дифференциации поверхностного слоя. “Я” старается также содействовать влиянию внешнего мира на “ОНО” и осуществлению тенденций этого мира. Оно стремится заменить принцип удовольствия, который безраздельно царствует в “ОНО”, принципом реальности. Восприятие имеет такое же значение для “Я”, как влечение для ОНО. “Я” олицетворяет то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность ОНО, содержащему страсти. Все это соответствует популярным и общеизвестным разграничениям, однако может считаться верным только для некоторого среднего идеального случая»\*\*.

Пользуясь этой терминологией, мы можем сказать, что та автоэротическая направленность, которая питает сновидческий процесс, будучи полна отголосками нарцизма — с одной стороны, оральной и анальной локальности — с другой стороны, главным образом строится не на них, а на эротическом влечении, эротическом восхищении собственным телом в его ЦЕЛОСТИ, причем представителем этой целостности является не столько головное “Я” (верхнее лицо), сколько таинственное, загадочное ОНО (нижнее лицо), несконцентрированная, непроявленная смутная масса, МАГНИТНОЕ ОБЛАКО СИЛ, в котором уже сквозит и угадывается ОНА (царь-девица, богиня, лучезарная подруга — МУЗА). Создание образов — воображение, мечта, игра. С кем, однако, здесь человек ИГРАЕТ (и что он может выиграть)?

“Он разлюбил игрушки и стал мечтать, — пишет о ком-то, конечно, о себе, Лермонтов в предсмертном отрывке начатой повести. — Лишенный возможности развлекаться обыкновенными забавами детей, он начал искать их в самом себе. Воображение стало для него новой игрушкой. Недаром учат детей, что с огнем играть не должно, но — увы!

— никто не подозревал в нем этого скрытого огня, а между тем он охватил все существо бедного ребенка“\*.

И в другом предсмертном отрывке\*\* рисуется самый процесс этой странной ИГРЫ. Вначале почти не известно, из-за чего она ведется, в “воздушном банке“ какое-то смутное, неопределенное ОНО.

“Это? — сказал Лугин, испугавшись, и кинув глаза налево. — Что это? Вокруг него колыхалось что-то белое, неясное и прозрачное. Он с отвращением отвернулся... — Читайте! — сказал он, оправившись. Идет темная!..“ Через день — в разгаре игры “он почувствовал вокруг себя чье-то свежее ароматическое дыхание, и слабый шорох, и вздох невольный, и легкое огненное прикосновение. Станный и вместе болезненный трепет пробежал по его жилам. Он на мгновение обернул голову и тотчас же опустил взор на карты. Но этого минутного взгляда было бы довольно, чтобы заставить его проиграть душу. То было чудное, божественное видение. Склоняясь над его плечом сияла женская головка... ее уста умоляли, в ее глазах была тоска невыразимая. Она отделялась на темных стенах комнат, как утренняя звезда на туманном востоке... в неясных чертах дышали страсти бурные и жадные, желание, страх, любовь, грусть, надежда... То была одна из тех чудных красавиц, которых рисует нам молодое воображение, перед которыми в волнении пламенных грез стоим на коленях и плачем, и радуемся, и молим... одно из тех божественных созданий молодой души, когда ОНА В ИЗБЫТКЕ СИЛ ТВОРИТ ДЛЯ СЕБЯ НОВУЮ ПРИРОДУ ЛУЧШЕ И ПОЛНЕЕ ТОЙ, К КОТОРОЙ ПРИКОВАНА“.

И с этих пор — уже не туманное и вызывающее отвращение ОНО, а какая-то ОНА, хотя с чертами тоже еще неясными, и названия даже не имеющая: “ОНА, не знаю, как назвать ее, она, казалось принимала трепетное участие в игре“.

Поиск для себя “новой природы“, представление (поставление перед собой, впереди себя — во “внешнем“ пространстве) проекции нового тела взамен того, к которому человек прикован и которым он не удовлетворен — вот СМЫСЛ “явления музы“ и несознаваемая цель той игры воображения, которую мы называем художественным творчеством. Как только возник хотя бы еще неясный чертеж новой схемы органических волн, проект реконструкции организма, сейчас же натягиваются струны, “душа стесняется лирическим волнением, трепещет и звучит“.

Психологический процесс, который является предпосылкой этой игры, вполне аналогичен с тем из перечисленных

Фрейдом случаев выбора объекта по нарцисстическому типу, когда субъект испытывает эротическое влечение не к тому, что он сам из себя представляет или чем был прежде, или что было частью его самого, но и к тому, *чем он хотел бы быть*. Чем выраженнее этот тип влечения, тем длиннее и сильнее лирические волны. Всякий уклон к одному из предыдущих типов к самовлюблению, самоудовлетворенности — влечет за собой проигрыш в этой игре, т.е. отодвигание, потухание образа музы, сужение творческого диапазона.

Зарождение и формация этого типа связана с тем периодом жизни, который является кульминационным пунктом всего развития детской сексуальности. Здесь доминирует повышенный интерес к гениталиям. Поэты рождаются или делаются? Скорее всего — делаются, но очень рано. К 5-ти годам у ребенка уже определенно складывается та психическая установка, которая потом дает ему возможность при благоприятных условиях проявить себя в искусстве. Если же она не сложилась, то никакие позднейшие усилия поэта из него не сделают. От предпринятого трехлетним-четырёхлетним ребенком сексуального исследования — от участи его домыслов и гипотез, выдвигаемых как ответ на вопрос, откуда берутся дети, — зависит направление его любознательности и творческой активности в зрелом возрасте. Инфантильный интерес исследователя — ничто другое, дает нам понять Лермонтов, завели Лугина в Столярный переулок. Во время расспросов дворника “сердце его забилося, должен ли он был продолжать свои исследования? Не лучше ли вовремя остановиться? Кому не случалось находиться в таком положении, тот с трудом поймет его. Любопытство, говорят, сгубило род человеческий: оно и поныне — наша главная первая страсть, так что даже все остальные страсти могут им объясниться. Но бывают случаи, когда таинственность предмета дает любопытству необычайную власть — покорные ему мы, подобно камню, сброшенному с горы сильной рукой, не можем остановиться, хотя видим ожидающую нас бездну“.

Все такие случаи являются воспроизведением единственного детского случая; игра воображения, названная, в отличие от других, видом познания, искусством, вся состоит из погони за такими случаями.

В художнике живет во всей силе “интеллектуальный нарцизм“, примитивная вера во “всемогущество мысли“, “приемы воздействия на внешний мир, составляющие магию и производящие впечатление последовательного проведения в жизнь фантазий о “собственном величии“.

“В одной только области, — замечает Фрейд, — всемо-

гущество мысли сохранилось в нашей культуре — в области искусства. В одном только искусстве еще бывает, что томимый желанием человек создает нечто похожее на удовлетворение и что эта игра благодаря художественной иллюзии будит аффекты, как будто она представляет собой нечто реальное. С правом говорят о чарах искусства и сравнивают художника с чародеем. Но это сравнение, может быть, имеет большее значение, чем то, которое в него вкладывают. Искусство, несомненно, не началось, как “искусство для искусства”: первоначально оно служило тенденциям, большей частью уже заглушим в настоящее время. Между ними можно допустить и некоторые магические цели”.

Теперь каждое выражение — “магия”, “чародейство”, “художественная иллюзия”, создание чего-то похожего на удовлетворение — все это проще и нагляднее выражается одним словом — ЗЕРКАЛЬНОСТЬ. Искусство — это стремление и умение достигать такой силы восприятия автоэротической зеркальности, при которой вспыхивает, хоть на миг, безотчетная уверенность в возможности создания себе “новой природы”, возможности реконструкции организма по схеме, по образу, возникающему из хаотического тумана излучаемых в пространстве волн *видения*. Здесь та ставка возможного ВЬИГРЫША, ради которого лишь и могла возникнуть и может продолжаться эта столько веков не прекращающаяся ИГРА. “Игру эту боги затеяли”. Иллюзия ценится, поскольку бессознательно мыслится *конструктивно-зрительным проектом*. Если всякое сновидение — возврат к нарцизму, то и всякое сновидение в этом смысле художник. Все в сновидении строится по принципу ЗЕРКАЛЬНОСТИ. “Переворачивание, превращение в противоположность” — таково, по Фрейдю, одно из излюбленных средств изображения сновидения. Это осуществление желания, противоположного какому-либо элементу скрытых мыслей сновидения. “Хоть бы это было наоборот”. Проще сказать, эта перевернутость — основное свойство *зеркальности* как таковой, “тоже навыворот”. Ведь всякое отражение — *оборотень*. Вот отчего в сновидении сплошь и рядом правое является левым, левое — правым (как в обычных зеркалах), а также переднее является задним, а заднее — передним (как если бы впереди искоса поставленное зеркало отражало отражение другого, поставленного сзади). Далее, верхнее представляется нижним и нижнее — верхним (как в зеркалах, горизонтально положенных на пол или вделанных в потолок), наконец, выпуклое — вогнутым и вогнутое выпуклым, кривое — прямым и прямое

— кривым, угловатое — закругленным и закругленное — угловатым, наружное — внутренним и внутреннее — наружным, единое — множеством и множество — единством. (Всякие подобного рода эффекты более или менее достижимы и наяву с помощью различным образом изогнутых, отполированных и расставленных зеркал, зрительных плоскостей планов.) Сонное видение с необыкновенной быстротой и разнообразием пользуется всеми этими приемами для достижения своей цели, т.е. для удовлетворения какого-либо желания. Но все желания в конечном счете вырастают, как ветви и листья, из одного ствола и сводятся к одному: увидеть себя в ином — обратном и более привлекательном образе, где удержаны лучшие образцы старого образа и дополнены новыми, недостающими. Хромой видит себя с выпрямленной ногой, кривому грезится его потерянный глаз. Человек однополый (мужчина) создает “в своем воображении по легким признакам”\* образ красавицы, обрисовывающий скрытую женскую сторону его бисексуальной биологической природы. Сновидческая и творческая фантазия без всякого труда перепархивает через ту пропасть, которая существует в нашем сознании и привычном восприятии — между “мужским” и “женским” и посредством зеркальных наведений искусно усваивает одному полу признаки другого.

На такой же точно зеркальности основан и тот род эротического влечения к объекту, из которого развилась “половая любовь” всех оттенков и градаций. Изначальная бисексуальность индивидуума является той почвой, на которой разыгрывается автоэротическое воображение, могущее потом быть использованным в целях того или иного ПЕРЕНОСА. Для художника здесь существенен начальный момент процесса, не столько “любви мечта”, сколько предшествующий ей и ее зажигающий (иногда же и не зажигающий) “легкий сон, сей тонкий сон воображения, что посылает Аполлон, не для любви, для вдохновенья”\*\*.

Вся “магия” этого тонкого сна, дающего “свободное проявление” органическим энергиям, зиждется на еще недостаточно изученных законах оптики, позволяющих возникать такой планировке зеркал, при которой стирается грань между близью и далью. Далекое может страшно приблизиться, близкое — бесконечно отодвинуться. Размеры предмета в связи с этим легко меняются: крупное может уменьшиться до точки, крохотное — занять все поле зрения, как под стеклом микроскопа, и т.д. Множество возможных при этом комбинаций и сочетаний отдельных образов и целых цепей их (как бы пересекающихся и перепутанных кинематографических лент) — перечислять нет надобности. На-



пример, И.Эйгес, разбирая “Первое января” Лермонтова, указывает на сплетение здесь трех, вдвинутых друг в друга, снов, “наподобие того, как глядя в оконное стекло, можно при известных условиях освещения видеть, кроме образов предметов, находящихся за окном, еще и отражение в стекле образов предметов перед окном (в том числе и свое собственное изображение), пропускающих всю картину сквозь себя. Полная аналогия была бы здесь в том случае, если бы с исчезновением из поля зрения этих отраженных образов исчезла бы вместе с ними и виденная сквозь них картина, что как раз мы имеем в состояниях сновидческого созерцания (и данного лирического)”. (Эйгес “Лермонтов”, Аполлон, 1914, N 10, стр. 53).

Отсюда-то, при сколько-нибудь заметном усилении авторотической зеркальности, неизбежно возникает присущее сновидению чувство ВНУТРИТЕЛЕСНОСТИ ПРОСТРАНСТВА.

Поскольку круг “свободного проявления” изливаемых лирических волн начинает казаться неограниченным, постольку, естественно, исчезает, стирается та условная черта, которая отделяет изолированное “тело”, крохотный кусочек “внутреннего” мира от чуждой и давящей “внешней” среды. Зрение окончательно торжествует над осязанием; осязательные ощущения растворяются в зрительных, замирая летят за ними вдаль, как змей на крыльях орла. Ведь соотношение перспективных планов, вводимое нами в обычное зрительное восприятие, есть всегда плод бессознательной проверки на осязание. Ребенок, естественно, тянется схватить видимую перед собой луну и только неприятный опыт убеждает его, что многое “видит око, да зуб неймет”.

Не слишком сложны приемы, с помощью которых сновидение завоевывает все внеположное сновидцу. НАЛОЖЕНИЕ чертежа очертания телесной формы, соответственно зеркально увеличенной, на тот или иной пейзаж (небо, море, поле) или группу образов (животных, человеческих) — совпадение основных линий этого пейзажа с конурами телесной схемы, особенно легко дающееся при малейших признаках симметричности пейзажа (ситуации здесь нередко напоминают загадочные картинки), наконец, при недостаточности *общего* соответствия — ряды мелких частных ДЕТАЛЬНЫХ соответствий, аналогий, сигналов (знаков, символов), неубедительных каждое порознь, но покоряющих своей совокупностью. Можно определить внутрителесное пространство как ФОН, ЗЕРКАЛЬНО РАЗДВИНУВШИЙ И УГЛУБИВШИЙ ОБРАЗ.

Вот типичный образец сновидческого ландшафта, приво-

димый Фрейдом. Это снилось простой женщине, муж которой служил сторожем. “Кто-то забрался в дом, и она в страхе позвала сторожа. Но тот мирно отправился вместе с громилами в церковь, к которой вели несколько ступеней: позади церкви была гора, а наверху густой лес. На стороже был шлем и ряса; у него — большая рыжая борода. На громилах, мирно шедших с ним, были большие мешкообразные фартуки. Из церкви в гору шла дорога. Последняя, с обеих сторон, поросла травой и кустарником, который становился все гуще и гуще и на вершине горы переходил в густой лес“.

Здесь ландшафт воспроизводит во всех деталях топографию женской половой сферы. Мужские же органы символизированы человеческими фигурами на его фоне.

Таким образом, это сновидение может одновременно служить образчиком применения третьего построительного принципа сновидения, а именно — ОРГАНОПРОЕКЦИИ.

С его помощью представляется — проецируется в пространство не целое тело, а какая-либо часть взамен целого, какой-либо один из *органов*, причем, однако, он по возможности снабжается неким полномочием на представительство от всего организма. Это как бы зародыш, семя, потенциально еще не развившееся, не сформировавшееся отражение всего органического целого. В животном мире регенерации клеток, когда внешняя среда недостаточно податлива (прозрачна, зеркальна, пронизываема взором), чтобы воспроизвести отражение всего целого, приходится довольствоваться частичным отражением в надежде, что зацепившись с его помощью, связавшись с его помощью с кругами внетелесных волнений, переплеснуться туда потом целиком.

Такая надежда, впрочем, как увидим, не всегда оправдывается. Самая органопроекция есть уже начало ослабления сновидческой магии (зеркальности) — уступки, компромисса со стороны “всемогушей мысли“. Далее обыкновенно идет в сновидении, как частный (и, однако, слишком частый) случай органопроекции, то, что можно назвать *органодеекцией*, т.е. отделением, отпадением, отсечением проецированного органа.

Здесь постройка нового организма сказывается в РАССТРОЙСТВЕ СТАРОГО, конструкция стоит на деструкции — лирика переходит в драму. Лирическая волна разбивается: вместо одного поющего взволнованного (дрожащего, вибрирующего) голоса — слышны два спорящих (диалектика) и видны два противопоставленных, друг друга выталкивающих образа (двойники). То, что некоторые исследователи сновидения (Фолькельт, Дюпрель\*) называли дра-

*матическим разделением*, в дальнейшем распадении субстрата теснейшим образом связано с *кастрационным комплексом*. Психоанализ удостоверяет, что любой отсекаемый орган всегда является в конце концов символом, заменителем (для цензуры) или аналогичным соответствием (по характеру процесса) единственного органа, исключительное внимание к которому БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ отпечатлено в сновидении, как равно в искусстве, языке и мифе.

“Сексуальная символика, — пишет д-р Абрагам, — есть психологическое явление, сопровождающее человека в пространстве и времени. На пороге нашей культуры она проявляется наиболее ярко и резко, а в менее яркой, но все же довольно отчетливой форме проявляется в душевной жизни человека. Клейнпауль выражает это чрезвычайно метко: “Человек сексуализирует вселенную”. Бросив прежде всего взгляд на начатки изобразительных искусств, мы найдем там бесконечное разнообразие изображения половых органов человека то в полускрытом, то в явном и откровенном виде, не оставляющем ни малейших сомнений. Иногда изображение имеет характер декоративных украшений, иногда же — вазы, чаши, и другая утварь просто-напросто представляет собой разнообразные формы гениталий. В художественной промышленности почти всех народов можно встретить предметы, которые носят даже название по тому образцу, от которого заимствована их форма. Египетская, этруская и римская утварь — красноречивые свидетели этой всегда живой в народе сексуальной символики. Иначе, действительно, нам пришлось бы закрывать глаза, наблюдая художественные произведения и утварь некультурных народов. У науки все еще большое и плодотворное поле для исследований: наблюдения этого рода разбросаны в нашей литературе и совершенно не приведены в систему” (К.Абрагам. “Сон и миф“, с. 25)\*.

Столь универсальный факт требует объяснения и отчасти получает его во вскрываемой психоанализом фазе “инфантильной генитальной организации“, когда и в коренном автотэротическом плане, в пробудившемся интересе к объекту устанавливается *примат гениталий*, интерес к ним, и пользование ими приобретает для ребенка господствующее значение. Точнее было бы говорить здесь не о примате гениталий, а о примате фаллуса.

“К сожалению, — пишет Фрейд в своем недавнем “Добавлении к сексуальной теории“, — мы можем описать данное положение вещей только у мальчика. Что касается соответствующих процессов у маленькой девочки, у нас нет

еще определенного взгляда“. И в другом месте: “Известно, что только с наступлением половой зрелости устанавливается резкое различие (отличие) мужского и женского характера, — противоположность, оказывающая большое влияние на весь склад жизни человека, чем чтобы то ни было другое. Врожденные мужские и женские свойства хорошо заметны уже в детском возрасте: развитие сексуальных задержек (стыда, отвращения, сострадания и т.д.) наступает у девочки раньше и встречает меньше сопротивления, чем у мальчика; склонность к сексуальному вытеснению кажется вообще большей: там, где проявляются частичные влечения сексуальности, они предпочитают пассивную форму. Но автоэротическая деятельность эрогенных зон одинакова у обоих полов. И благодаря этому сходству в детстве отсутствует возможность полового различия, как оно проявляется после половой зрелости. Принимая во внимание автоэротические и мастурбаторные проявления, можно было бы выставить положение, что сексуальность маленьких девочек носит вполне *мужской* характер. Больше того, если бы мы были в состоянии придавать понятиям “мужской“ и “женский“ вполне определенное содержание, то можно было бы защитить также положение, что **ЛИБИДО ВСЕГДА — И ПО ПРИРОДЕ СВОЕЙ ЗАКОНОМЕРНО МУЖСКОЕ**, независимо от того, встречается ли оно у мужчины или женщины“.

К этому надо вообще добавить, что наблюдение над действительно существующими мужскими и женскими индивидами “показывает, что ни в психологическом, ни в биологическом смысле не встречается **ЧИСТОЙ** женственности или мужественности. У каждой личности в отдельности замечается смесь ее биологических половых признаков с биологическими чертами другого пола...“.

“С тех пор, как я, — замечает Фрейд, — ознакомился с точкой зрения бисексуальности, — я считаю этот момент **РЕШАЮЩИМ** в данном случае и полагаю, что, не отдавая должного бисексуальности, вряд ли можно будет понять фактически наблюдаемые сексуальные проявления мужчин и женщин“.

Таким образом, для психоанализа остается открытым вопрос: что считать специфическим в *женском характере*. Как складывается психофизиологически мир девушки и девочки? Исчерпывается ли он общей с мальчиком и вытекающей из бисексуальности концентрацией детского внимания на penis'e — в данном случае на соответствующем ему клиторе и кастрационном комплексе в смысле зависти к penis'у, адлеровского чувства малоценности по сравнению

с мужской природой, как результате якобы уже проведенной кастрации? И если НЕ исчерпывается, если в чем-то другом нужно искать движущую силу женского развития, то в чем же — спрашивается? Нет ли у девочки, в свою очередь, чего-то, чему слегка завидует мальчик? Совершенно ясно, что ответить на этот вопрос, имеющий первостепенное значение для *познания процесса сновидческой фантазии*, нельзя иначе, как *преступив ту границу психоанализа*, о которой выразился Фрейд, что “пока переступить нам не дозволено”, и попробовать не глядеть лишь извне, но *войти в самый “водоворот нарцистического либидо”*. Впрочем, и самый термин “либидо” теряет уже всякий смысл, как скоро мы находимся за границей мужской психики.

“Сексуальность” — условный термин, имеющий значение для внешнего и пограничного процесса.

*Искусство*, поскольку оно всегда *переступало границу* и находилось внутри водоворота, не имело другой задачи, как *только постигнуть загадку “вечно-женственного”*. Таково же предельное стремление всякого сновидения.

Доселе границы психоанализа роковым образом совпадали с границами психического мира мужчины, “любовная жизнь которого, — признает Фрейд, — только и стала доступна исследованию; между тем как любовная жизнь женщины, отчасти вследствие культурных искажений, отчасти вследствие конвенциональной скрытности и неоткровенности женщин, погружена еще в непроницаемую тьму”.

В связи с этим самая сущность полового возбуждения и напряжения остается “совершенно неизвестной”. Единственным просветом оказывается “химическая теория”, в которую и уперлась фрейдовская теория либидо. Согласно этой теории раздражение эрогенных зон вызывает разложение особого, распространенного по всему организму вещества, а продукты его *разложения* вызывают специфическое раздражение органов воспроизведения или связанного с ними центра в спинном мозгу. Подобное превращение токсического химического раздражения в особое раздражение определенных органов наблюдается относительно некоторых ядовитых веществ, извне вводимых в организм. Разложение есть лишь побочный процесс. Органическая химия в настоящее время приходит к выводу, что все вытяжки из тел животных организмов (экзимы) и из растительных (алкалоиды) обладают сильными электрическими свойствами и действуют в организмах в качестве “специфических электронов”, т.е. заряженных ионов. Есть все основания утверж-

дать, что физиологические жизненные процессы совершаются электромагнитным путем, т.е. в форме тихих разрядов.

С точки зрения современной электрохимии, всякий животный организм можно рассматривать, с одной стороны, как сложную систему замкнутых цепей с переменными токами, а с другой, — как электромоторный конденсатор.

Опыты Дю-Буа Реймона, Аренса, Пфафа, Пассе и др. еще в первой половине прошлого столетия установили теснейшую связь всех органических процессов с электролитическими явлениями. Новейшие изучения катализа и роли его в биохимии, исследования Оппенгейма, Ипатьева, ионная теория возбуждения акад. Лазарева, недавно открытые лучи биологические Гурвича, операция с живой потоплазмой Кравкова\* — все это склоняет к мысли, что самый акт, называемый жизнью, удобнее всего рассматривать как непрерывные ряды электрических разрядов.

Не вдаваясь в подробности, вытекающие отсюда картины взаимодействия органических и неорганических процессов, — отметим лишь один выразительный факт: наименьшую проводимость верхней сухой кожи (эпидермы), которая, впрочем, в разных местах имеет различное сопротивление (наибольшее на руках). Сухая кожа почти такой же изолятор, как стекло и эбонит. Однако проводимость ее увеличивается по мере пропитывания ее влагой. Отсюда становится понятной роль кожи при эротическом возбуждении (как средство заражения или заряжения). Отсюда же ясно, почему роль эрогенных зон пришлось играть, по преимуществу, слизистым оболочкам, сопротивляемость которых в 4-6 раз слабее среднего сопротивления эпидермы. Хотя принципиальное право быть эрогенной зоной (проводником излучения органической энергии) сохраняется за любым участком кожи, но понятно, почему потоки этой энергии устремляются обычно по линии наименьшего сопротивления, понятна заключительная локализация его (в большинстве случаев) вокруг гениталий, в результате — прилив крови к местам оттока, набухание здесь оболочек (эрекция) и, наконец, выделение тех или иных видов органической материи (слюны, пота, экскрементов, мочевой кислоты, менструальной крови, семенной жидкости и пр.). Все эти жидкие и твердые выделения несутся в потоке излучаемой энергии, подобно камням и глине, уносимым течением реки. Все они, с одной стороны, сопровождаются чувством удовлетворения, разряжая, разгружая организм, повинувшись его основному импульсу расширения, распространения во вне, с другой же стороны, все они наносят так называемый НАРЦИ-

**СТИЧЕСКИЙ УЩЕРБ**, нарцисстическое повреждение субъекту, поскольку утрачивается связь выделяющего с выделяемым и расширение достигается лишь ценою распада, разложения. Ежедневное выделение фекальных масс, отнятие от материнской груди во время кормления, наконец, самое отделение от материнского организма во время рождения — все это возбуждает в ребенке эмоции и представления, предшествующие и подготовляющие почву для “кастрационного комплекса”. (Тут же создаются аналогии, в силу которых он становится понятен потом и маленькой девочке). Кал, (пропуск), ребенок — все это в бессознательном мышлении синонимы. В основе такой синонимии, помимо всего прочего, лежит смутное ощущение огромной ценности, огромной жизнотворной силы, пронизывающей выделяемое организмом и от организма отделяющиеся части. Ребенку хочется удержать их, уберечь, сохранить: он обмазывается калом, дарит его любимым лицам как высшую драгоценность, он стремится как можно дольше удержать в кишках переваренную пищу или в пузыре мочу (отсюда всякое упрямство, настойчивость характера в дальнейшей жизни), мечтает собрать все свои выделения в одно место (отсюда не только всякое скопидомство — кучи Плюшкина, подвалы скупого рыцаря, но и всякая собирающая деятельность человека в природе). Наконец, чтобы не потеряться в “огромности” собираемого “материала”, не утонуть в хаосе вещей, он старается упорядочить, расставлять собранное по рядам, а это уже зародыш не только болезненной аккуратности некоторых характеров, но и вообще всякой планирующей, организующей “творческой” активности. Дело в том, что ряды, в которых располагаются вещи, всегда есть линии смутно намеченного чертежа, проецированного во вне как отражение органической конструкции всего целого (тела). В этой расстановке, таким образом, живет замысел ВОЗВРАТИТЬ организму отбросы, утраты, отделившиеся части (члены), составить когда-нибудь из них опять одно целое, дающее зрительный (зеркальный) эффект.

Теперь остается добавить, что, помимо интереса к осязаемым частям выделений, у ребенка вообще, у девочки в особенности, существует не меньший интерес к неосозаемым и почти невидимым (однако, иногда обоняемым) волнам излучаемой энергии. Тут есть связь с анальной эротикой, с выделением газов. Существует сильное желание, чтобы хоть это-то *выделение* не переходило в *отделение*, чтобы выделенное (благо оно невидимо) не отставало, не уплывало, но вилоось и кружилось вокруг тела. Здесь мы имеем комплекс эмоций-представлений, о *примате* которо-

го можно говорить в отношении эротического развития девочки. Тесно связанный с penis'ом или аналогичным ему клитором и кастрационным комплексом, с определившимся уже эрогенным главенством гениталий, он, однако, в *противоположность* ему не фиксирован на четко-линейном ОЧЕРТАНИИ органа-проводника, и благодаря этому сохраняет неопределенную (и разнообразно определяемую в любой момент) расплывчатость, расширенность, пластичность, постоянную ВОЛНУЕМОСТЬ своей сферы. Ощущение постоянного переполнения, ИЗБЫТКА излучаемой энергии вследствие, очевидно, большего участка слизистой влажной поверхности половых органов создает то настроение, о котором говорит Лермонтов: "Молодая душа в ИЗБЫТКЕ сил творит для себя новую природу, лучше и полнее той, к которой она прикована"\*. "Жизни некий преизбыток в знойном воздухе разлит, как божественный напиток в жилах млеет и горит... Дева, дева, что волнует дымку персей молодых..." (Тютчев).

“Так дева в первый раз вздыхает  
О чем — неясно ей самой  
И робкий вздох благоухает  
Избытком жизни молодой“. (Фет).

“Как будто избыток чего-то, — характеризует автор Анну Каренину, — так переполнял ее существо, что, мимо воли, выражался то в блеске взгляда, то в улыбке...”

Специфически женское и есть всегда ИЗБЫТОЧНОЕ, оттого оно и непостижимо в “границах психоанализа”, поскольку выходит, что последний совпадает с рамками мужской психики (где основной тон — скудость, недостаток). Сравни лермонтовский диалог дубового листка и молодой чинары. “Так вот он, ум мужчины; тот гордец, не знающий ни трепетных сердец, ни влажного и трепетного зноя, и вдруг я весь стал существо иное...” (Анненский).

Чтобы стать этим “существом иным”, надо “избыток влажного и розового зноя” разлить в воздухе ТАК, чтобы сфера, в которую он пролит, составила одно целое с телом. Получается атмосферическое окружение, заряженное органическим электричеством, магнитное поле, пространство, пронизанное силовыми линиями. Назовем его МАГНИТНЫМ ОБЛАКОМ. Это то самое, что поэты называли “душистый круг”, “розовый туман”, что у Блока именуется “соловьиным садом” (“не доносится жизни проклятье в этот сад, обнесенный стеной... и в призывном круженье и пеньи я забытое что-то ловлю...”, “чудный край незнако-



мого счастья вознесся над убогой мечтой...“). Все подобные эпитеты характеризуют не что иное, как ту атмосферу автоэротической зеркальности, которая окружает развивающийся женский организм. Женщина находится более или менее непрерывно в том состоянии автоэротического возбуждения и упоения, которым мужчина заряжается изредка и как-бы искоса в сновидческом созерцании, в эротическом или творческом (т.е. опять-таки автоэротическом в указанном смысле) подъеме. Женское “я“ не ограничено так отчетливо, как мужское, от туманного и переливчатого “ОНО“. Лугинская “фантастическая любовь к воздушному идеалу“ (музе), которую он не смеет сознательно отождествить с собой и тем окончательно превратиться в “существо иное“, другого рода, тяготение к мысленно вычерченному в воздухе (воображаемому) существу — есть тип ЖЕНСКОЙ психической установки. Изначальная бисексуальность увлекает художника на этот путь. Тогда как типично МУЖСКИМ способом надо считать НЕДОВОЛЬСТВО СОБОЙ, перенос эротической энергии на материальный ОСЯЗАЕМЫЙ объект (чему, собственно, и усвоен термин либидо), сексуальная переоценка объекта, связанная с выбором по типу “опора“ и комплексом матери, материнской груди. Здесь на объект перенесена главная часть детского нарцизма. У женщины иное: “ у более чистого и настоящего типа женщины“ происходит, по описанию Фрейда, следующее: “вместе с юношеским развитием и формированием до того времени латентных женских половых органов наступает усиление первоначального нарцизма, неприятно действующего на развитие настоящей, связанной с сексуальной переоценкой, любви к объекту. Особенно в тех случаях, где дело сопровождается расцветом красоты, вырабатывается самодовольство женщины, вознаграждающее ее за то, что социальные условия так урезали ее свободу в выборе объекта. Строго говоря, такие женщины любят самих себя с той же интенсивностью, с какой любит их мужчина. У них потребность не любить, а только быть любимыми, и они готовы удовлетвориться мужчиной, отвечающим этому главному для них условию. Значение этого женского типа в любовной жизни людей нужно признать очень большим. Такие женщины больше всего привлекают мужчин не только по эстетическим причинам, т.к. они обычно отличаются большей красотой, но так же и вследствие интересной психологической констелляции, а именно, не трудно заметить, что нарцизм какому-нибудь лица, по-видимому, очень привлекает людей другого типа, которые отказались от переживаний своего нарцизм-

ма в полном его объеме и стремятся к любви к объекту: прелесть ребенка заключается в значительной степени в его нарцизме“.

Что же позволяет женщине удержать и даже усилить свой нарцизм с наступлением половой зрелости, которая отзывается в мужчине новым отказом от детской самоуверенности, новым разочарованием в себе?

Отсутствие фиксации на очертаниях гениталий, окруженных как-бы дымом новым, туманом облака излучений — в первом случае, и усиленная фиксация на этих очертаниях (благодаря эрекционным возбуждениям) — во втором. “Период полового созревания, приносящий мальчику такую большую вспышку либидо, проявляется у девочки в виде волны, касающейся специально сексуальности клитора“.

В этом устранении инфантильной мужественности источник сексуальной анестезии, весьма длительной у большинства женщин, и так-же истерии и неврозов.

Волна вытеснения связана с ростом и сгущением магнитного облака волнистого окружения, атмосферы автоэротической зеркальности, столь наглядно изображенной в излюбленном художником сюжете: красавица (обычно спящая или отдыхающая) окружена светящимся роем лиц эльфов, в очертаниях своих обыкновенно отражающих изгибы ее тела. Не нужно думать, что это относится только к красавицам: так же конструируется окружение любой замаршированной, даже какой-нибудь “Лизаветы Смердящей” — “уж то одно, что она женщина, уж одно половина всего”, — как выражается старик Карамазов.

Наглядный пример роли нарцистического переноса во всякой сексуальной вспышке дает страсть Дмитрия Карамазова к Грушеньке. С первого взгляда “она не поражает“, но затем “грянула гроза, ударила чума, заразился и заражен доселе, и знаю, что уж все кончено“. Что же оказалось микробом заразы? Единственно: ИЗГИБ. “Я говорю тебе — изгиб. У Грушеньки-шельмы есть один такой изгиб тела, он и на ножке у нее отразился, даже в пальчике мизинчика на левой ножке отозвался“. Но откуда у Мити такое напряженное внимание именно к *этому* “ИЗГИБУ“? Все объясняется: “нестерпимый стыд“, охвативший его во время раздевания перед судебным следствием... “стал всех их ниже, теперь они уже имеют полное право его презирать... точно во сне, я во сне иногда такие позоры над собой видывал“. Самое *главное* удостоверяет автор — “он сам не любил свои ноги, почему-то всю жизнь находил большие пальцы на обеих ногах уродливыми, особенно один — грубый, пло-

ский, как-то загнувшийся вниз ноготь на правой ноге...“ Уродливость, таким образом, фиксирована на изломе (плоском изгибе), искажении все того же искомого ИЗГИБА, питавшего нарцизм ребенка. Интересна зеркальная перевернутость волны притяжения к Грушеньке: большой палец правой ноги — мизинец левой ноги. Таковы всегда “силовые линии“ эротического влечения.

Божественный какой-то сон  
Нас всех и манит и тревожит.  
Кто сам себя любить не может  
Любить другого осужден... (Минский).

Любить себя по-настоящему — так, как хотелось бы — не удастся. Предмет любви неуловим. Близок локоть, да не укусишь. Приходится кусать чужой локоть, стараясь **ВООБРАЗИТЬ**, что это свой собственный. Это и называется **ПЕРЕНОСОМ**. Яркая картина самочувствия мужской компании в увеселительном заведении дана в недавних воспоминаниях М.Горького: “Жутко было наблюдать нечто враждебное в их отношении к женщинам, красотой которых они только что почти благоговейно восхищались. В их сладострастии я чувствовал примесь изощренной *мести* и казалось, что эта месть вытекает из *отчаяния*, из невозможности опустошить себя, освободить от чего-то, что угнетало их, уродовало их. Помню ошеломивший меня крик Степашина, он увидел свое отражение в зеркале, его красное лицо побурело, посинело, глаза в исступлении выкатились, он забормотал: “Братцы, глядите-ка! Господи!“ — и взревел: “у меня нечеловечья рожа, глядите. Нечеловечья же братцы!“ Схватил бутылку и швырнул в зеркало: “Вот тебе, дьяволово рыло, на!“ Он не был пьян, хоть и много выпил“.

Амбивалентность чувств заложена в основе такого переноса, превращая всякую любовь во вражду, в “поединок роковой“.

Художественное творчество, как и либидо объекта, связано всегда с жестоким кризисом детского нарцизма, с глубоким и горьким недовольством своими очертаниями, изгибами тела и линиями лица. Лермонтовского Лугина “преследовала постоянная идея, мучительная и несносная. Он был далеко не красавец — это правда, однако, в нем не было ничего отвратительного, и люди, знавшие его ум, талант и добродушие, находили даже выражение лица его довольно приятным. Но он твердо убедился, что степень его безобразия исключает возможность любви и стал смотреть

на женщин, как на природных врагов своих, подозревая в их случайных ласках побуждения посторонние“.

Как раз “подобное расположение души“ и обусловило, по мысли автора, ту “фантастическую любовь к воздушно-му идеалу“, которая развилась у героя.

Не приводя множества примеров, которыми можно было бы пояснить этот процесс, мы можем определить психику художника как особое **ОСТРОЕ СОЧЕТАНИЕ ДВУХ РЕДКО ОДНОВРЕМЕННО ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ** качеств: с одной стороны, **МУЖСКОЙ НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТИ СВОИМ ОЧЕРТАНИЕМ** (т.е. отражением его в обыкновенных зеркалах), с другой — **ЖЕНСКОЙ УПОЕНОСТЬЮ НАРЦИСТИЧЕСКИ ЗЕРКАЛЬНОЙ АТМОСФЕРОЙ МАГНИТНОГО ОБЛАКА ОРГАНИЧЕСКИХ ИЗЛУЧЕНИЙ, ПРИСТРАСТИЕМ К ЕДИНСТВЕННОМУ ФАНТАСТИЧЕСКИ ИДЕАЛЬНОМУ ОТРАЖЕНИЮ.** Интересны “облачные“ самосознание и самоутверждение поэтов, любящих кутать свои черты “в клубящихся туманах стиха“. “Я ведь только облачко, полное огня“ (Бальмонт); “я... не мужчина, а облако в штанах“ (Маяковский) и т.п.

Облако, оболочка, облачение, одеяние, одежда, раскраска (татуировка, грим), маска, одежда лица; в расширенном плане — здание, дом, жилище, храм, — все это для первобытного искусства способы реализовать, охватить, оценить, примагнитить к телу драгоценное воздушное окрещение. Искусство всегда стремилось построить такое телесное отложение или **ОТРАЖЕНИЕ**, которое бы не стало, или не скоро бы стало *отбросом*: дать перекипающим за черту кожи волнам энергии такое **ВЫРАЖЕНИЕ**, которое не вело бы их к *выбросу* во “внешнюю тьму“, в чужую среду, не было бы испражнениями (опустошением) организма. Только строго упорядоченные, организованные, конструированные ряды отражений и оболочек сохранили право на существование. Обонятельные, слуховые и, наконец, зрительные восприятия явились на помощь осязательным и вкусовым как усовершенствованные способы наступления “я“ на “мир“, превращения **ВНЕШНЕГО** во **ВНУТРЕННЕЕ**.

Все сказанное относительно магнитного облака характеризует то, что Фехнер\* в своей психофизике назвал “полем действия сновидения“, а Фрейд в своем толковании сновидения объяснил с помощью понятия “психической локальности“, рисуя при этом инструмент, служащий целям душевной деятельности, чем-то вроде микроскопа, фотографического аппарата и т.п. У этого аппарата два конца: чув-

ствующий (воспринимающий) и моторный. Направление всякой психической деятельности идет от первого ко второму. При этом Фрейд старается “избегнуть искушения определить психическую локальность в анатомическом смысле“, хотя аналогичный препарат известен из анатомии. Действительно, здесь локальность *иная*, локальность подвижного динамического четырехгранного пространства, где четвертым и основным измерением является время, но ведь это же и есть единственное РЕАЛЬНОЕ пространство для новой физики. *Включение анатомической локализации в психическую является очередной задачей психофизики.* Покуда, базируясь на данных рефлексологии, на таких научных гипотезах, как психодинамика Штаденмауэра или теория нервной энергии Бекнева\*, мы можем утверждать, что всякое восприятие энергии, усиливаясь, вызывает со стороны организма реакцию в виде ВЫДЕЛЕНИЯ энергии, а это уже есть форма ВОЗДЕЙСТВИЯ, всякое же ВОЗДЕЙСТВИЕ на внешнюю среду стремится в конечном счете к ВОСПРОИЗВЕДЕНИЮ себя в ней. Итак, *всякое восприятие есть начало воспроизведения.* Значит, всякий орган восприятия может или мог бы стать при известных условиях органом воспроизведения. Отсюда понятен исключительный интерес и специальное сосредоточение внимания как сновидения, так и вытекающего из тоже бессознательной деятельности фантазии — искусства к тем органам, которые также, будучи органами всяческих выделений, в то же время зовутся органами воспроизведения, которые умеют, выделяя, воспроизводить.

У них, у этих органов, приходится чему-то учиться остальным. Сновидение и есть не что иное, как школа, переход с языка эротических, т.е. утонченных, усиленных до крайней степени кожно-мышечных-осозательных ощущений на язык других восприятий, главным образом — зрительных. Символика подсознательного мышления, легшая в основу искусства, есть веками выработанный, но еще большими проблемами страдающий *словарь* для такого перевода. Все виды искусства пытаются так или иначе реформировать, освежить и уточнить словарь, чтобы дать перевод подлинника по возможности без грубых промахов и искажений.

Что до конца этой работы далеко — ясно из того, что *воспроизведение живых* организмов происходило и происходит у человека, как и в животном мире, без участия ВЫСШИХ ВОСПРИЯТИЙ. Основанное же на последних искусстве создает пока лишь мертвые подобию, иллюзорные подделки и, в лучшем случае, символические проекты жи-

вых существ. Сооружение зрительных конструкций было бы большим шагом вперед по намеченному пути, шагом, целиком вытекающим из осознания всего уже достигнутого.

Найти *переходные ступени, создать лестницу аналогий* между ОРГАНАМИ ВОСПРИЯТИЯ И ОРГАНАМИ ВОСПРОИЗВЕДЕНИЯ (фаллосом) — такова задача, вокруг и около которой вертится бессознательное мышление, и вслед за ним — сновидение и ИСКУССТВО. Эта проблема поставлена еще инфантильным исследованием. Переходным мостом здесь является представление ОБЛАКА. Перепрыг через пропасть, отделяющую мужское от женского, для зрения состоит в таком видоизменении мужских гениталий, которое сделало бы их похожими на облако, пластично отпечатлевающее любые контуры и изгибы линий. Облако, оболочка, облачение, одеяние, одеяло, покрывало, покров, плащ, плащаница, пелена, шинель, пальто, багряница (гоголевская красная свитка) и т.п. — вот группа фаллических символов, подчеркивающих ощущение расширенного, распространенного, разветвившегося волокнами и тканями токов в намагниченную атмосферу, окружение тела распятого (распятого) мужского органа. “Очень трудно понять, — замечает Фрейд в своих лекциях “Введение в психоанализ“, — почему шляпа и пальто приобрели такое символическое значение, но последнее не подлежит ни малейшему сомнению“. Трудность тут существует для психоанализа постольку, поскольку он совпадает с границами мужской психики. Она исчезает, если иметь происходящее здесь в силу бисексуальной природы человека ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ мужского образа с основным комплексом, определяющим конструкцию женского организма. Там органы воспроизведения глубоко запрятаны внутрь, а наружу выведены лишь его излучения, неопределенно очертанные силовые линии и “волны“, “одевающие“ окружающее тело.

Как известно, один из способов, каким сновидение изображает связь двух предметов, есть ПРЕВРАЩЕНИЕ одного в другой. Это самый из блестящих зеркальных фокусов сновидческого аппарата. Над механизмом его задумывались многие наблюдатели.

“Иногда, — размышляет Достоевский, — снятся странные сны, невозможные и неестественные. Пробудясь, вы припоминаете их явно и удивляетесь странному факту. Вы помните прежде всего, что разум не оставлял вас в продолжение всего сновидения, вспоминаете даже, что вы действовали чрезвычайно хитро и логично во все это долгое время, когда вас окружали убийцы, когда они с вами хитрили, скрывали свое намерение, обращались с вами дружески,

тогда как у них уже было наготове оружие, и они лишь ждали какого-то знака. Вы вспоминаете, как хитро вы, наконец, их обманули, спрятались от них; потом вы догадываетесь, что они наизусть знают весь ваш обман и не показывают вам только вида, что знают, где вы спрятались. Но вы схитрили и обманули их опять. Вы все это припоминаете ясно. Но почему в то же самое время разум ваш мог помириться с такими очевидными нелепостями и невозможностями, которыми, между прочим, был наполнен весь ваш сон? Один из ваших убийц на ваших глазах обратился в женщину, а из женщины — в маленького, хитрого, гадкого карлика, и вы все это допустили тотчас же как совершившийся факт почти без малейшего недоумения, а именно — в то самое время, когда, с другой стороны, ваш разум был в сильнейшем напряжении, высказывая чрезвычайную силу, хитрость, догадку, логику... Вы усмехаетесь нелепости вашего сна и чувствуете в то же время, что в сплетении этих нелепостей и заключается какая-то мысль, но мысль уже действительная, нечто существующее и всегда существовавшее... впечатление ваше сильно, оно радостно или мучительно, но в чем оно заключается — вы не можете ни понять, ни припомнить...“

Автору “Идиота” на страницах которого имеется это рассуждение, слишком хорошо был известен закон превращаемости образа не только в сновидениях. Какая пропасть между героем этого романа в том виде, как он задуман был в первых редакциях — эгоист, сладострастник, насильник, “самость бесконечная” — и “святым” князем Мышкиным! И, однако, во всех этих волшебных изменениях одно остается неизменным — какое-то одно очертание лица “Идиота” и лица столь наглядно-выпукло автопортретного. Не то ли самое происходило и с чеховским “человеком, подающим надежды”, и его сюжетами и темами вокруг мучительной мыслеформы “женщины змеи“?

П. Гзелл в своей книге о Родене рассказывает, как он стоял в мастерской художника и любовался мраморной группой Пигмалиона с его статуей. “Греческий скульптор страстно приник к своему творению, которое оживало в его объятиях.

— Я вас сейчас удивлю, — сказал мне вдруг Роден, — надо вам показать первый эскиз этой композиции.

Он подвел меня к гипсовому слепку. Да, я, действительно, был изумлен. То, что я видел, не имело никакого отношения к фабуле Пигмалиона: я увидел рогатого мохнатого фавна, который с бешеной страстью прижимал к себе трепетную нимфу. *Общие очертания остались те же, но сю-*

жет был совсем иной. Роден, видимо, забавлялся моим безмолвным удивлением. Я был окончательно озадачен. Эта фигура шла совершенно вразрез со всем прежде слышанным и виденным, доказывая, насколько в известных случаях мастер относится равнодушно к своему сюжету. А он смотрел на меня с лукавой улыбкой. “В сущности, — сказал он, — сюжет не играет для нас большой роли. Конечно, он имеет известную ценность, особенно для публики, но главная задача художника — вылепить живую мускулатуру. Все остальное не важно“. Далее Роден оговаривается, что пренебрежение к сюжету не есть исключение мысли из искусства, но только лишнее подтверждение одной центральной мысли о построении тела и воли к таковому построению. “Для того, кто умеет видеть, обнаженное тело представляет роскошный смысл“\*. Но подавляющее большинство публики и критиков ВИДЕТЬ не умеют. Оттого всегда ищут НЕВИДИМОГО, отвлеченного от тела, бестелесного, духовного смысла. На деле же каждое очертание, если оно конструктивно в отношении организма, т.е. заключает в себе телопостроительные линии, тем самым уже чревато множеством возможных сюжетов и смыслов, вьющихся вокруг “плоти“ и “духов“.

Сколь не случаен и выразителен самый ход метаморфозы роденовской скульптуры. И как много “сгущения“ в примерном, первом под руку попавшемся сновидении Достоевского и подстерегающих убийцах и о превращении одного из них то в женщину, то в гадкого карлика. Ведь всякая группа образов любого сновидения, будучи распадением личности сновидца на составные части, и есть не что иное, как ряд лукавых заговорщиков-убийц его целого существа. (Ср. Блок в статье о символизме)\*\*. Это, согласно древнему мифу, титаны, подкрадывавшиеся, чтобы растерзать младенца Диониса. Младенец загляделся в зеркало, залюбовался на себя. Дикая титаны подкрадываются сзади, вымазав лицо гипсом, чтобы быть неузнанными. Начинается игра в прятки — ряд последовательных превращений. Младенец, превращаясь, ускользает от них, но, наконец, в образе быка делается их добычей. Конечно, не часто в сновидении дело доходит до растерзания (органолизекции) — оно мыслится здесь лишь как предельный случай (например, кошмар и разрыв сердца спящего): обыкновенно спящий “перехитрил“ своих убийц — это и значит, что он ПРОСНУЛСЯ, да и убийцы больше играли с ним, чем имели серьезные намерения. Однако это, как замечено Лермонтовым, игра опасная, игра с огнем, особенно, когда на сцену являются образы противоположного пола, как это сказилось



в превращении одного из убийц в женщину. Сновидение здесь обнажает свою эротическую (автоэротическую) подкладку: сам спящий хотел бы ощутить себя женщиной — такое ощущение и является последней целью всех метаморфоз. Ради него затеяны все игры бессознательно. Но... женщина вдруг превращается в карлика. Это что же значит? Это излюбленная ситуация мифов сказочной и поэтической фантазии. Связь женщины с карликом рисуется, если не превращением, то поставлением их рядом в странную близость и странную зависимость друг от друга — зависимость, различно мотивированную, а иногда просто ничем не мотивированную, как, например, в стихотворении Блока: “Я миновал закат багряный, ряды строений миновал, вступил в туманы и обманы...”. Там в час “определенный” проходит женственное видение: “За нею карлик, шлейф влача...” “Она проходит и не взглянет, пренебрежением казня, и только карлик не устанет глядеть с усмешкой на меня”. Это вечная встреча — нечто постоянное. В “Руслане и Людмиле” Пушкина красавица попадает во власть злого карлика в тот момент, когда ее на ложе обнял жених... Что за чудо такое?

“Идут, идут к ее постели...  
В подушки прячется княжна.  
И вдруг — о, страх!  
И в самом деле  
Раздался шум... озарена  
Мгновенным блеском тьма ночная,  
Мгновенно дверь отворена,  
Безмолвно, гордо выступая,  
*Нагими саблями сверкая*  
*Арапов* длинный ряд идет  
Попарно, чинно, сколь возможно,  
И на подушках осторожно  
Седую бороду несет.  
И входит с важностью за нею,  
*Подъяв величественно шею,*  
Горбатый карлик из дверей.  
Его-то *голове обритой*  
Широким колпаком прикрытой  
Принадлежала борода.

Каждая деталь символики здесь сама за себя говорит. Ситуация точь-в-точь та же, что и в выше приведенном сновидении жены сторожа о поднимающихся к церкви гробницах... Горб карлика — гроб красавицы (мертвой царе-

вны) — он для нее шапка-невидимка (за ним ее не видно), игра воображения есть борьба со старикашкой, влачащим шлейф, видимым остатком невидимых волн, за возникающие из “туманов и обманов” облачные ВИДЕНИЯ “ПРЕКРАСНОГО ЛИЦА”: “Старичок зашевелился на стуле; вся его фигура изменялась ежеминутно. Он делался то выше, то толще, то почти совсем съеживался и, наконец, принял прежний вид“. Старичок Штосс, с которым играет лермонтовский Лугин, такой же “ревнивый хранитель замков безжалостных дверей“ (черты, границы, установившихся очертавший прежнего вида), такой же “немогущий мучитель“ прекрасной пленницы, как Черномор — Людмилы, или, например, гофмановский Шнюспельпольд ( в рассказах “Ошибки и тайны“), карлик, маг, опекун таинственной, прекрасной гречанки, вернее состоящий с ней в волшебных отношениях. “Есть королева в замке и есть горбатый шут“\*. За процессом эрекции, представляемой как удлинение, утолщение и отвердение мужского органа и связанной с ним, его обусловливающей экстериоризацией — расширением органических излучений, образованием магнитного облака — и завершающейся обыкновенно эякуляцией (выделение семени) воображение издавна пытается угадать, начертать механизм сменяющихся образов, игру вихревых контуров. Один образ женский, неопределенно расплывчатый, туманное облако и “оно“ несет в себе принцип расширения, разрастания организма через зеркальное отождествление с любой внешней видимостью. Другой — сторож границы, настороженный, нахмуренный, отлившийся в резкие, четкие конуры — мужской — в определенный момент стягивает обратно расплескавшиеся волны энергии, сдавливает, сплющивает, сжимает, съеживает, сморщивает телесную форму. Он и есть то угнетающее, тяжелое, уродливое, от чего хотели бы освободить себя горьковские герои, разбивающие зеркало с нечеловеческой физиономией. Это и впрямь не ЧЕЛОВЕК, а ЧЕРТ, состоящий из четырех линий — жесткая, топорщящаяся, угловатая “квадратная“, прямоугольная физиономия. Он — рама портрета (А.Толстой)\*\*.

Круглые женские линии стремятся к безграничному охвату, растяжению: это мир души ночной, которая рвется из смертной груди, “с беспредельным жаждет слиться“\*\*\*, хотя бы ценой хаотической деформации. Ломаные, прямолинейные чертежи удерживают в границах органическую форму, то задерживая выход на свободу волн, то отсекая, отрезая те из них, которые перелились за границу чертежа. Этот акт отсечения, отчуждения и лег в основу эякуляционного рефлекса, на котором пока зиждутся передача

и родовое сохранение жизни в органическом мире. Но этот акт всегда наносит глубочайший ущерб и огорчение автэротическому (женскому) принципу, мучительно страдающему под игом “несносного старика“. Отсюда боль родов: разделения, раздвоения, разрез целости, нежелание выпустить младенца и “отъединиться“.

Вот почему он в сновидении всегда равнозначущ органодеекции, потере органа (например, выпадению зуба) или отрыву органической части, ветвей, листьев из растения.

Вообще, “эякулятивный комплекс“ есть питающая подготовка кастрационного комплекса, и символическое разделение того и другого невыполнимо: они синонимичны.

Конструкция всякого *двойничества* (нарождающейся вражды к своему отражению, еще ощущаемому, как такое) вытекает из принципа взаимозаменяемости органов (которая имеет, как увидим, аналогичные основания).

Выделение органической материи *из* какого-либо органа — следствие ОТДЕЛЕНИЯ проецированного в зеркальное пространство и персонифицированного ОБРАЗА этого органа. Таков гоголевский НОС, отделившийся от своего носителя, что, впрочем, не что иное, как СОН (если прочесть НОС в зеркале, т.е. справа налево). Нос наиболее частый (и далеко не единственный) заместитель другого органа, о котором “говорить неприлично“ (см. прекрасный анализ проф. И.Ермакова в его “Этюдах о Гоголе“\*).

Стремление отделиться от очертанной и “очертевшей“ застылой собственной физиономии, видоизменить контуры лица и тела, сотворить “для себя новую природу лучше и полнее той, к которой прикован“, ведет к экстериоризации, к выходу, к локализации за пределами кожи области магнитного облака, ощущаемого, как выдыхание, испарение, излучение, продолжение и отражение расширенного тела.

Это ощущение изменяет, раздвигает организм, выделяя в пластическом окружении новый образ, однако обычно слишком неустойчивый и расплывчатый для того, чтобы он мог осилить и расплавить, растворить в себе старый — до реальной метаморфозы дело не доходит. “Старичок“ принимает “прежний вид“. “Карта Лугина была убита“. “Бледная рука опять потащила по столу два полуимператора“. “Всякую ночь в продолжение месяца эта сцена повторялась, всякую ночь Лугин проигрывал, но ему не было жаль денег, он был уверен, что, наконец, хоть одна карта будет дана“. А она (проектированная “новая природа“), “она — не знаю, как назвать ее... с грустным видом обращившая к нему страстные, глубокие глаза, которые, казалось, говорили: “Смелей, не упадай духом! — подожди —

я буду твоей, во что бы то не стало. Я люблю тебя!“ — И жестокая, молчаливая печаль покрывала своей тенью ее изменчивые черты“.

Это незнание названия (имени), эта молчаливость, эта жестокая печаль, эта сгущенная тень, этот застывший без ответа вопрос (что-с!) и складывается в образе ШТОССА. В образах горбатого карлика, сморщенного старикашки в халате, уродливого, магически неотвязного спутника прекрасного видения символизирован ПРЕДЕЛ фаллической материальной растяженности, ведущей к проигрышу, к срыву органопроекции в органодеекцию, в кастрацию, эякуляцию, двойничество.

Эрекция на языке сновидения передается так называемыми снами полета, в которых весь организм как бы уподобляется одному органу, одолевшему законы тяготения, отождествляется с ним. В этого рода снах и вековых фантазиях-сказках (пока что частично реализующихся в воздухоплавании и всякого рода ускоренном передвижении) резко выражалось тайное желание всего организма НЕ ДАТЬ своему наиболее возбудимому эротически (электромагнитно) органу улететь, оторваться от тела или оторвать свою часть (семя), но придя самому в такое же состояние хотя бы легкой эрекции, сопутствовать ему, не отпускать его, лететь за ним вслед. Так пушкинский Руслан “достиг обители злодея“ (так же как Лугин добрался в Столярный переулок, дом N 27) и, “подняв смутный взор“, увидел, как “прямо над главою с подъятой страшно булавою летает карла-Черномор“ — уловчился уцепиться ему за бороду и, не выпустив ее, носиться с колдуном два дня над горами и безднами. Когда же тот запросил пощады, требует: “неси меня к моей Людмиле“. Иначе он мог бы сказать: “не позволю тебе отделяться и самочинно действовать, не выпущу тебя, доколе ты не *превротишься в Людмилу*, не сбросишь с нее шапки-невидимки, тумана твоей бороды (застывающих, замерзающих волн излучений,) чтобы я мог окончательно отождествить себя с целым желанным и прекрасным образом“. Отсечение руки, ноги, носа, уха, выкальвание очей может служить символом кастрации, полной или частичной (всякого генитально сексуального повреждения). Но особенно интересен широко распространенный в мифологии, в фантастике и древних культах прием обезглавливания, как символическая замена кастрации. Он, по-видимому, символизирует особо СТРАСТНЫЙ вид эротического исступления, когда эрекция, напряженное возбуждение, поднявшись выше половой сферы, задело центральные органы — сердце и легкие, однако не передалось или недостаточно передалось

лось в самый верхний этаж, неприступный замок черепного свода.

У карлы Черномора был родной брат великан. Один и тот же волшебный меч, фаллический символ, фиксирующий момент эрекционной твердости и ранения, должен отрубить одному брату бороду, другому — голову. С бородой тесно связан комплекс мужской чести и мозгового ума (“вот ум мужчины — тот гордец“..). Черномор, имея самый глупый рост, был умен, как бес, головой и зол ужасно. Злоба — есть система нервно-мускульных отталкиваний, не дающих эротическим токам подняться выше половых органов, где рождаются отражения телесных образов и начинается отождествление, не позволяющих им расширяться и захватить центральную среднюю СЕРДЕЧНУЮ сферу.

Утверждение бороды связано с сознательным допущением и стремлением к эякуляции, или, что то же, — к кастрации. Черномор импотентен, он скопец, как и вагнеровский Клингзор, гофмановский Шнюспельпольд. Олицетворенная игра, Штосс *играет для игры*, а не для выигрыша (во имя сохранения твердой границы, застывших телесных и лицевых очертаний). В эволюции животного мира борода, как и подобные ей вторичные половые признаки самцов (рога, гребни, топорщащиеся перья), сыграли, согласно теории Конрада Гюнтера, роль отпугивающего полового подбора\*. Все это оказывало устрашающее, парализующее действие как на самку, так и на самцов-соперников. Борода аналогична с *застывшей* гримасой, искаженными, сдвинутыми с мест и лишенными правильного (стройного) соотношения чертами лица, т.е. борода тождественна с *маской*. Отсюда — КОЗЕЛ был, как известно, центральной фигурой трагедии, как искусства вызывания эмоций ужаса, и все оно было построено на МАСКАХ. Со словом личина (persona) нельзя было соединить иного понятия, как о *лице* недостроенном, растроенном и не могущем быть достроенным в силу какой-то ОШИБКИ, основного дефекта, несоразмерности частей строительного чертежа. Концы с концами не сходятся. Назревает кризис. Герой в личине бога-животного должен быть разоблачен (снята маска) и открыто нижнее (подсознательное) лицо или целый ряд новых личин. Или же другой случай: маска так крепко приросла, что снимается лишь вместе с головой, с жизнью. В первом случае мы имеем комедию, во втором — трагедию. В трагедии неминуемость разоблачения рассматривается как обреченность на гибель, ибо “благородство“ не позволяет герою пережить “скандал“. Снятие маски, обривание головы — все это аналогично оскоплению. Так же, как мы видим, облако, облаче-

ние — тоже фаллическая концепция, впрочем, более древняя, связанная с оральной и анальной эротикой (выдыхание уст, выделение газов желудка) и вообще экстрагенитальной, кожной (испарения, излучения). Во всяком случае, между разоблачением (отнятием, отторжением облика, чести-слова, царства, любви и т.п.) и кастрацией связь всегда тесная. Герой трагедии, как пушкинский великан, “всегда немного прост, хотя высок”, и всегда бывает обманут своим братом (своей личиной, двойником), предлагающим доверить решение вопроса о ПОСТРОЕНИИ ТЕЛА СУДЬБЕ и прикинуть ухом к ЗЕМЛЕ. Судьба и земля. Судьба и земля символизируют комплекс ОПОРЫ, коренящийся в детском вождлении к матери. Герой трагедии — всегда ЭДИП, — чье оскопление (эякуляция) выразилось в ОСЛЕПЛЕНИИ. Не успел во-время чего-то рассмотреть, оглянуться — “прежде чем я оглянулся, уже глава слетела с плеч”\*.

Разглядеть же требуется самый момент, когда “женщина превращается в карлика” или обратно, и те мотивы (те линии очертаний), по которым такое превращение возможно. Для Эдипа превратиться в женщину — значит превратиться в свою мать, превратиться в муть, в темноту, в утробу, ослепнуть и уже ничего не видеть. Таким образом, поскольку пол. орган пытается отразить и воспроизвести в своих очертаниях женские (расширенные, закругленные) формы — он отделяется от тела целиком (кастрация) или частично (эякуляция). Поскольку же все туловище увлекается на путь той же зеркальности, происходит отделение его от головы. Такие общепринятые выражения, как “потерять голову” от страсти, от любви, имеют глубокое психологическое основание.

О библейском Олоферне, увлеченном Юдифью, говорится, что “подвиглось сердце его к ней и душа его взволновалась... ее сандалии восхитили взор его и красота ее пленила душу, меч прошел по шее его”\*\*. Тот же мотив по-иному повторен в рассказе об усечении главы Иоанна Крестителя. Эротическая символика легенды вскрыта в драме Уайльда “Соломея”. Разве, спрашивал Гейне, “нелюбимого мужчины голова нужна для женщин”. В пушкинской Клеопатре, так же, как и в лермонтовской царице Тамаре, то же углубление в вершину сексуального возбуждения, достигаемого в наиболее напряженной ситуации и дающего ощущение “меча (линии разделения), проходящего по шее”. Характерное описание процесса мы находим в одной из книг Розанова “В мире неясного”: “Вероятно, всякий знает, что непосредственное его действие в ту секунду, как происхо-

дит содрогание и в последующие дни, не имея тесно территориальной ограниченности, расходится по спине, разлива-ется каким-то молоком по груди, действует на голос..... ЧУТЬ-ЧУТЬ КОСНЕТСЯ ШЕИ“.\* Несмотря на идиллический тон всего описания, легко видеть, что это “чуть-чуть коснется шеи“ и есть отделение туловища от головы, не имеющей участия в “содрогании“. В другом месте тот же В.В.Розанов, приводя пушкинские строки — “под смертной секирой глава счастливец отпадет“ — находит в них нечто “христиански клеветующее на великого “бога“. “Как это не нужно! Как это не бывает.... “Последний стих Пушкина природно не верен“ (Зол.Руно). Прав, конечно, Пушкин — именно это всегда и бывает.

Достоевский по поводу “Египетских ночей“ вспоминает о самке паука, съедающей самца. Интересный случай полового разряджения “без головы“ в мире насекомых описал французский естествоиспытатель Нуаре: “Насекомое-самец подскакивает с нежной страстью к самке; та энергично отталкивает его, отделяя быстрым ударом своих клешней, напоминающих небольшую косу, голову от туловища у нападающего на нее насекомого. Это ж, однако, не мешает обезглавленному влюбленному держать крепко в своих объятиях самку: его тело, лишенное головы, само завершает любовный акт, как будто с ним ничего не случилось, а самка наслаждается в объятиях пожертвованного собою самца; по окончании блаженства она совершенно спокойно съедает отпавший труп убитого ею любовника“ (наглядный образ, легший в основу концепции безголового полуавтомата “Голема“)\*\*.

В этом случае лишь наиболее выпукло выражена всегдашняя тенденция эротического возбуждения парализовать, хотя на время, мозговые центры, прекратить на время работу головного сознания, пытавшегося “думать в такое время, когда не думает никто“\*\*\*. Голова Озириса, ежегодно плывущая по морю из Египта в Библос, голова Орфея, отрезанная и брошенная в воду вакханками, оторванная голова Пенфея, торжественно сносимая в Фивы на острие тирса Агавы, — множество подобных представлений мифологии и культового ритуала у разнообразных народов — имели целью воспроизвести картину первобытного оргиастического празднества, бывшего одновременно и “свадьбой ночью“ и “тризною больших похорон“. Отрывание головы большей частью связано с разрывом на части тела. Матери разрывают сыновей; менады растерзывают мужчин или убивают своего бога в образе быка.

Очевидно, что тенденция угрозы подобного разрыва присуща всякой объективизации, экстериоризации, всякому выведению из себя образов-отражений — сновидческом, художественном, поэтическом. В мифе о Дионисе-Загрее убийцы ребенка титаны равнозначущи оптически увеличенным отображениям замаскированных, т.е. не до конца персонифицированных, непроясненных, отталкивающих или загадочно-влекуще чудных и чуждых (неузнанных) органов тела, в сущности, одного единственного органа, проецированного сразу во множестве зеркал и разных видах. Все зеркала должны были служить одной цели: МЕТАМОРФОЗЕ ПОЛА — в ней весь смысл дионистических и смежных мифов. “Когда проходит перед нами, — пишет И.Анненский в предисловии к переводу еврипидовых “Вакханок” — вереница мраморных, накрашенных воспетых Дионисов — то прежде всего нас поражает в этом легендарном образе одна особенность: частое смешение мужских черт с женскими. Даже прозвище для изнеженных и женоподобных мужчин переделали из главного имени бога (dionys). Один французский ученый назвал Диониса “мужским олицетворением женского начала”\*.

Еще иначе можно назвать этот образ, поскольку этот образ притягателен для мужчин-вакхантов, “мужским стремлением к олицетворению себя в женском начале”. Ему параллельны — Азийские, Адонис, Аттис и др., с другой стороны — индусский Сом, в котором источник жизни фаллос — семя опоясан рядами космических соответствий.

Аналогия (всцело оправдываемая физиологически) со СЛОВОМ, с текущей, как река, РЕЧЬЮ, указывает на происхождение языка и совпадает с всеобщей средиземноморской концепцией слова — крылатого фаллоса, торчащего из рта, обоюдоострого меча и т.д. Это значит, что всякое слухом ловимое течение речи, реки, моря определено очерчено линиями “фаллического фона”, магнитного облака, эрекционной экстериоризации. Нагляднее всего это выражено в мифе о рождении Афродиты, где отрезанные и брошенные в море половые части Урана превращаются в богиню любви и красоты.

Воля к этому превращению есть стержень всех дионистических трансформаций. Характерно, что женщины в дионисовом культе почти никогда не рядились и не надевали масок, наоборот, мужчины, поскольку они являлись участниками оргий, приближались к божеству не иначе, как ряженые и в личинах.



Религиозная идея Диониса — девы женовидного (пропуск) в женских одеждах, с формами изнеженного, округленного в линиях тела, переход его образа в образы уже отлившихся потом женских божеств Артемиды, Афродиты и Венеры (в Италии) символизировало оргиастическое самоисступление — раздвоение, разделение на две враждующие группы нервных центров, управляющих мужским организмом, причем одна группа, локализованная в мозгу, в той или иной мере сдается натиску другой, овладевающей туловищем, и усиливается через вторжение в зеркальную сферу облачного окружения гениталий.

Употребляемое в культе Аттиса оскопление есть попытка достигнуть метаморфозы пола, не рискуя головой, т.е. оставаясь при *старом (немного лишь видоизмененном)* самосознании и прежних внешних очертаниях (скопцы, сесть на белого коня).

Мало изученные патологические явления так называемой “мании перемены пола” ((пропуск) рассказ Эверса (пропуск) представляют, может быть, грубый остаток этих первобытных исступлений, утонченное развитие которых определило все высшие формы человеческой психики (Фреймарк, Штернберг)\*. Все уродства, болезни, извращения приходится трактовать в качестве срывов с более или менее высоких ступеней этого пути, на котором сознание пытается овладеть одновременно обоими полюсами (полами) свойств органической природы. Один из таких срывов — эпилепсия, где не могущие проникнуть мозг (стать осознанными мыслью) волны эротического возбуждения как бы выдавливаются изо рта в виде пены и нечленораздельного вопля. Прерывистое дыхание, судорожные сокращения гортани, беспорядочность движений и ощущений, корчи тела и конвульсивные искажения лица — признаки общие у эпилептического припадка с “нормальным” половым оргазмом (Блох). Там и здесь что-то, сдавливая, сжимая организм, выдавливает, выжимает из него драгоценный сок, и это “что-то” есть, как мы видели, застывший, отлившийся, окаменевший ОБРАЗ “гадкого карлика”, отпечатлевающийся в верхнем лице и во всем теле — сморщенные, сплюснутые очертания нижнего “генитального” лица (так на первый взгляд — в сущности, процесс обратный), мыслимого, т.е. таким, каким оно представляется МОЗГУ. Выживаемое, выделяемое, рождаемое несет в себе потенцию, зародыш, семя, при благоприятных условиях могущее развиться, воспроизвести из себя и в себе вытесненный, расширившийся образ. Так возникает цепь порождений, ге-

нераций, связь детей с родителями, потомков с предками, символическим мышлением рисуемая как связь поколений, *колен*, т.е. как разросшихся, разветвленных и, однако, не разломившихся (неразб.) сочленений органов одного лица — родоначальника.

Рождению подобно и создание любого художественного произведения, поскольку оно, как и сновидение, протекает за гранями мозгового, “дневного”, “бодрственного” сознания, в той или иной степени отгороженного на это время, отлученного от стихийного вихря выделений, автоэротических образов, зеркально-фантастических превращений. Заратустра обращается к “созидающим”: “О, созидающие, о высшие люди! Кому предстоит родить, тот болен, но кто родил, тот нечист. Спросите у женщин — родят не потому, что это доставляет удовольствие. Боль заставляет кур и поэтов кудахтать. О, созидающие, в вас много нечистого. Это потому, что вам надлежит стать матерями. Новорожденное дитя: о, сколько новой грязи пришло с ним в мир!”\*

Однако степени осознанности очень различны и у “созидающих”: они вообще значительно выше, чем у простых родителей. Можно даже довольно точно определить эту высоту — не захватывая ЕЩЕ ВСЕЙ ГОЛОВЫ В ЦЕЛОМ, всей массы мозговых тканей, ЭРОТИЧЕСКОЕ ВОЗБУЖДЕНИЕ выходит все же здесь не пеной и нечленораздельными воплями изо рта, как у эпилептиков, но ЗАХВАТЫВАЕТ СЛУХОВЫЕ И ЗРИТЕЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ, излучается через очи и уши, расширяя диапазон зрительного восприятия.

Автоэротическая зеркальность уже не обнимается одним сновидением: принципы сновидения начинают с наименьшей силой действовать на яву, без помощи закутывания в постель и закрывания глаз.

“Перстами легкими, как сон,  
Моих зениц коснулся он,  
Отверзлись вещие зеницы,  
Как у испуганной орлицы.  
Моих ушей коснулся он  
И их наполнил шум и звон.  
И внял я неба содроганье....”\*\* и т.д.

Физиологическая точность подобных описаний, принимавшихся когда-то за риторические аллегории, теперь может считаться установленной. Оставляя пока в стороне слуховые восприятия, остановимся на зрительных:

это восприятие световых, т.е. наиболее длинных волн.

Дифференцируясь из общего осязательно-кожного чувства, в котором как бы дремлют зачатки всевозможных ощущений, органы зрения становятся орудием ориентировки организма в таких огромных пространствах о которых и мечтать не смеют остальные внешние чувства. И эта ориентировка, разведка — в некоторых случаях переходит в НАСТУПЛЕНИЕ, в АТАКУ НА ВНЕШНИЙ МИР. ОРГАНИЗМ ПЫТАЕТСЯ В ОКРУЖАЮЩЕЙ СВЕТОВОЙ ИЛИ ОСВЕЩЕННОЙ СРЕДЕ ВОСПРОИЗВОДИТЬ (УЗНАВАТЬ) СЕБЯ, то, что мы называем ЗЕРКАЛЬНЫМИ ОСТЬЮ.

Сновидение и есть какой-то непрерывный контакт взаимодействия между органами зрения и органами воспроизведения, что мифологически, символически выражается концепцией ФАЛЛИЧЕСКОГО ЗРАЧКА. Сюда относятся выразительные древне-египетские изображения, приурочиваемые к культу Озириса, бесчисленные легенды о циклопах, одного из которых, пещерного жителя Полифема, ослепил (оскопил) Одиссей. Половой орган рисуется как бы большим глазом, крепко закрытым — это Вий с опущенными до земли и в землю вросшими железными веками. Однако в известные моменты эти веки могут быть подняты. Они полуподняты (прищурены) во всяком сновидении и широко раскрыты в творческом возбуждении, когда брошен луч света на электромагнитные вихри нервной энергии, текущей из организма человека через половую сферу на излучаемые потоки форм и образов. Художнику дозволен взгляд в то сокровенное горнило, где “первообразы кипят, где облака неистово крутятся, стремятся образы принять живые”. Взгляд этот имеет силу организовывать, упорядочивать и регулировать эти вихри, соразмеряя и сочленяя, соподчиняя друг другу возникающие образы, возводя из них целостную постройку (ведь “зрение — размышление” — Гете). “Неестественной властью осветились мои очи”, — может сказать с Гоголем каждый художник, и, если испуг “испуганной орлицы” не дойдет до степени ужаса Хомы Брута перед Вином, то взгляд творца приобретает непобедимую силу, подобно пушкинскому “свыше вдохновленному” Петру: “Его глаза сияют... лик его ужасен... он поле пожирал очами...” Во всяком эротическом подъеме световые зрительные восприятия “неестественно” усиливаются, получая новые подкрепления за счет кожно-осязательных. Влюбленные взирают, по свидетельству поэта, на звезды особенным образом. “Взирают, как боги”. Упираются, ощупывают взглядом небесные светила. — “Взгляд его (лермонтовского Де-

мона) сверкал, неотразимый, как кинжал“. Здесь, согласно закону превращения нервной энергии, возбуждение, из одной области иррадирует, отражается и переходит в другую область. Сила и захват всякой поэзии зависит от роли в ней наглядных представлений. “Глаз был преимущественно тем органом, которым я воспринимал мир, — говорил о себе Гете и признавался: “Есть минуты, когда желаешь себе больше глаз, чтобы можно было как следует все вобрать в себя; где закрывается глаз, там я с большим удовольствием готов впасть в естественный сон“. Эмерсон\* утверждал, что “Гете видит каждой порой“. Само зрение Гете — как бы утонченное осязание, с помощью которого его организм приходит в непосредственное соприкосновение с вещами. Нет вообще “чистого“ зрения или “чистого“ осязания — всякое осязание зрительно: в нем нечто созревает, назревает, щупалец, микроскопический потенциальный зрачок, и каждая пора, каждая щель может затянута, подернута светочувствительной пленкой, как это некогда случилось в процессе эволюции с глазным отверстием. Мудрено ли, что в эротических зонах, где особенно обострены осязательные ощущения, — там они сопровождаются чувством прорезывающихся из-под век новых зрачков. Под напором приливных волн с треском лопается железная крышка гроба. Летящий в церкви гроб — символ эрекции, лопанье крышки и выход мертвеца — красавицы ведьмы — рисует процесс эякуляции ..... ЭТОТ КОМПРОМИСНЫЙ ИСХОД НЕ УДОВЛЕТВОРЯЕТ ГЛУБОЧАЙШЕМУ ЖЕЛАНИЮ МЕТАМОРФОЗЫ: проецированный в пространстве орган здесь отсекается, как чужой — не узнается. Концепция ГРОБА исходит из слишком материального представления или материального ощущения отвердевших очертаний “ОБЛАКА“, которые нужно в этом случае взламывать. Сюда относится весь круг представлений о мертвой — или спящей в гробу царевне, ряд дионистических мифов, изображающих бога находимым в гробу, в раке, в смоляном ковчеге; гроб Озириса, ставший колонной в храме Библоса. Но возможно и иное, БОЛЕЕ ПЛАСТИЧЕСКОЕ, БОЛЕЕ ОРГАНИЧЕСКОЕ ТЕЧЕНИЕ ПРОЦЕССА. Уже не железная крышка гроба отламывается, отскакивает, но лишь поднимаются, раздвигаются железные веки на железном лице ВИЯ. Тут скрытой в гробу красавице соответствует ЗРАЧОК чудовища, который уже не выходит из орбиты, не выскакивает — это ему незачем делать, ибо он ВИДИТ то, чего не видит ведьма. Наступает момент ЗЕРКАЛЬНОГО УЗНАВАНИЯ, столь страшный для неподготовленного. Эрекция зрачка, передача волн эротического возбуждения к органу зрения

— вот сущность этой *сублимации*, на почве которой вырастает художественное творчество всех видов. “Меня, — повествует поэт

Во мраке и пыли  
Доселе влачившего оковы  
Любови крылья вознесли в отчизну пламени...“  
“И просветлел мой темный взор,  
И стал мне видим мир незримый...“  
“И на волнующийся дол взираю новыми очами“\*.

Новизна здесь в уловлении взором мировой динамики и ВОЛНУЕМОСТИ, вечной изменяемости всех очертаний предметного мира, — а равно и узоров волновых узлов силовых линий, еще не откристиализовавшихся в ясные осязаемые предметы. “Всюду звук и всюду свет“. “За Киевом показалось неслышанное чудо. Вдруг стало видимо во все концы света“. Подобными чудесами наполнена “Страшная месть“ Гоголя, и весь этот свет оказывается истечением зрачков колдуна и других героев повести: у них то и дело “из глаз вытягиваются железные клещи, и какие длинные! и горят, как огонь!“ Все они живут и движутся в атмосфере нерасторжимо перемешанных с явью снов, в атмосфере автэротической зеркальности, символизируемой всеобнимающим фоном Днепра, который “будто весь вылит из стекла и будто голубая зеркальная дорога, без меры в ширину, без конца в длину реет и вьется“. В это безбрежное зеркало все глядится и не налюбуется светлым своим зраком“. “Все звезды разом отдаются в Днепре“ и сам он “виден за столько вдаль, за сколько может видеть человеческое око“. Днепр есть как бы вся ОВИДЬ ока, он — человежье око в состоянии эрекции — электромагнитного возбуждения: око, спаянное со своей овидью бесчисленностью моментов зеркального узнавания.

Впрочем, никто не смеет заглянуть в СЕРЕДИНУ Днепра, кроме солнца и голубого неба. Редкая птица долетит до середины Днепра. Страшен Днепр в бурю и горе тому, кого буря застигнет на середине Днепра: вся “Страшная месть“ и есть одна из днепровских бурь, а колдун, подобно Хоме Бруту и ряду других гоголевских героев, — человек, застигнутый бурей на середине Днепра, в центре, в узле средоточий волнений, в перекрестке всех зеркальных дорог, т.е. на полдороге к метаморфозе.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Проф. И.Д.Ермаков в своей статье о “Страшной мести“ подчеркивает в Днепре “загадочное существо“, живо откликающееся и отражающее все

В напечатанном здесь произведении Б.Зименкова\* мы имеем превосходную передачу сновидческой концепции циклопического, фаллического зрачка с подчеркиванием того момента испуга, который так ощутим у Гоголя и который обусловлен наличием Эдипова комплекса. Испуг проистекает из продолжающейся установки организма на осязание, на материальную непроницаемость предмета в тот миг, когда (с эрекцией зрачка) примат ориентировки перешел или должен перейти к ЗРЕНИЮ: ничего непроницаемого не стало. *Не на что опереться.* “Не ужасное ли это явление — жизнь без опоры прочной” — гласит одна из черновых заметок Гоголя. Из психоанализа мы узнаем, чем обусловлен выбор сексуального объекта по типу ОПОРЫ: он связан с влечением ребенка к матери, с представлением материнской груди, с периодом оральной эротики. Этот тип наиболее характерен для мужской психики. Противоположный ему тип выбора объекта по принципу ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ связан с более поздней стадией развития, с восприятием отцовского (или хотя бы материнского) ЛИЦА, с различением, с зрением, с зеркальным узнаванием себя в объекте. В первом случае коренной органический автоэротизм сдавлен, ограничен, вытеснен, не осознан; во втором — его права в той или иной мере признаны и учтены. Можно сказать, что искание ОПОРЫ есть установка на осязание, стремление же к отождествлению диктуется установкой на зрение. В первом случае доверие и влечение к тьме, во втором — к свету. Можно было бы утверждать, что из комплекса опоры является источник того вида влечений, которые Фрейд в одной из последних работ (“По ту сторону принципа удовольствия”) предложил называть “влечением к смерти” (антиэротическими), противопоставляя их ЭРОТИЧЕСКИМ. Не углубляясь в этот вопрос,

---

окружающее и придающее ему характер стихийной величавой широты. “Днепр” — “новое местное божество”, “старый почитаемый прародитель”, “покровитель и хранитель казачества”. Днепр как бы образ родоначальника, т.е. вся стихия рода (связующая множество людей во времени), и вместе “гений места” (стихия пространственной связи)\*\*.

Надо сказать, что род и родовая память, родовая передача всегда интересуют художника как организованный исторически ряд зеркальных отождествлений, преодолевающих грани времени (потомки узнают себя в предках). Все произведения, рисующие кризис рода (например, “Праматерь” Грильпарцера, “Элексир сатаны” Гофмана) — развивают эту тему. Последний в роде (художник) достигает “вершины горы”, откуда все видно, и в нем прорезывается “фаллический зрачок”, чья овидь уже не статическое (мнимое) трехмерное пространство, а динамическое четырехмерное с координатой времени. Зеркальное пространство Днепра — в трактовке Гоголя — должно символизировать именно это последнее.

заслуживающий специального исследования, укажем лишь, что не случайно именно САМООСЛЕПЛЕНИЕ Эдипа, лишение очей, а не какой-либо другой вид органодеекции символизирует погружение в хаос осязательных восприятий, где ТЬМА и МАТЬ тождественны: “Вечная там тьма — мать” (“Сказ” А.Чичерина). В этом смысле Эдип и представлялся всегда обобщающим образом подверженного страсти и смерти человека.

“Не так ли око — человек,  
Ночь, из твоих глубин выиграет...  
Увидит мать и слеп сторает  
В кровосмешеньи древних нег” (В.Иванов)

Увидеть мать (или отождествить увиденное не с собой, а с матерью, материей — внешней безличной средой, на которую можно опереться), это и значит — не использовать умело момента прозрения, ослепнуть снова.

Ясно, что очень большая доля влечения к смерти, к тьме, образуя опорный, “мутеркомплексный” уклон автоэротического возбуждения, неизменным элементом входит в состав той сложной лестницы рефлексов, которая складывается под именем “полового инстинкта”, “сексуальности” и т.п. Все процессы сексуального развития и случаи регрессии построены то на смешении в тех или иных пропорциях, то на разъединении двух основных родов влечений. Самую “амбивалентность” эротических эмоций приходится оценивать как результат разъединения или чаще не доведенного до конца смешения влечений. Эпилептический припадок, как равно и половой акт, всякая эякуляция, всякая органодеекция возникает в результате внезапного разъединения смешанных влечений. В этом случае смерть — лишь предельный случай органодеекции как кульминационный пункт в степенях нарастания сексуального оргазма: эякуляция, кастрация, оскопление, обезглавливание, разрезание на части. Для бессознательного символического мышления смерть всегда отождествляется с матерью: влечение к смерти — желание снова войти в утробу матери (земли) — русское обыкновение отсылать к матери — равнозначуще, конечно, пожеланию смерти. Концепция матери-природы (судьбы), рождающей и умервляющей свои порождения, этот образ древнейшего божества живет в языковой символике и властно формирует подсознательную сферу, стремясь отождествиться с ней целиком, предстать перед “я”, выдав себя за таинственную полноту внутреннего мира, за “оно”. “Поочередно всех своих детей, свершающих свой

подвиг бесполезный, она равно приветствует своей всепоглощающей и миротворной бездной\*\*». Что мужеубийца Мэнада есть образ матери, убивающей свои (неудачные) порождения — в этом достаточно убеждает фабула Еврипидовых «Вакханок». Агава умертвляет сына, принимая его за льва. «О, славный поединок, где матери рука багрится кровью сына», — восклицает хор. Тот же поединок более или менее смягченно маскируется, или по иному мотивируется, в других сюжетах: то мачеха преследует пасынка (Ипполит), то фурии Эринии (образы мстительной матери) истязают сына (Орест). Идя вглубь праистории, мы встречаем каннибальство, развившееся, как полагают (Л. Воеводский «Каннибальство в греческих мифах», стр. 267)\*\* из существующего и у некоторых животных видов на одной из высших ступеней эволюции поедания самками своих детенышей. Представления и образы, связанные с оральной эротикой, идущие от глубокого детства человечества, оживают в каждом младенце, залегают в глубоких первичных пластах его психических наслоений. Ужас внушает поглощающее отверстие (рот). Этот ужас переносится потом и на женский половой орган (название «губ» и семасиология «губить», «гибель» и пр.). Из анальной эротике сюда привходит потом образ старухи (anus) по-латински седалищные части и старая женщина. Старуха — то, что на нас сидит, насаждает (полет Хомы Брута) или на чем мы сидим (седалище), что нам удалось оседлать. С этим образом вообще связана зеркальность зада, спины. У А. Белого в «Котике Летаеве»: «Первое подобие образаросло на безобразии моих состояний... рядом с тобой старуха, в тебя полувлипла шаровая и жаровая, все начинало СТАРУШИТЬСЯ... я не знаю, когда это было, но я подсмотрел ее у себя за спиной, когда она, описывая в пространстве дугу, рушилась мне прямо на спину». Старуха — как бы эрекция спины, возбуждение центров спинного мозга. Образ старухи можно назвать первым зеркалом нарождающегося самосознания, где образ (безобразность) матери, извечная ТЬМАМАТЬ обертывается собственной младенца спиной... и тем, что ниже спины... это и есть опора (седалище), но это же самое впоследствии является самым подходящим «вводным» образом в безобразную тьму смерти (Тургенев, Senilia\*\*\*). Старуха («злая лающая парка») ввела в жизнь, старуха уведет. Опора не прочна, проваливается в пустоту, в тьму.

Не развивая сейчас подробно этой темы, можно лишь сказать, что раскрытый зрачок пугает, поскольку отождествляется с пожирающей пастью: «меня видят» — рефлекторно отдается в мозг, как «меня съедят». Или кастриру-



ют, отъедают penis, отъедают голову и т.п.. Такой рефлекс имел, конечно, в свое время биологическое основание, поскольку хищникам животного мира приходилось развивать силу зрения для высматривания себе добычи. Сюда же относятся садически сексуальные рефлексy у самок пауков и т.п. Все циклопы рисуются людоедами, как и старуха — одноглазое лихо русской сказки. Вот отчего заставляет задыхаться уставленный на философа железный палец Вяя. И все-таки “что-то“ заставляет его взглянуть в страшные очи. То неосознанная надежда возможного овладения и управления сферами автоэротической зеркальности.

В сфере сексуального сближения по типу ОПОРЫ — ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ могло означать только ПОГЛОЩЕНИЕ одного организма другим (а если другой — призрак, *фантом*, то смерть первого). Опора и есть отождествление не полное, не прочное, ограниченное выработавшимся рефлексом отталкивания, отвращения. Здесь мыслится как высшее, сильнейшее, до чего можно доосязаться — ВКУС (эротические укусы). Садизм тесно связан с анальной эротикой: Хома Брут поленом отбивается от старухи. Компоненты этого садизма переходят потом в генитальную эотику, обуславливая все сексуальные рефлексy, немьслимые без импульсов отталкивания и отвращения. Без них немьслим половой акт. Отсюда — необходимость угашения, отсечения сознания (головы), ибо стоит только начать думать “в такое время, когда не думает никто“, как сейчас же осветятся и никогда не забудутся элементы того “неодолимого отвращения“, о котором некстати напоминает Мефистофель пушкинскому Фаусту. В результате рост психической импотенции, параллельно с усилением сознательности и углублением культуры. Одновременно растет и усложняется, по наблюдению D-г S.Sadger, экстрагенитальная, кожномышечная эротика. По его мнению, “высшее культурное развитие человечества связано с дальнейшим существованием этой экстрагенитальной эотики. Кто хочет смотреть на вещи открытыми глазами, не может не видеть, что во 2-ю половину 19 столетия, рука об руку с исключительными успехами во всех областях, а успехи эти далеко перевешивают достижения прежних тысячелетий, идет также и огромное приращение сексуальности, причем преимущественно сексуальности экстрагенитальной. Ведь только эта эпоха столь высоко развила спорт и приобщила к нему столь широкие круги населения, а спорт есть ни что иное, как возбуждение кожномышечной сексуальности. Кожномышечная эротика, как таковая, стала, очевидно, куда более мощной и распространенной. Роль ее не сводится исключительно к со-

зданию предварительных фаз полового наслаждения“. На долю ее выпадает другая, “совершенно исключительная по важности роль: ведь только с ее помощью возможен такой широкий рост и такое повышение сексуальности со всеми столь важными в культурном отношении потенциями сублимировки, при которых возбужденная чувственность не бьет через край и не действует разрушительно. Достаточно подумать о состоянии нравов во времена упадка Рима. В эту эпоху существовал только один вид сексуальной активности, а именно — генитальные проявления, и не было никаких других способов отвлечения, кроме диких оргий. Напротив, кожно-слизистая и мышечная эротика действует наподобие лейденской банки. Она допускает накопление больших “количеств“ сексуальности, не делая ее, однако, беспорядочной. И это уже потому, что эротика, о которой мы говорим, автоэротична, и в силу этого особенно пригодна к тому, чтобы быть сублимированной. Мы не можем закрывать глаза на то, что период самой сильной и могучей сублимировки — это автоэротическая пора жизни.

Генитальная активность берет слишком много. При ней мало остается того, что могло бы подвергнуться одухотворению. Когда закончен период полового созревания, любовь обычно ищет себе партнера и в силу этого становится альтруистичной; однако этот альтруизм в первую очередь, а у большинства и навсегда направляется только на одного человека, распространяясь в дальнейшем самое большее на семью. Иначе обстоит дело с сексуальностью экстрагенитальной; хотя она тоже направлена обычно только на свое собственное “я“, однако ее сублимировка создает целый ряд сильнейших влечений и инстинктов, которые в дальнейшем идут на пользу обществу. В силу этого они становятся гораздо более ценными в социальном отношении, чем генитальная эротика, по видимости альтруистичная, однако ограничивающаяся пределами самого узкого круга. Есть и еще преимущества у кожно-мышечной сексуальности — ее гораздо выше, чем генитальную, можно потенцировать и легче накапливать ее запасы. При этом известная ее доля постоянно подвергается сублимировке, а взамен поступает новая автоэротика. Теперь нам уже не трудно видеть, как это важно, что сексуальность не проста, не связана только с органами деторождения, а содержит также неисчерпаемые источники наслаждения в экстрагенитальной эротике. В этом смысле потеря человеком волосяного покрова была необходимым условием для культурного прогресса, а покров этот существовал еще у наших непосредственных предков — животных. И так же лишь развитие слизисто-оболочеч-

ной эротика привело к возникновению и развитию членораздельной речи, этой типичной особенности человека<sup>1</sup>.

Как мы уже сказали, узко-генитальная эротика, или сексуальность в собственном смысле, развивается как разряд органической энергии в точках наименьшего сопротивления: происходит как бы хаотический взрыв, гибель и рассеяние драгоценнейших, наиболее жизнестойких клеток, из коих лишь ничтожно малая (миллиардная) доля получает возможность в существующих формах полового размножения, пройдя в сокращенном виде всю линию растительно-животной эволюции, реконструировать из себя снова органическую систему волнений, подобную той, взрывом которой она сама была выброшена в пространство.

Крайняя неэкономичность такого способа передачи жизни — достаточное объяснение той системы бесчисленных задержек и торможений, препятствий на пути генитально-сексуального разряда, которую принято называть *культурой*. Вся она базируется на усилении ЗРИТЕЛЬНЫХ элементов мировосприятия в состоянии автоэротического возбуждения за счет осязательных.

От первичных магических и культовых действий (тотем и табу), воспрещения инцеста и до самых сложных культурных художественно-религиозных, философски-научных представлений, построений, мы имеем, собственно, ряд задержек, торможений, поставленных на пути “полового инстинкта”, путем бессознательного накладывания тех или иных ОБРАЗОВ на очертания гениталий, путем ряда *персонификаций*, нормирующих магитно-облачную хаотическую безобразную массу вокруг стремящегося отделиться от тела беспокройного органа. Таков, например, обряд обрезания, понимаемый и переживаемый в еврейской религии, как наложение ОБРАЗА (ангела, лика, метатропа), дававшего систематически воспитанному воображению власть задерживать и регулировать ритм брачных сочетаний и зачатий. Требовалось, говоря языком глубокомысленнейшего из гоголевских рассказов, поставить преграды на пути свободного разгуливания отделившегося во сне от майора Ковалева носа и устроить по меньшей мере так, чтобы он в положенное время возвращался на положенное место. Все образы суть как бы запруды, воздвигаемые в местах наибольшего потока органической энергии и тем самым повышающие уровень разлива воды в остальных. Уже на глазах истории (как видно из сравнения эпохи императорского Рима с нашим веком) незаметно происходит величайшее завоевание

---

<sup>1</sup>D-г Sadger “Эротика кожных и слизистых покровов и мышечной системы”. Вып. У Психолог. и психоаналит. 6-ки 1923, Москва, с.151-153.

в области овладения человеком собственным своим организмом: частичное превращение КОЖИ из ИЗОЛЯТОРА в ПРОВОДНИКА эротической энергии — в орудие наиболее частых, тонких и острых сознательных разрядов. Как отмечает Задгер, это явление вытекало из постепенного осознания автоэротической основы всякого “сексуального” возбуждения. Другими словами здесь торжествует не мужской принцип “либидо“-опоры, а женский импульс — зеркальности-отождествления. Опора есть полуотождествление, задержка в отождествлении — фиксация какой-то границы на пути отождествления (застывших очертаний лица — вернее маски, хари, морды,) — границы влечения, за которой уже начинается отталкивание, омерзение, отвращение. (Опереться — оттолкнуться). Путем накопления — не беспорядочных, но упорядоченных (рядами зеркальных образов) энергий организм расширяется, распространяя свои силовые линии на большое пространство (и время), углубляет и утончает свои связи с социальным целым. Так, пушкинский автоэротик (“он три часа, по крайней мере, пред зеркалами проводил”) Онегин уже чувствует невозможность ограничить свою жизнь “домашним кругом”. Однако он еще не определил или не осознал того более широкого круга, в который мог бы свободно проецировать свой трансформированный образ, и поэтому должен казаться всем и самому себе крайним эгоистом, “самолюбивым и сухим”, однако ж, почему-то, “мечтанным преданным безмерно”.

Нельзя считать благополучным современный момент культурного развития передовых слоев человечества, дающий столь крупный процент “лишних людей”. Утонченность организации ведет к вырождению. Есть здесь какой-то роковой предел, за которым неизбежно следует реакция огрубения и одичания. С одной стороны, ограничение стихийных процессов генитальной эротики явилось залогом культурного прогресса. “Именно эта неспособность полового влечения давать полное удовлетворение, как только это влечение покорилось первым требованиям культуры, становится источником величайших культурных достижений, осуществляемых благодаря все дальше идущему сублимированию компонентов этого влечения. Ибо какие мотивы могли бы побудить людей давать другое применение сексуальным импульсам, если бы при каком-либо распределении их они могли бы получить полное счастье? Они не отошли бы от этого счастья и не делали бы дальнейших успехов”.

С другой же стороны, все успехи расширения эrogenных

зон до совпадения их с поверхностью всей кожи и уметь достигать “тихого” эротического разряда в каждом мышечном содрогании, накапливая бесконечные культурные ценности, не обеспечивает все-таки сохранности самой жизни и не создало доселе даже тех неэкономических способов пересадки ее на новую почву, какие выработаны в половом размножении животного-растительного мира.

Сам Фрейд принужден признать источник возникающих здесь трудностей в противоречии почти биологического свойства, в дисгармонии коренных наших органических влечений.

“Половое влечение распадается на слишком большое число компонентов. Здесь и “копрофильные” части влечения, которые оказались несовместимыми с нашей культурой, вероятно, с тех пор, как мы благодаря вертикальному положению при ходьбе удалили наш орган обоняния от поверхности земли“. Здесь и “значительная часть садистических импульсов“. Все это “слишком неразрывно связано с сексуальным“. “Гениталии не проделали вместе со всем человеческим телом развития в сторону эстетического совершенствования, они остались животными, и потому любовь в основе своей и теперь настолько же животна, как она была испокон веков“. “Приходится, — заключает Фрейд, — может быть, примириться с мыслью, что равновесие между требованиями полового влечения и культуры вообще невозможно, что невозможно устранить лишения, отказы и страдания, как и общую опасность прекращения в отдаленном будущем всего человеческого рода в силу его культурного развития. Цель нашей науки — не пугать и не утешать. Но я и сам готов допустить, что такие общие заключения следует построить на более широком основании, и что, может быть, некоторые направления в развитии человечества могут помочь исправить указанные нами в изолированном виде последствия“.

Неумолимая логика фактов и вскрываемых тенденций культурного прогресса, приводящая к столь мрачному прогнозу беспристрастного ученого, поразительно напоминает картину будущего земли и человечества, пронесшуюся в воображении поэта, находившегося в том состоянии между сном и бдением, когда “с безумием граничит разумение“. “Последняя смерть“ Баратынского рисует эпоху великого культурного расцвета, когда человек, “который свой закон стихии все признать заставил“, “уж он морей мятежные пучины на островах искусственных селил... он рассекал небесные равнины по прихоти им вымышленных крыл“.

Исчезнули неплодные года:  
Оратаи по воле призывали  
Ветра, дожди, жары и холода  
И верною сторицей воздавали посевам им. и т.д.  
Вот мыслил я, прельщенный дивным веком —  
Вот разума великолепный пир:  
Врагам его и в стыд и в поученье! —  
Вот до чего достигло просвещение“.

Но все эти достижения идут за счет отводимой в новые русла эротической энергии: мало-помалу истощаются импульсы животной и грубой сексуальности. “Желания земные позабыв, чуждаясь их грубого влечения, душевных снов, высоких снов призыв им заменил другие побуждения. И умственной природе уступила телесная природа между ними: их в эмпирии и в хаос уносила живая мысль на крыльях своих, но на земле они с трудом ступали и браки их бесплодны пребывали“. И через века другая картина:

“Ходила смерть по суше, по водам...  
Где люди? Где? сокрылись в гробах...  
Последние семейства истлевали...  
В развалинах стояли города...  
Величествен и грустен был позор...  
Пустынных вод, лесов, долин и гор...“

Подобный конец культурного прогресса, видимо, возможный — если он одинаково навязывается безумию поэтической фантазии и разумению научного расчета — означал бы полный *проигрыш* в игре, затеянной художником Луговым с загадочным старикашкой в халате — Штоссом. Воздушное видение осталось в воздухе, чертеж не реализовался в постройке. Разливы фантазии, движения умственной природы не привели к преобразованию в органической реальности природы телесной. Штосс — персонифицированная вечная игра, игра для игры... искусство для искусства! В последнюю минуту подмигнула Пиковая дама, старуха — смерть, “вечная тьма-мать“, и все завоевания культуры пошли насмарку. Деятнадцатый, а за ним двадцатый век с его эволюцией эротики, очерченной выше Задгером и Фрейдом, весь в апогее азарта какойто увлекательной игры. Удастся ли сотворить для себя новую природу лучше и полнее той, к которой мы прикованы? Или “дикая природа прежних лет“ опять оденет землю? Найдет ли способ поддерживать и воспроизводить жизнь не бессознательным (животным), но сознательным

образом (с участием мозговых центров)?

Каждый вечер у Лугина “болезненно сжималось сердце отчаянием и бешенством. Он уже продавал вещи, чтобы поддерживать игру: он видел, что недалеко та минута, когда нечего будет поставить на карту. Надо будет на что-нибудь решиться. Он решился...”

На этих словах обрывается начатая повесть, а вслед за нею и жизнь автора. В двух сохранившихся черновиках, набросках, программах находим загадочные строки: “Дом; старик с дочерью; предлагает ему метать... дочь в отчаянии, когда старик выигрывает. Шулер старик проиграл дочь, чтобы... доктор; окошко“... “Да кто же ты, ради Бога? — Что-с? — отвечает старичок, примаргивая одним глазом. — Штосс! — повторил в ужасе Лугин. Шулер имеет разум в пальцах... банк... скоропостижная“\*...Старик, как мы видели, сторож некоторой черты, “мрачный евнух“ у двери царицы Тамары. Очерк сморщенного, как “старый гриб“, сплющенного, съезженного — не раздвигаемого далее известного предела *repis’a* — он тот самый мрачный демон, который “покажет образ совершенства (зеркальное видение магнитного облака в волнении игры) и вдруг отнимет навсегда, и, дав предчувствие блаженства, не даст... счастья никогда“.

Видение — его ДОЧЬ (выдыхаемая, излучаемая атмосфера с выпрямленным, с расширенно-световым образом). Он проиграл ее, чтобы не выйти за пределы своих кожных очертаний, своего мужского “я“ — все выдохнутое, выделенное оставлено за пределами, как “не “я“.

Он согласен на какую угодно подстановку, сублимацию, любое превращение энергии, только бы оно не переходило в личностную трансформацию пола. Его “я“ — присосшая к лицу личина (харя, маска) — корка, короста вторичных половых признаков, личина, им нежно лелеемая, как пушкинским Черномором борода или Мазепой усы. Под личиной — ничто, пустота, вечная тьма-мать. Из-за нее весь сыр-бор горит. “Я“ оказывается Эдипом. Инфантильная психическая травма безнадежно раздвоила его на “отца“ и “сына“ — на “я“ и “сверх-я“. В образе шулера Штосса, партнера Лугина в автоэротической игре творческого воображения, зафиксирована художником одна из функций того же принципа психики, для которого Фрейд вводит термин “идеальное я“, или “сверх-я“.\*\* Отождествляясь наполовину с реальным “я“, оно вместе с тем противостоит ему в качестве наследия Эдипова комплекса, наследия первого отождествления “я“, отождествления с отцом, которое удалось только наполовину. Коренящееся в бисексуальности

каждого индивидуума противоречие между сознательным отвращением (враждебным соперничеством сына) и бессознательным влечением (нежной привязанностью дочери) к созданному в раннем детстве и в детстве же отвергнутому идеальному (якобы) образу, создает неодолимые препятствия к фиксации воображением действительного “образа совершенства” и в юности, и в зрелом возрасте. Образ оказывается слишком неустойчивым и неуловимым из-за торчащего на дороге, на пороге между внешним и внутренним миром “мрачного евнуха”, “злого, хитрого карлы”.

“В то время, как “я” является преимущественно представителем внешнего мира, реальности, “сверх-я” выступает ему навстречу, как адвокат внутреннего мира, или “оно”!

Роль этого адвоката оказывается при этом довольно двусмысленной. “Сверх-я”, в сущности, — один из множества двойников (фаллических отражений персонифицированных органопроекций “Я”), но особое его привилегированное положение в толпе прочих объясняется обстоятельствами его происхождения.

Генезис “Я” вскрывает в нем как бы синтетический сплав из множества отождествлений, приходящих на смену оставленным стремлениям к обладанию “оно”. “Если такие стремления умножатся, становятся слишком многочисленными, чрезмерно сильными и несовместимыми друг с другом, то они легко могут привести к патологическому результату. Дело может дойти до расщепления “я”, поскольку отдельные отождествления благодаря противоборству изолируются друг от друга, и загадки случаев так называемой множественной личности, может быть, как раз заключаются в том, что отдельные отождествления попеременно овладевают сознанием. Даже если дело не заходит так далеко, создается все же почва для конфликта между различными отождествлениями, на которые раздробляется “я”, конфликтов, которые в конечном итоге не всегда могут быть названы патологическими.

Как бы ни окрепла в дальнейшем сопротивляемость характера в отношении влияния отвергнутых привязанностей к объекту, все же действие первых, имевших место в самом раннем возрасте отождествлений, будет широким и устойчивым.“\*

Первые из этих отождествлений неизменно ведут себя, как особая инстанция в “я”, противопоставляют себя “я” в качестве “сверх-я”, в то время как впоследствии окрепшее “я” в состоянии держать себя более стойко по отношению к подобным воздействиям отождествлений. Своим особым по-



ложением в “я” или по отношению к “я” — “сверх-я” обязательно моменту, который должен быть оценен с двух сторон: во-первых, он является *первым* отождествлением, прошедшим еще в то время, когда “я” было немощно, и, во-вторых, он — наследник комплекса Эдипа и, следовательно, ввел в “я” весьма важные объекты. Этот момент относится к позднейшим изменениям “я”, пожалуй, так, как первоначальная сексуальная фаза детства — к позднейшей сексуальной жизни после половой зрелости. Хотя “сверх-я” и подвержено всем позднейшим воздействиям, оно все же в течение всей жизни сохраняет свойство, сообщенное ему его возникновением из отцовского комплекса, а именно способность противопоставлять себя “я” и повелевать им. “Сверх-я”, этот памятник былой слабости и зависимости “я”, сохраняет свое господство также над зрелым “я”. Как ребенок вынужден слушаться своих родителей, так и “я” подчиняется категорическому императиву своего “сверх-я”.

С другой стороны, “сверх-я” представляет и материнский комплекс, поскольку само глубоко погружается в “оно” и потому более удалено от сознания, чем “я”. “Сверх-я” очень удобно адвокатствовать от имени “оно”, выдавая последнее за что-то темное, непостижимое, за “вечную тьму-мать”. (Так Мефистофель ведет Фауста на кухню ведьмы, спускает его к “матерям” и пр.).

Поскольку “оно” находится за спиной “я”, не поставлено им впереди, перед собой (НЕ ПРЕДСТАВЛЕНО), поскольку “я” на нем сидит, опирается (испытывает ряд кожно-мускульных возбуждений, эротических полуразрядов, связанных со спинным мозгом, позвоночником, кишечником, со слизистыми оболочками заднего прохода — словом, находится в садически-анальной фазе), постольку “оно” или не имеет *образа*, или, если имеет, то принимает образ старухи (сморщенный, тусклый, связанный с мраком, обусловленный темным фоном, отсутствием световой оболочки, зеркального окружения). Образ старухи оказывается в последствии взаимодействием двух образов, смещением их, возникшим от наложения “хари” Штосса на “божественную головку” его дочери, воздушной пленницы. “Старуха” отсутствует в “Отрывке из неоконченной повести”, которая как раз есть опыт разложения ее образа на составные части, но, например, во всей анально-первобытной красе дана в лермонтовском “Госпитале”.

Старуха — явление отраженного лунного света, когда, как сказано в “Вие”, “при месячном неполном свете” “все неясно и сбивчиво в глазах”. Высветление фона очищает

образ от насевшей копоты, мути (материи-матери). “Он стал на ноги и посмотрел ей в очи. Рассвет загорался и блестяли золотые главы киевских церквей. Перед ним лежала красавица...”.

Все эти превращения — дело рук шулера Штосса, у которого “разум в пальцах”. Кожа концов пальцев отличается острым развитием участков осязания. Разум пальцев — фиксация мысли на осязательных ощущениях. Известны “обманы” осязания, когда, например, один свинцовый шарик под двумя перекрещенными пальцами кажется *двумя* шариками. Подобное удвоение, подобное шулерское передергивание карты происходит в сновидческой объективизации во всех случаях перехода органопроекции в органодекцию, когда *внутреннее* (изучаемые организмом образы) вдруг начинают казаться *внешним*. Видение божественно-прекрасной “новой природы” в этом случае тускнеет, темнеет, уходит во тьму (становится “вечной тьмой-матерью”, старой природой), или (при медленном процессе) приобретает жестоко-печальные, мрачные, ведьмовские “старушечьи” черты. “Он не верил своим глазам, не понимая, как мог он “обдернуться”. В эту минуту ему показалось, что Пиковая дама прищурилась и усмехнулась. Необыкновенное сходство поразило его...

“Старуха! — закричал он в ужасе”. Если не ошибаемся, никем не подмечена подчеркнутая автором “Пиковой дамы” “почтенность”, “учтивость”, “ласковость”, “молчаливая улыбка” в “знак покорного согласия” — “неизменная улыбка” германовского партнера Чекалинского, — все это черты, не оставляющие сомнения в том, что он, как и Штосс, *шулер*. Не Герман ОБДЕРНУЛСЯ, а он ПЕРЕДЕРНУЛ карту: “руки его тряслись, направо легла дама, налево — туз”. Впрочем, ведь он и символизирует “идеальное “я” игрока в душе Германа, предпочившего любимую девушку старушечьему золоту (регрессия к анальной эротике), ПРОИГРАВШЕГО Лизу, как Штосс проиграл дочь, как Казначей проиграл “Казначейшу” и т.д. Демон, отбивающий невесту у князя, опричник Грозного царя, сражающийся с купцом, — возможна ли над ними победа? Скачет жених — доскачет ли? Или догонит судьба — “Пиковая дама”, “злая пуля осетина”?

Ясно, за что идет борьба: за внутрителесность пространства, за сознательное высветление фона. Молодой, еще несмелый *разум зрачков* борется со старым, опытным шулером, *разумом пальцев*. Для осязательного разума пограничная черта “я” и не “я” — *кожа*. “Кожаные одежды”, по старинному библейскому сказанию, — результат старинно-

го (младенческого) грехопадения. “Самый черт есть, может быть, только кожа!” — восклицает Заратустра. Черт — фаллический змей, шулер, соблазняющий игрой, в которой проигрыш обеспечен заранее (эякуляция, кастрация, органодеекция, превращение внутреннего во внешнее, выделения в отделение, “отдача полуимператора”). Он же и сторож врат “недоступного рая” — непереступаемой черты, быколикий керуб с пламенным мечом, оборачивающимся (переход влечения в отталкивание, в “неодолимое отвращение”, в отрыв и... отсечение от организма влекущегося члена). Словом, черт, демон, бывший бог, древне-детское “сверх-я” (“старик-отец”), встающее между жаждущим расширяться “я” и проецированным в пространство ОНО (это мать! Как ты смеешь посягать на мать! Не отождествляйся — нельзя — съедят! Обопришь! Оттолкнись!). Лугин на что-то *решился*, быть может, решился, наконец, изблещить шулера, не слушать нашептываний старикашки, опрокинуть сторожа ворот, как Зигфрид, расчищающий путь к Брунгильде, опрокинул Вотана, загородившего дорогу, или как Парсифаль, выбивающий копье из рук Клингзора.

Все легенды, все литературные сюжеты полны мечтой об этом предстоящем человеку поединке.

Возможный успех в нем, однако, немислим без отчетливого, осознанного научного представления об оружии и методах борьбы.

Как мы сказали, вопрос идет о примате зрения перед осязанием. Осязательное ощущение сильно своей древностью, первобытностью, повсеместностью; оно имеет свои козыри в самой цитадели молодого противника. Представитель пальцевого разума находится в единственной области, где, как будто, должен всецело царствовать разум зрительный, в зрачке, и ведет себя даже там, как хозяин положения. Чисто оптическое восприятие стремится к цельному образу: здесь в “одном недвижимом взоре” отпечатлевается или проецируется вся овидь.

Двигательная деятельность глаза обусловлена раздроблением образа, восприятием его по частям, по кускам. Очень существенно различие, устанавливаемое А. Гильдебрантом, исследовавшим “проблему формы в изобразительном искусстве”, между формой воздействия и формой бытия.\*

Первая динамична в смысле некоторой (хотя бы и неуловимой, бессознательной) реконструкции тела по увиденному чертежу, отчего этот чертеж мы и зовем “образом” (обнимающим, охватывающим все зараз). Здесь зрительное восприятие господствует, диктует остальным; те с ним сообразуются и ему служат. Так обстоит дело с художником.

Только ЭТА форма воздействия и есть художественная конструктивная форма. Другая же — “форма бытия” — статична в смысле органическом, организм ею не задается, от прямого воздействия ее уклоняется. Это всегда удаётся лишь путем разложения ее на составные части. Так, не нравящееся стекло разбивается на куски (“Ах ты, мерзкое стекло! Все-то врешь ты мне на зло“.) Так форма бытия есть, собственно, деформация, деструкция — в ней роль зрительного восприятия подчиненная, служебная. “Форма бытия” с достоверностью может быть получена только из пластического наблюдения с близкого расстояния, из чисто же оптического или далевого образа можно только заключить о ней. В последнем случае далевого образ и его видимая форма суть только сами по себе безразличные средства к цели... Заключая от формы воздействия лишь к форме бытия, я являюсь чисто практическим человеком с топографически пластическими интересами. Если же я запоминаю некоторое ДЕЙСТВИЕ формы, т.е. определенное ЗРИТЕЛЬНОЕ впечатление, как ОБРАЗ для представления формы бытия, то я действую, как художник... Ни архитектор, ни скульптор не являются художниками до тех пор, пока они передают реальную форму саму по себе, т.е. форму бытия. Они становятся художниками только тогда, когда берут и изображают форму воздействия, оценивая ее по оптическому впечатлению, так что образное впечатление от нее живо побуждает к определенным двигательным представлениям, а эти последние снова соединяются в живой образ“.

Нужно только помнить всю условность этой терминологии о “реальности“, о “практичности“, о “полезности“ “топографически пластического“, т.е. не художественного восприятия и — сообразно — о якобы не реальности, не полезности и не практичности искусства. Курьезно в конце концов это противопоставление “созерцания“ “действию“, в то время как известно, что ни одно из “известных“ нам действий не требует такого сосредоточения энергии, нежели как раз СОЗЕРЦАНИЕ. Польза же и практика всецело определяются поставленной целью. Для едущего на полюс полезно одеть меховую шубу, для того же, кто отправляется на экватор, это бесполезно или даже вредно. При установке на осязание, на тьму, на непроницаемость полезно одно, при ориентировке на восприятие световых волн, на зрение — практично и целесообразно другое. В первом случае нужно окружить себя предметами, на которые было бы удобно *опираться*, во втором — образами, в которых легко зеркально отразиться, отождествиться. Человеку с бельма-

ми на глазах не полезно доверяться зрачкам, приходится ориентироваться в пространстве при помощи пальцев (или ноздрей и ушей). Мы все еще очень подслеповаты и слишком беспомощны “без опоры прочной”.

От этого “практическим” интересом покуда что является для нас осязаемая в руках синица, а не созерцаемый в небе журавль. Видение тонет в тумане: хорошо, если остается нечто, что можно ощупать и спрятать в карман — полуимпериал. Это значит — Штосс выигрывает. Дальше игры дело не идет. Игра художественная, созерцательная в дело не переходит. Но ее собственное дело, в которое она могла бы перейти, должно иметь свои собственные критерии пользы и целесообразности. Лугин еще не решился на то, на что он должен решиться — вот в чем вся беда. Показательно слово “иллюзия”, первоначально обозначавшее игру, “заигрывание” и вместе особое восприятие светового освещенного (иллюминированного) пространства. Весь стиль архаического искусства и строй первобытной культуры был связан с органомпроекцией “коллективных миражей”. По-видимому, на заре человечества, с упрочением вертикального положения началось на первых порах необыкновенно сильное и быстрое развитие зрительного органа, которому открылись впервые необъятные небесные дали. Он как бы забежал далеко вперед, слишком обогнал в своем росте прочие внешние чувства, словно лошадь, ускакавшая, оторвавшаяся от экипажа. Очам мерещилось многое такое, что не имели сил проверить, и поддержать, и подтвердить ни уши, ни ноздри, ни мышцы, ни пальцы. И эти видения были в конце концов признаны вредными и названы призраками, обманом, хотя долго еще этот возвышающийся (по вертикали) обман предпочитали “тьмам низких (по горизонтали) истин”. Световые ощущения, связанные с раздражением и расширением эрогенных зон, с излучением нервной энергии, глубоко потрясающие организм, вдруг исчезли. “Миг один и нет волшебной сказки”... “Ахнул! Померк торжествующий взгляд!” Оглянулся “с холодным вниманьем вокруг” — и пропало очарование. Выражение недоумения, задержки, стобняка (*stupor*), свойственное архаическому стилю ваяния, представляет собой осадок, оставшийся после исчезнувшего миража, печать внезапного перехода от миражно настроенного воображения к чертам “грубого”, “отталкивающего” натурализма. (Чрезвычайно ценные и оригинальные замечания по этому поводу содержатся в книге А. Пирогова “Семасиологические и археологические темы по истории первобытной культуры. Одесса, 1887).

Всю историю культуры можно рассматривать, как смену

различных стадий то обостряющейся борьбы, то компромиссного примирения двух видов восприятий: чисто оптического, зрительного, ДАЛЕВОГО, при котором исключаются различные постановки глаз в зависимости от глубины, и все различия глубины выражаются чисто оптическими признаками, и другого — не чистого, где зрение пошло на компромисс с осязанием, с чувством тяжести, веса, где зрачки аккомодируют, приспособляются к восприятиям низшего порядка, идут у них на поводу. Одним из типов компромисса здесь служит стереоскопический, выпуклый образ, получаемый на близком расстоянии, который лишь условно является ЦЕЛЬНЫМ образом, именно является таковым для предмета самого по себе, т.е. выделенного из обстановки. “Этим объясняется, — по утверждению Гильдебранта, — полная возможность написать, например, голову как цельный стереоскопический образ с небольшого расстояния: для этого фоном ей должен служить один тон, а не изображение каких-либо предметов, т.к. отдельный тон не предьявляет притязаний на специальную приспособленную к отдельному расстоянию постановку глаз. Этот факт играет большую роль во всякой портретной живописи, где головы изображаются с близкой точки расстояния. Такие стереоскопические изображения нельзя писать на фоне далекого пейзажа, т.к. характер их форм, соответствующий близкому впечатлению, находится в противоречии с далеким фоном, который мы не могли бы видеть, если бы наши глаза сообразовались с необходимостью воспринять близкий предмет“.\*

Это противоречие между близью и далью сводится, собственно, к борьбе двух образов, синтезированных Лермонтовым в Штоссе и его воздушной дочери, Пушкиным — в Черноморе и невидимой (в шапке-невидимке) Людмиле и т.д. Первый соединяет в себе все суживающее, сжимающее, сдавливающее, сморщивающее, съеживающее, а это все и дает те черты, большинство которых характеризуется как вторичные мужские половые признаки. Все они строятся из одного продукта органического выделения — рогового вещества. Цветные перья, рога, грива, когти — все это ветвится в окружении организма, застывая непроницаемой коркой, маской, футляром, панцирем, защищающим от слишком большой открытости восприятию “внешней” среды. Присутствие этого же вещества в коже делает ее изолятором. И, наконец, — это главное, хотя и в глаза не бросается, но лишь потому, что в глазах находится — ведь бревно и в своем глазу никто не видит — зрачок имеет РОГОВУЮ ОБОЛОЧКУ, наложенную на белковую.

Роговица играет важную роль в защищающем и светопреломляющем аппарате, она-то и служит, по-видимому, полномочным представителем осязания в мире зрительных восприятий.

Рогатый, бородатый или безрогий и безбородый, но всегда “мрачный евнух“, уродливый самец, козлоподобный сатир — резко очерченный страж органической границы. А все, что стремится за пределы этих очертаний в безграничность, все расширяющее, распространяющее, зеркально-раздвигающее окружение образа — магнитное облако вокруг организма — весь ОСВЕЩЕННЫЙ ФОН в мало-мальски действующем воображении — всегда имеет тенденцию сложиться в ДАЛЕВОЙ ОБРАЗ и это всегда образ юного, девственного, женственного существа. Выделение более мягких (белковидных) веществ и более тонких электромагнитных энергий, отличающее женский организм, имеет тот недостаток, что очертания при этом неопределенно расплываются, растворяются в пространстве и оттого непрочны, неустойчивы; при малейшем нажиме съезживающего принципа ОТРЫВАЮТСЯ ценнейшие магнитно-облачные окружения, увлекая за собой при известных условиях и группы наиболее жизнезаряженных (половых) клеток (менстр. выделения, деторождение, как *расщепление* органической *цельности*. Ср. Фет, Блок).

Отсюда всегдашнее стремление к *синтезу*, усилия вообразить и изобразить образ, сочетающий в себе мужские и женские черты, в той или иной гармонической пропорции. Такой образ мог бы, бесконечно зеркально расширяясь (заполняя всю овидь), вместе с тем оказаться достаточно четким и устойчивым.

Не останавливаясь на множестве относящихся сюда попыток в области как зрительных, так и прочих искусств, мы можем утверждать одно: эта задача поныне не решена, даже не поставлена сознательно и отчетливо. Обыкновенно вместо синтеза здесь довольствуются КОМПРОМИССОМ. Таким компромиссом, как сказано, является всякий стереоскопический образ, т.е. образ с суженным и затемненным фоном. В существе дела всякий такой образ сводится к одному центральному — именно к образу *старухи*<sup>1</sup>. Ведь и “*старуха*“ есть некий синтез между *стариком* и *девушкой*, но синтез, где все преимущества на стороне старика. Как раз в старости женский организм перестраивается несколь-

---

<sup>1</sup> Неотразимо убедительная (психологически) иллюстрация этой истины дана в произведении А. Иванова “Стереоскоп“ (сумеречный рассказ) с рисунками Е. Смирновой-Ивановой. С.Петербург, 1909 г.).

ко на мужской лад. Появляются даже порой вторичные мужские половые признаки: усы, борода (см. Немилов “Биологическая трагедия женщины“\*). Безумная энергия еще молодых (блестящих, светящихся) глаз, — вставленных в старческое, сморщенное, поблекшее (угасшее) лицо, дают ужасающий образ *ведьмы*. “Вот ведьма с козьей бородой“. Данный синтез психологически всегда строится так: “мрачный евнух“ оказывается как бы отцом, а “божественное видение“ — как бы его дочерью. Дочь в этом случае никак не может окончательно освободиться от “ига несносного старика“ и невольно становится в его руках орудием ИГРЫ — завлечения партнеров (таковы, например, отношения Кундри и Клингзора в “Парсифале“). Между прочим, “отцовство“ шулера очень сомнительное. Отцовство вообще трудно поддающаяся проверке вещь. Тут вечная возможность подмены, самозванца (вспомним, например, пророческий сон Гринева в начале “Капитанской дочки“). Лугин должен был *решиться* на какой-то СИНТЕЗ ИНОГО ТИПА. Посмотрим, какие неиспользованные козыри находятся на его руках (как увидим, буквально “на руках“, а не только в зрачках).

Старуха существует только на тусклом или темном фоне — в стереоскопическом мире, — в “страшном мире“ всякий образ “старушится“. Обратное: высветление фона — озирание, озарение, озеркаление дали, расширяя, меняет центральный образ, трансформирует его в смысле оживления, омоложения. Вспомним приведенные строки “Вия“ о загоревшемся рассвете и зеркально золотых главах киевских церквей, в связи с превращением старухи ведьмы в юную красавицу. СТАРУХА — наваждение тьмы, помрачение зрения. В отраженном и урезанном (лунном) свете (источник света не виден: он сзади, как сказано, отражение зада), в фиолетовых лучах (“лиловых мирах“ Врубеля, Блока) слагается ее образ. Обратное — расширение зрачка, наполнение пространства светом, золотой фон (“золотой меч“) лучезарного взора несет в себе тот образ всеохватывающей полноты, который на арийских языках передавался корнесловием, обозначающим “божество“, “небо“, “свет“, “день“. (санскр.: *djaus, deväs*; греч.: *zeus, dios*; лат.: *deus, divus, dies* и пр.). В русском языке остались слова “дева“ и “диво“. Их корни дают метатезу (перестановку) корней: видеть, ведать. Это не аллегория, а физико-физиологический факт: всякое *чистое* видение, цельно-оптический далекой образ есть образ *девы*. Эта “дева“ сидит как бы в нашей зрачке — она и зрачок одно и то же. В следующих словах Теодора Мундта, взятых из его книги о Шарлотте



Штиглиц\*, в несколько лирических тонах охарактеризована эта «таинственность женской природы», «симпатическое начало, которое привлекает и связывает силы, заставляет звучать тихую музыку в глубинах мировой души, заставляет звезды, солнце, тела и души двигаться в этом вечно блуждающем ритме, в этой никогда не теряющейся взаимности». «Это-то и есть то вечно женственное, что, по словам Гете, влечет нас к небу. Подвижное, как само движение, оно проникает всюду, ему открыты чудесные дали существования, чуткими нервами оно подслушивает самые сокровенные тайны мира. Женственность есть нечто общее всей жизни — это тончайшая душа бытия. Отсюда — тонкая связь женской природы со всеобщими организациями, действиями и мировыми силами; отсюда таинственность как истинный полюс пола ... Древние удивительно удачно подметили эту идею обще-женственного во всякой человеческой природе: они дали главному яблоку название, которое означает, что у каждого человека в ГЛАЗУ сидит МОЛОДАЯ ДЕВУШКА. Молодые девушки (pupillae кога) — так древние называли глазные яблоки, на что как-то указал Винкельман. Таким образом они наделили глаз ЖЕНСТВЕННОСТЬЮ, которая подымается из тайных недр души всякой жизни, которая является олицетворением, как открытого глаза земной красоты, человеческого глаза. Можно ли дать более удачное и характерное название человеческому глазу, этому блестящему лучу, исходящему из таинственных глубин человеческой души?».

Тайна эта становится теперь явной и магия получает научное обоснование, коль скоро будут исследованы все действия и следствия принципа автоэротической зеркальности. «Круг влечения» — сфера магнитного облака: тончайшие разряды — ИЗБЫТОК излучаемых энергий высшего порядка, вступающих во взаимодействие с наиболее длинными (световыми) волнами, окружает женский организм, особенно в пору его цветения, полуощутимой световой оболочкой из множества световых образов.

Каждый такой световой образ и есть то, что было названо СЕМЕНЕМ ЖЕНЫ (по аналогии с выделением сперматозоидов в мужском организме). От этого кожа молодой девушки почти что светочувствительна, все ее тело — сплошной зрачок, оно кажется прозревающим, прозирающим, прозрачным, сквозным. Перед этой светодвигательной, быстрожизненной силой, мгновенно выводящей все внутреннее наружу («все наружу, все на воле»), все косное, застывшее, осевшее коркой, гримасой, маской — содрогается, сползает, чувствуя свою приклеенность, непрочность,

ненатуральность. Так все “мертвые души” импонировали Чичикову, покуда пред ним не предстало видение “губернаторской дочки”: “овал лица ее круглился, как свеженькое яичко и, подобно ему, белел какою-то прозрачною белизною, когда свежее, только что снесенное, оно держится против света в смуглых руках испытующей ключницы и пропускает сквозь себя лучи сияющего солнца; ее тоненькие ушки так же сквозили, рдея проникавшим их теплым светом”. И далее — на балу при ее появлении “все подернулось туманом, похожим на небрежно намалеванное поле на картине, и из этого мглистого, кое-как набросанного поля выходили ясно и оконченно только одни тонкие черты увлекательной блондинки, ее овалю круглившееся личико, ее тоненький, тоненький стан, ее белое, почти простое платье, легко и ловко охватывающее во всех местах молоденькие стройные члены, которые обозначались в каких-то чистых линиях. Казалось, вся она походила на игрушку, выточенную из слоновой кости: она только одна белела и выходила прозрачною и светлою из мутной и непрозрачной толпы”.

Между прозрачностью (прозрением) ока и стройностью (строением тела) можно поставить знак равенства. От древних времен дошел афоризм: “светильник тела есть око; поэтому, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло, и если оно будет худо, то и тело твоё все будет темно. Если же тело твоё все светло и не имеет ни единой темной части, то будет светло все — так, как бы светильник освещал тебя сиянием”.\*

Подымается железная крышка гроба и встает мертвая красавица. Подымается железное веко Вия и открывается скрытый им зрачок. Прозрачность и красота, зрачок и красавица — тождественны.

За снятием непроницаемой темной корки (например, в обрезании “крайней плоти”) открывается более тонкая кожа, почти светочувствительная пленка, отпечатлевающая какой-то прекрасный, хотя и туманный еще образ. Образом мы склонны называть такую схему, такой чертеж силовых линий, который позволяет регулировать и гармонизировать мельчайшие всплески органических волнений, токи тончайших излучений.

Лирика, музыка — не что иное как море волнений, координируемое узловым, центральным (все включающим), всеохватывающим образом “музы”, т.е. той степенью аутоэротического возбуждения, на которой начинается раскрытие “фаллического зрачка”, т.е. изошренная осязанием кожа реагирует на свет... Все тогда становится зеркальным,

все “внешнее” воспроизводит центральный образ в разных вариантах, составляя с ним одну стройную систему волнений.

После сказанного понятно, почему эта высшая степень прозрачности (или “красоты”) концентрируется именно в образе молодой девушки: ведь в нем мы имеем наиболее часто повторяемый, воспроизводимый (в натуре) и поэтому легко привычно представимый (хотя, как увидим, и не единственно возможный и в некотором смысле не окончательно совершенный, недостаточно устойчивый) тип того ИЗБЫТКА органической энергии, при котором борьба за преобладание над внешней средой переходит из обороны в НАСТУПЛЕНИЕ.

Оборона равносильна затенению, затемнению: это защитная окраска под цвет среды, мимикрия — игра в темную. Тут же обилие козырей дает смелость на открытую игру, т.е. на светочувствительность и свечение, на зеркальность, на целостное воспроизведение себя во вне, на отождествление. Зрачок — зеркало. Мы видим только свои отражения. Видеть — это и значит отражать, отбрасывать в пространстве собственный образ. Для уразумения чисто зрительного оптического процесса нужно все время различать его от всегда примешанных элементов осязания, проявляющихся уже в виде аккомодации, приспособления зрачков к “близкому”, материально напирющему, наседаящему, сморщенному и сморщающему старушечьему образу. Эти элементы рождают тяжесть утомления от работы, не свойственной, по существу дела, данному органу. Здесь отсутствует или маскируется зеркальное узнавание — здесь отражение, отбрасывание себя становится не расширением единого органического волнения, но распадом его на две группы, две самостоятельные, не связанные тесно части — выбрасыванием, отделением, отсечением (кастрацией): отсюда отразить равнозначуще “отбросить”, “откинуть”, “отвергнуть”. Дальнейшее давление тени и тьмы на зрачок привело бы уже к ослеплению, если бы не был создан организмом особый защитный аппарат — предохранительный клапан — ВЕКИ, и способ отдыха — СОН, в котором утомленный множеством хаотических (т.е. недостаточно зеркальных) восприятий глаз, загородившись кожицей век, снова практикуется в умении ВИДЕТЬ по-НАСТОЯЩЕМУ, т.е. в ПЕРЕРАБОТКЕ ВСЕХ осязательных ощущений в чисто зрительные (зеркальные). (ЗАТОРМАЖИВАНИЕ ПО РЕФЛЕКСАМ).

В трактате Анри Бергсона о сновидении приведено несколько интересных примеров того, как во сне ощущение

самого грубого давления не только на зрачок, но и на любые части кожи преобразуется в зрительные восприятия.

“Наши сновидения, — утверждает Бергсон, — главным образом зрительны, и даже более зрительны, чем мы это думаем“. Материал для их фабрикации — простая “зрительная пыль“. “Ощущения давления, восходя, так сказать, до нашего поля зрения и пользуясь наполняющей его световой пылью, преобразуются в формы и цвета... Существует тенденция, присущая осязательным ощущениям, получаемым нами во время сна, переходить в зрительные образы и пробиваться таким путем в сновидения“.\*

В этом обнаруживается неисчерпаемая сила световой конструкции нашего зрительного органа. Над нею задумывались многие художники, ученые и мыслители. Приведем слова Гете: “Глаз обязан своим существованием свету. Из безразличных животных вспомогательных органов свет вызывает к жизни орган, который должен стать его подобием: так глаз образуется с помощью света для света, чтобы внутренний свет выступил навстречу внешнему. Это непосредственное родство глаза и света никто не будет отрицать, но представить их себе, как одно и то же, является уже более трудным. Будет, однако, понятнее, если сказать, что в глазе живет покоящийся свет, который возбуждается при малейшем поводе изнутри или снаружи. Силой воображения мы можем вызывать в темноте самые яркие образы. Во сне предметы нам являются в полном дневном освещении. Наяву мы замечаем малейшее внешнее воздействие света и даже при механическом толчке в этом органе возникает свет и цвета“.\*\*

Множество относящихся сюда фактов не получили еще должной оценки в силу того, что вся физическая наука в своих измерениях ориентировалась на осязание, связывая именно с ним принцип реальности, принцип точности.

Опорная установка казалась ОБЪЕКТИВНОЙ — здесь все поддавалось измерению. ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ же равнялось безбрежному субъективизму, хаосу, произволу, *иллюзии*. Подобный путь был полезен и необходим во избежание повторения того разрыва между миражным световым и реально-навязанным-теневым миром, разрыва, возникавшего на заре человеческой культуры. Нельзя было пренебрегать осязательными ощущениями — их надлежало приручить, перевоспитывать с помощью меры и веса — (числа). Это значит — наиболее грубые схемы, взятые из зрительного мира (Платон о пещере), явились как бы плетью погоняющей, решеткой, координирующей это хаотическое стадо. Современный кризис науки и культуры порожден не-

возможностью в дальнейшем удержать все ученное многообразие предметных форм и процессов в пределах прежних математических схем (Вавилов о наглядности). Новые же, возможные и отчасти уже найденные, связаны как раз с перемещением принципа реальности от тьмы к свету, от опоры к отождествлению. Такова теория относительности, поверяющая все вычисления скоростью света, электронная теория материи, теория множеств и т.д. Сюда же относятся и отнесутся все успехи, сделанные за последние несколько десятков лет в области изучения сновидений и вытекающей отсюда (и только отсюда) возможности строго научной, точной экспериментальной эстетики. Когда она будет создана, весь необъятный материал познания мира, собранный в произведениях искусства (этого остатка первобытной магии — детского “всемогущества желаний”, где критерием реальности всегда было зрение и зеркальность-отождествление), окажется незаменимым формирующим, организующим, упорядочивающим, конструирующим началом в отношении материала, обработанного и поданного совокупностью естественных наук. Тогда-то возможна будет плановая, сознательная реконструкция организма, как скоро перекинется мост через пропасть, отделяющую теперь *восприятие* от *воспроизведения*. Осознание и овладение атмосферой, атмосферической зеркальностью равносильно превращению ее в световую оболочку, в вечно бьющий ключ — родник множества световых образов. Таким родником является пока в человеке лишь одно глазное яблоко. Отождествление его в языке, т.е. в бессознательном мышлении, с молодой девушкой показывает, что тело последней уже стремится бессознательно стать насквозь прозрачным, светочувствительным, стать сплошным зрачком.

Здесь, собственно, следует иметь в виду сравнительно краткий момент в процессе стихийного органического развития: та вершина красоты, достигаемой в настоящее время человеческим телом, которую так характеризует Роден:

“Настоящая молодость, тот момент половой зрелости, когда в жилах — новые жизненные соки, а тело, гордое своей стройностью, как бы сосредоточивается, страшась любви и в то же время призывая ее, этот момент для девушки длится всего несколько месяцев. Не говоря уже об искусствах материнства, ткани быстро ослабевают и линии подаются под гнетом жгучих желаний и бури страстей. Девушка превращается в женщину, красота принимает иной характер, менее чистый”<sup>ж</sup>.

Дальше начинается нарцисстический ущерб, ущемление и тот вид расщепления личности, который связан с деторож-

дением<sup>1</sup>. Можно точно описать и очертить те линии тела и лица, которые *подаются* под напором хаотической тьмы (“вечной тьмы-матери”), т.е. внешней пространственно-временной среды, не охваченной до конца и не переработанной в световую оболочку зеркальной овиди. Такой /же/ борьбой света, чистоты, прозрачности с туманом, мутью характеризуется каждое зрительное восприятие.

Хороший пример Гильдебрантовского “далевого образа”, чисто оптической установки глаза, дает следующее место из “Идиота”:

“Не все ли равно, что во сне, на яву! Иногда он вдруг начинал приглядываться к Аглае и по пяти минут не отрывался взглядом от ее лица, но взгляд его был слишком странен: казалось, он глядел на нее, как на предмет, находящийся от него за две версты, или как бы на портрет ее, а не на нее самое. — “Что вы на меня так смотрите, князь, — сказала она вдруг... — я вас боюсь; мне все кажется, что вы хотите протянуть вашу руку и дотронуться до моего лица пальцем, чтобы его пощупать. Не правда ли, Евгений Павлович, он так смотрит?”

Здесь конфликт разума зрачков с разумом пальцев дошел до такой степени, что последнему для восстановления своего авторитета только и остается прибегнуть к повторению ощущения подчиненных ему органов. Образ не стереоскопический, образ, слитый с фоном в одно целое, есть ЧИСТО художественный образ, и взгляд Мышкина — типичный взгляд художника. Только в нем зрительный мир охвачен, очерчен целиком, хаос линий и красок централизован, упорядочен. Обыкновенно “НАЯВУ” ТАК не видят, не смотрят. В обыкновенном взгляде мир раскалывается, двоится, троится, четверится. Его дивная картина дробится на мелкие осколки. Мы все еще слишком косоглазы и подслеповаты. Нас, как Вия, засыпала еще черная толща земли. Ясно, что усиление, рост, развитие “разверзшихся зениц” идет параллельно утончению, изощрению прочих органов восприятия, вплоть до осязательных. Необходим ли предел и обрыв нарастанию остроты и силы осязания, обоняния, вкуса, слуха или же не должно быть такого обрыва, в смысле погружения во тьму, в пустоту, в невосприимчивость, а есть лишь ПОРОГ, за которым возможен переход этих ощущений друг в друга и в конце концов — в зрительные. Это стремление увидеть все “лицом к лицу” — стержень неосознанной эволюции органического мира и полусознательного культурного развития человечества.

---

<sup>1</sup> Ср. Немилов. Биологическая трагедия женщины.

Настоящий момент этого развития отличается, как мы видели, целым рядом особенностей, вытекающих из изживания комплекса ОПОРЫ. Воздушное передвижение, овладение атмосферой и, может быть, междупланетным пространством, где изменяются все условия притяжения, — все это не может не способствовать выработке органических ощущений и восприятий нового типа. Вскрытая развитием физико-химии неустойчивость, взрывность всего, что называлось материей, “твердой почвой”, вынуждает органическое самосохранение к другой ориентировке. Является надобностью реагировать на каждое изменение световых волн. Световой луч мало-по-малу становится единственной “ариадниной нитью” в темном лабиринте мира. Испуганное разверзание “вещих зениц”, свойственное всякому эротическому (автоэротическому) и художественно-творческому возбуждению, все более осознается как первый шаг к полной перестройке организма. Острота и упругость волн, бегущих с выдыхаемым воздухом через гортань и регулируемых движениями языка (“ жало мудрое змеи”), новый вид сердцебиения, отдающийся на всем пространстве озеркаленной овиди (“угль, пылающий огнем” в “груди отверстой”) — все это подмеченные поэтом и, так сказать, сами в глаза бросающиеся признаки новой конструкции тела.

Как же теперь мы должны мыслить удачный исход описанного Задгером процесса изошрения кожной эротики, через которую находит себе множество новых выходов глухо замкнутый резервуар автоэротической энергии? Этот исход уже намечен мифологической концепцией фаллического зрачка. Переход кожной в магнитно-облачную эротiku. Очевидно, возможно при известном потенцировании токов осязания такое их изошрение, при котором всякий внешний “непроницаемый” дотоле предмет или масса станет проницаемым, прозрачным, т.е. зеркальным, зримым. Если все тело (не исключая и головы, которой уже тогда незачем отсекаться) станет как бы сплошным фаллосом, как это ощущается в снах полета, т.е. вся кожа станет в полной мере эрогенной зоной, эрекция половых органов распространится равномерно на все другие, то все они начнут выполнять (и уже сознательно, т.е. координируясь, соотносясь друг с другом) функции ВОСПРОИЗВЕДЕНИЯ — внедрения светового чертежа (образа) в хаотическом море тьмы и переработки с его помощью неорганической (неорганизованной) материи в органическую: “мертвой” в “живую”. — См. рис. Чекрыгина)\*.

Гиперестезия, чрезвычайная чувствительность зрения у некоторых людей во время гипнотического состояния, уже

сравнительно давно служит предметом пристального научного исследования. Есть субъекты, одаренные специальной способностью видеть предметы, находящиеся сзади них, или помещенные в герметически закрытом ящике, или, наконец, скрытые от них надетой на глаза повязкой. При этом наблюдается иногда необычайная утонченность зрения, позволяющая замечать такие мелочи, которые в нормальном состоянии могут быть усмотрены лишь с помощью микроскопа.

В объяснение процесса, порождающего подобные явления, высказывалось немало теоретических соображений. Ц. Ломброзо\* предполагал, что “во время перемещения чувств, вызываемого гипнозом, когда, например, нос и подбородок видят (этот факт — утверждает он, — я наблюдал собственными глазами), в то время как в продолжение нескольких минут все остальные чувства парализованы, корочный центр зрения, седалище которого находится в мозгу, приобретает такую энергию, что заменяет глаз”.

Не нужно думать, что для развития подобных способностей необходим непременно гипноз. Во все времена существовало много рассказов про людей, обладающих будто бы способностью видеть вещи на расстоянии или с закрытыми глазами. При этом говорили, что эти лица видят иным органом, чем обыкновенные глаза. В самое последнее время факты эти получают научное подтверждение и объяснение, по-видимому, более удовлетворительное, чем неопределенные гипотезы (вроде гипотезы Ломброзо), выдвигавшиеся до сих пор. В результате ряда опытов, проведенных французским ученым Жюлем Роменсом (Луи Форигуль), ему удалось открыть ВНЕРЕТИНАЛЬНОЕ (*extra retinalis*) или ПАРОПТИЧЕСКОЕ зрение. При этом зрение обыкновенное, нормальное должно бездействовать, причем наступает совершенно новое состояние сознания. Вместе с тем несомненно, что здесь нет гипноза.

Пароптическое зрение, утверждает Роменс, возможно при следующих условиях: нельзя видеть в темноте или сквозь непрозрачные предметы. Самый объект зрения должен быть ярко освещен. Такого рода опыты производились, например, с бывшими солдатами, ослепшими на войне. При этом выяснилось, что некоторые части тела особенно чувствительны и обладают способностью зрения: это концы пальцев, лоб, задняя часть шеи, наконец, кожа груди над солнечным сплетением. Пароптическое зрение разделяется на два вида: гомоцентрическое, когда субъект, перестав видеть глазами, все же при зрении пользуется мозгом, и гетероцентрическое, когда он видит при помощи нервного цент-



ра солнечного сплетения. Как только обычное зрение начинает действовать, пароптическое прекращается. Вообще же научиться видеть пароптически можно только с большим трудом и при сильном нервном напряжении. Роменс дает следующее объяснение этой удивительной способности. Он считает, что она присуща каждому живому существу и состоит в рассеянном чувстве зрения, которое распространено по всему телу. Это остаток способности, которая специализировалась у высших животных в зрении при помощи глаз. По мере такой специализации остальные части тела почти потеряли способность зрения. Однако путем известных упражнений можно снова привести ее в действие. Объясняется эта способность тем, что в нашей коже находятся сотни и тысячи микроскопических примитивных глаз, способных реагировать на световые стимулы. Роменс считает, что он доказал существование таких глаз, называемых им *ocelli*. Каждый из них морфологически состоит из трех частей: кончика нерва, описанного Ренавье под именем *meniscus*\* или плющевидное окончание. Затем есть грубая овальная клетка зернистой протоплазмы, более светлая, чем другие клетки, и снабженная большим ядром большой рефлекторной силы. Ренавье описывает ее как ЧУВСТВИТЕЛЬНУЮ клетку (*sensory*); наконец, есть нервный фибр, соединенный с системой. Весь орган в целом направлен во вне. Физиологически — это рудиментарный глаз, микроскопический, но все же полный. Он содержит преломляющее тело, состоящее из упомянутой овальной клетки, ретины в виде *meniscus* и оптического нерва, поддерживающего всю систему. Нормально этот орган не функционирует, но при достаточной стимуляции и частой практике можно им видеть предметы. Таково заключение книги Роменса “Зрение без глаз”.

Автор указывает, что каждый может проделать опыт такого зрения, для чего требуется завязать тщательно глаза, а затем поставить перед собой предмет в полном освещении. Желательно, чтобы лицо, проделывающее опыт, не знало, какой это предмет. Затем надо пытаться увидеть или ощутить форму и цвет этой вещи. Первые попытки, вероятно, будут безуспешны, но повторение их приведет к изумительным результатам<sup>1</sup>.

Так оправдываются мифологические и легендарные представления о прозрачном, прозревающем теле. “Плоть полна очей”. Мы таинственно изображаем собой “многоочитых

---

<sup>1</sup> Эти сведения о книге Роменса взяты из журнала “Scientific American”, октябрь, 1924.

херувимов“ Молодой разум зрачков имеет все шансы на овладение цитаделью своего старого соперника, разума пальцев: зрачки назревают даже по преимуществу на концах пальцев!

Мало того пароптическое зрение Роменса далеко не исчерпывает всех зрительных возможностей и неразвитых способностей организма. В некоторых случаях триумф зрения идет гораздо дальше: уже ни темнота, ни непроницаемость или неосвещенность предметов, ни даже самое отсутствие предмета, не является препятствием для развития умения ВИДЕТЬ.

Здесь особенно интересно явление так называемого внутреннего, или мысленного, зрения, на которое впервые обратил должное внимание отец евгеники Френсис Гальтон.\* Существует ряд людей, способных с закрытыми глазами мысленно представлять различные образы столь отчетливо, как и при помощи глаз. Различны степени этой способности. Одни видят лишь общий очерк предмета, как бы один остов его. Другие могут различать все детали линий и оттенки красок. У некоторых внутреннее зрение даже превосходит по объему и интенсивности внешнее, глазное. Они видят сразу все четыре стены комнаты, все грани куба, весь шар, взятый целиком. Они в состоянии увидеть самих себя, сидящих за столом вместе со своими близкими. При этом одновременно они видят не только предметы, которые помещаются перед ними, но также и находящиеся за их спиной.

Они обозначают эту способность словом “осязательное зрение“, желая при этом отметить его гибкость, то, что можно назвать ЦЕПКОСТЬЮ.

Помимо этой цепкости и огромной емкости, внутреннее зрение обладает еще свойством, роднящим его с механизмом бессознательных мышечных движений. У некоторых специально одаренных людей при известных условиях это зрение становится способным к творческой работе, к свободной автоматической деятельности. Гете писал о выработанной им способности представлять себе с закрытыми глазами и склоненной головой цветок, который при этом ни на мгновение не остается в одинаковом виде, но как бы распадается на части, причем изнутри его распускаются новые цветы, то с разноцветными, то с зелеными лепестками, цветы довольно фантастического вида, но геометрически правильные, наподобие скульптурных розеток.

Гальтон приводит показание еще одного человека, более Гете одаренного способностью к “автоматическому внутреннему зрению“ — референда Георга Хенслоу. Он поступал

так же, как и Гете, т.е. закрывал глаза и ждал появления образов и при этом старался ни о чем не думать, весь отдавая во власть внутреннего зрения. Подобно Гете, он также не мог закрепить своих видений; единственно, что ему удавалось — это приводить цепь образов к первоначальному пластическому представлению, так что у него получался замкнутый круг (зрительный). Вот пример одного из подобных процессов. Сначала Хенслоу увидел арбалет, к которому скоро присоединилась стрела. Откуда то вынырнувшая рука выстрелила из лука. Все пространство наполнилось летящими стрелами, превратившимися скоро в падающие звезды. Последние в свою очередь перешли в хлопья снега. Показался снежный пейзаж. Однако вскоре вновь засияло весеннее солнце в клумбе, засаженной тюльпанами. Эти цветы скоро исчезли, кроме одного, который растерял все свои лепестки и сохранил лишь огромный пестик. Из последнего затем последовательно выросли рога, превратившиеся затем последовательно в бурава, в гвозди, в совершенно смутные образы, пока все это не закончилось появлением арбалета, начавшего всю эту серию образов.

Мы видим, насколько неосновательно было отождествлять нашу способность к зрению исключительно с деятельностью, точнее — с раздражением нашей сетчатки. Имея в виду установленные законы автоэротической зеркальности, мы можем без особого труда установить в подобных случаях первоисточник органического раздражения. Способность, которой обладали Гете и Хенслоу, поражает лишь формой своего обнаружения, по существу же она совершенно однородна с возникновением образов в сновидении и во всякого рода художественном творчестве. Каждая серия образов тут символизирует один процесс — раскрытие фаллического зрачка. Вихрь превращения отражает борьбу облачного, зеркально-расширяющего тело комплекса (снежный пейзаж — осветление солнечное, клумбы с тюльпанами) с комплексом кастрационно-эякуляционным (съезживанием, ощептиниванием, отвердением и отсеканием, выбрасыванием и осыпанием тонких и острых частей — рога, бурава, гвозди, стрелы, падающие звезды, лепестки, с отсеканием).... Для сравнения вспомним очертания образов из сна Татьяны — “Копыта, хоботы кривые, хвосты хохлатые, клыки, усы, кровавы языки, рога и пальцы костяные” — множество фаллических образов, завершающихся “длинным ножом”, зарезавшим Ленского.

Существенно здесь усиление зрительного момента: “Взoram адских привидений явилась Дева”, т.е. раскрылся, расширился ЗРАЧОК (взор — видение, дева — муза, автоэро-

тический центрообраз) или иначе: “Свет блеснул“, сразу повысилась светочувствительность кожи. “Онегин руку замахнул и дико он очами бродит“. Дикое блуждание очей, смятенное ОЗИРАНИЕ внезапно открывшихся “озаренных“ пространств, “озорство“, *озорничество*, устремление приливающих энергий по привычному руслу рефлексов садического свойства — есть наследие анальной эротики и Эдипова комплекса. Поэтому момент, когда “отверзлись вещие зеницы“, “неестественной властью осветились очи“ сменяется ослеплением, оскотлением (эякуляцией, дефлорацией), которая во сне Татьяны трактуется как убийство Ленского (символизирующего тот же орган и все тело в стадии первоначального еще нежного и “мягкого“ облачного эротического возбуждения), подобного убийству Сальери Моцарта: “Как будто нож целебный мне отсек страдавший член“, “есть люди, в убийстве находящие приятность“ и т. д.

Правильно понять характер и порядок всего органического процесса в данном случае означало бы осознать его тайную тенденцию, его возможные результаты. Изучение превращения нервной энергии уже сейчас дает довольно связную картину происходящего.

Вот несколько относящихся сюда соображений, принадлежащих немецкому ученому, профессору органической химии Штаденмауэру. Исходя из того, что любое возбуждение нервной энергии можно “прогонять в обратном направлении“, он делает выводы применительно к оптической системе: “Как известно, термин галлюцинации в современной психике означает ОБМАН чувств, притом НЕПРОИЗВОЛЬНЫЙ, при котором не существует соответствующего источника раздражения во сне. Галлюцинации могут возникать *патологически* при различных нервных и душевных болезнях; далее во время лихорадки, при отравлении сном, алкоголем и т.д. Но можно вызвать галлюцинацию и *произвольно*, благодаря упражнению. Поэтому стоило бы различать ПРОИЗВОЛЬНЫЕ и НАВЯЗЧИВЫЕ принудительные галлюцинации.

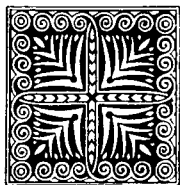
Даже самая живая галлюцинация является чем-то СУБЪЕКТИВНЫМ. Спрашивается, можно ли зайти далеко, чтобы галлюцинация возникла реально и объективно в каком-нибудь месте. Я отвечаю утвердительно, и вот на каком основании.

Предположим, что мы вызвали оптическую галлюцинацию, очень живо представляя себе свет, либо какой-нибудь образ и тем самым возбуждая свою сетчатку: галлюцинацию эту мы отчетливо созерцаем, как реальный предмет,

находящийся во вне. В таком случае мы непроизвольно и необходимо ПРОЕЦИРУЕМ этот предмет в определенный пункт пространства так, как мы с детства привыкли видеть все предметы внешнего мира где-нибудь в пространстве. Но для того, чтобы проецировать галлюцинацию в определенное место пространства, нам приходится АККОМОДИРОВАТЬ глаз, т.е.устанавливать определенным образом оптический аппарат глаза, в особенности преломляющие среды глаза (хрусталик и пр.), а также глазную мускулатуру, как это мы делаем при описании любого внешнего предмета. Но дело не ограничивается одним возбуждением сетчатки. Это возбуждение сообщается и окружающему эфиру, который начинает колебаться соответственным образом. Но колебания эфира мы и называем светом. Таким образом, возникает настоящий свет. Свет этот, произведенный сетчаткой, проходит сквозь преломляющие среды глаза в направлении, обратном обычному, следовательно, через стекловидное тело, хрусталик, зрачок и т.д. во внешнюю среду. В результате там, где мы представляем при галлюцинации свет или оптический образ, возникает настоящий свет или настоящий образ. Если же мы станем представлять себе не покоящийся, а движущийся предмет или личность, тогда возникнут движущиеся образы, аналогично кинематографу. Нечто подобное происходит и при слуховых галлюцинациях.... Итак, мы делаем следующее принципиальное допущение: всякий аппарат, который может воспринимать колебания эфира (свет), в случае надобности может возбудить и соответствующие эфирные волны. Точно так же аппарат, чувствительный к воздушным колебаниям (звукам), может вызвать в свою очередь воздушные колебания (звук), если только поток энергии пройдет по всему аппарату в обратном направлении. Для примера вспомним телефон в его прежней *простой* конструкции. С чисто физической точки зрения тело представляет систему очень сложных аппаратов — оптических, акустических, двигательных и многих других. Они до известной степени независимы, но все-таки составляют в конце концов связанное целое — единство, т.к. все эти аппараты соединены с помощью и нервной системы и ни одного из них нельзя вполне изолировать. Поэтому-то возбуждение из одной области иррадирует, отражается, переходит в другую область.... С этой точки зрения мы и говорим о законе превращения нервной энергии. Эти отражения, иррадиации нервной энергии на другие пути происходят особенно интенсивно при некоторых патологических состояниях, например при неврастении, при ненормальной конструкции нервной системы, в особенности же благодаря

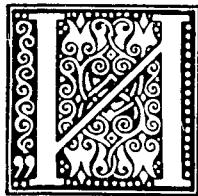
*упражнению.* С помощью упражнения можно перенести некоторую часть энергии из мускульной системы в оптическую. Эта энергия, таким образом, идет на усиление светового действия *оптических галлюцинаций*, проецируемых вовне так, что галлюцинации эти может видеть всякий без особых приспособлений.

Новейшие исследования показали, что в человеке заложена масса возможностей, которые так и остаются неиспользованными в течение всей его жизни. Человек представляет из себя как бы огромную камеру, наполненную тысячами фотографических пластинок, из которых он успевает снять и проявить лишь какой-нибудь десяток-другой“.\*





ИЗ ПИСЕМ 1939 — 40 гг.



Интерес к проблеме “грехопадения” вполне закономерен после всего пройденного. Овладев этой точкой разумения, Вы будете иметь настоящие ключи ко всей истории всех эпох. Ведь это факт, повторяющийся в разные времена и в разных масштабах, но суть его всегда остается одна и та же. Желание “познавать” организм, не создавая его, “объяснить” мир, не изменяя его, возникает в силу инерции, влекущей человека обратно в животный бред, в растительный сон, в минеральный обморок, в стихийный поток, в пустоту и темноту “бездны”, хаоса. Спор “творцов”, художников с “учеными” (мастеров с учениками) вращается вокруг этого пункта. И можно сказать, ни один творец слова и образа не нанес такого удара апломбу ученой касты доктринеров, как Моисей в споре с жрецами Египта, вжегший раз навсегда в память человечества образы первых страниц книги Бытия. Ученым толковникам осталось одно средство, на котором они всегда отыгрывались в таких случаях: “принять” и перетолковать по-своему или во всяком случае, такой напустить мути в умы, чтобы стало “ничего в волнах не видно”. В споре “семени жены” с “семенем змия” теперь никто ничего не понимает. Чтобы судить, какая каша, какая сумятица царствует даже в самых умных головах, совету прочесть небольшую повестушку Бернарда Шоу “Чернокожая девушка в поисках Бога”. Она издана у нас в 30-х годах с предисловием Луначарского и послесловием автора. Автор свободен от каких бы то ни было религиозных или антирелигиозных предрассудков и является сейчас одним из самых острых умов в Европе, не лишенный к тому же чутья к разнообразиям и противочувствиям эротике, — и что же он нашел для себя в Библии? Ничего целого и стройного: просто сборник материалов разной ценности. А первые главы Бытия просто никак не могут втиснуться в

его систему восприятий и мышления. Как бы в компенсацию за эту потрясающую беззубость представителей современного искусства (можно привести много примеров) растет творческий размах новейшей науки ( истории, археологии), почти-почти (даже без помощи психоанализа) начинающей подбираться к самой сердцевине и сути дела. Как образец этого стиля работ очень советую проштудировать статью проф. *Дитриха Нильсена\** “*Библейская религия в свете новейших археологических раскопок*“, напечатанную в “*Вестнике древней истории*“ (1937 г. Книга 1) (там кроме нее есть еще ряд интересных работ). Как раз он специально касается понятий о рае и грехопадении, как они *исторически* складывались на основе синкретизма арабской традиции, с одной стороны, вавилонской, — с другой. Важны впрочем не “элементы” сложения, а его *принцип*. Из обеих традиций была ( не без скандала, очевидно ) изъята и изгнана “богиня-мать“. Новое эротическое восчувствие возможностей организма привело к тому, что “материнство“ перестало ощущаться высшей ( божественной ) функцией. Все дальнейшие построения вырастают из этой потребности и имеют одну цель: размежевать “эротическое“ от “сексуального“. Несмотря на некоторые ляпсусы, обусловленные все той же как у Шоу и прочих отрывкой заученных “священных историй“ (вроде того , что “бог выходит погулять в сад“ — это о *голосе* при отсутствии всякого *вида*: возможность вида впервые реализована Авраамом ), статья дает весьма толковую сводку тенденций, помогавших кристаллизации библейского сказания. Любопытнее всего, что вдруг оказывается: вся Библия вплоть до последних страниц Откровения есть нечто единое, цельное и последовательное; и выводы новейшей критики, и итоги раскопок сводятся к “единственно правильному и простому объяснению, которого *всегда* придерживалась *еврейская теология*, точно так же, как и позднейшее христианское *народное* понимание... вместе с тем оно также соответствует и тому представлению о грехопадении, которое мы имеем в *искусстве*“\*\*...(Разумеется, искусстве классической поры, еще не слишком заеденному книжничеством и “философией“). Итак,ларчик открывается просто и собственно был всегда открыт для тех, кого по-настоящему интересовало его содержание.

\* \* \*

Насчет первобытного человека! Как локализовать во времени прыжок, превративший человекообразное в человека? При настоящем состоянии наших доисторических знаний



ответ может быть только гадательный. Надо прежде всего условиться, что считать *решающим* признаком. Изменение какого органа “переполнило чашу” и нагреваемая вода закипела: количество перешло в качество. Вертикальное положение ( с подгибающимися коленями ), развитие руки, ступни, черепа, языка — все это только ступени к чему-то, не будь чего вид не вышел бы за пределы животного царства. Решающий момент, по определению книги Бытия, — изменение органа обоняния. По Фрейду, благодаря удалению органа обоняния, при вертикальном положении, от поверхности земли — копрофильные и другие части сексуальных влечений оказались несовместимы с новой эстетической культурой, как он выражается, т.е. с какими-то тончайшими запросами ноздрей. В общем ограничения “беспорядочных половых сношений”, всевозможные запреты и табу есть результат этого органического прыжка ввысь и ушиба, полученного после падения. А так как первое основное табу запрещало кровосмешение с родителями и это действовало еще в кровно-родственной семье, то выходит, место прыжка, где-то внутри “неандертальского периода”. Слова, вложенные в уста Адама: “*оставит человек отца своего и мать свою*” именно сюда относятся. ( Между прочим, эти слова никем не понимались. Даже Н.Ф.\* где-то выразился, что это не заповедь, а выражение *факта, глубоко безнравственного*. Но это резко противоречит всему библейскому контексту (евангельскому также) ).

Наоборот, это выражение факта послужило *началом и основой всякой человеческой “нравственности”*, ибо означает: оставь отца и мать как объект сексуальных посягательств и вождлений. Н.Ф. так далеко ушел вперед в своей воскресительной творческой привязанности к отцам, что не учел “привязанности” иного сорта, каковая собственно и доселе наличествует во всяком сексуальном влечении, ибо в недрах его дымится Эдипов комплекс, перенос детских (не чистых) чувств к родителям. По Фрейду, и Моисеева заповедь: чти отца и мать — звучала как повеление держаться от родителей на “почтительном” расстоянии, не слишком “привязываться” к ним своей “любовью”, т.е. как бы “оставить” в покое. Но каким же положительным достижением вызван такой отказ от “беспорядочного”, т.е. в сущности от *всякого* полового животного размножения?

После Дитриха Нильсена попытки уклониться от прямого смысла рая и грехопадения отпадают. Но широкие выводы из этого важнейшего, наконец, протокольно удостоверенного “открытия” он сделать не умел, да и не пытался. Разумеется, мысль о чем-нибудь вроде животного размно-

жения как привилегии божественной семьи абсурдна. Библии она чужда во всяком случае. Ведь уже одно устранение “богини-матери” резко отграничивает всю концепцию бытия и от вавилонян, и от арабов. Но женское божество этим не устраняется. Что такое “шехина” и “роах”?\* Чем должна была быть для Адама Ева? Вышедшая из ребра, она *дочь* его, но никак не *мать*. Превращение ее в мать — результат падения и животности. “Прилепление” к жене было зарей человечности. Это именно “индивидуализованная” эротика. Но неужели первое явление ее могло принадлежать эпохе “беспорядочных половых сношений”. Здесь умственно вспомнить все, что у Энгельса говорится насчет антагонистических тенденций *семьи* и *стаи* у высших животных и у “низших” людей. У людей возобладала *стая* — и пойдя развитием этим путем, образовался бы новый животный вид всеядных хищников, хотя бы даже двуногих на манер некоторых обезьян или медведя, встающего на дыбы — с инженерным искусством на манер бобров, и даже м.б. с погребением на манер муравьев. Но все это еще не люди! Однако в период возобладания *стаи*, — и *семья*, действующая уже у птиц и млекопитающих, должны были, чтобы отстоять себя — *вскочить* на *высшую* ступень. Автоэротическая зеркальность, не помраченная темным (материнским) фоном при выборе эротического объекта по принципу отождествления, а не опоры породила творческую, т.е. не убийственно половинчатую (половую), но целостную всеоживляющую любовь. Только этим возможно объяснить память об *ушибе* падения, т.е. память об отцах, о предках. Всякий родоначальник, основатель рода-племени, есть человек, не осуществивший каких-то огромных открывавшихся ему возможностей, и бремя их, завет их “доосуществить” передавший потомкам в самом акте зачатия. Этим качеством, напр., никак не обладал “отец первобытной орды” в фрейдовской гипотезе (см. “Тотем и табу”), а потому его сыновьям совершенно неоткуда было получить угрызения совести и пр. Т.е. то самое, что надо еще объяснить, вводится с заднего крыльца как “само собой” разумеющееся. Выходит, что как ни крути, а проще и ярче истории, рассказанной в первых главах бытия, человечество еще ничего не сумело себе вообразить для объяснения своего “зачала”.

\* \* \*

Взлет от нечеловека к человеку есть, очевидно, *прыжок* такого размаха, который трудно сравнить с чем бы то ни было в предыдущей трансформации видов, что и подчерки-

вается эпитетами “творчество”, образ творца и т.п. Нужно думать, что лишь в процессе равносильного или превышающего по силе размаха нового прыжка от человека (стыдящегося своей смертности) к сверхчеловеку (бессмертному и блаженному) мы сможем увидеть и измерить те бездны, через которые перелетело существо, ставшее человеком. Частично же эти бездны озаряются в каждом творческом возбуждении, и мы, вылезая из звериности, из бреда отчаяния и тоски, соображаем, что число звериное есть  $2/3$  числа человеческого, т.е. некое трехсоставное целое, из коего выпала средняя часть, звено, связующее правую и левую сторону. *Триединство* есть уже принципиально *всеединство* (или *всехъединство*, как предпочитал выражаться Н.Ф.). Эгоизм и альтруизм — черты животного мира, связанные первый с питанием, второй — с размножением.\*

Два вида эротики — одна с упором на зрение, другая — на осязание — есть в сущности (как это показано уже в “Огромном очерке”) две грани — или два полюса — какого-то третьего вида, который и лежит в центре, в основе. Сюда относится все, что сказано о *магнитно-облачной* эротике. Фетовский “*душистый круг*” — что это — осязание? или зрение? Ни то и ни другое, то, что их соединяет. “В озаренной глубине душевной лишь улыбка уст твоих видна”. Что это — *образ*? Только завиток образа. Зрительность может привести к фиксации застывания (“все в той же позиции”) — к платоническому “импотентному морализму”. Вообще “душевная связь” столь же однобока, как и “телесная”, и столь же непрочна в конце концов, ибо отделение души от тела (смерть) здесь вводится заранее неосознанной предпосылкой. Велик мир психики, огромен и мир физиологии — но крошечен, едва заметен узелок, их связующий, а это и есть то горчичное зерно, которое, если вырастет, все покроет своей сенью. В важнейшем жизненном деле — выборе эротического объекта — ставка не на зрение, как и не на осязание, но на *обоняние* “душистого круга”, на запах создаваемого облака, атмосферы — только она постулирует необходимость неразрывности “психического” с “физиологическим”, т.е. бессмертия, и требует превращения “временных связей” в *вечные*. В книге “Глубоким утром” сюда относятся такие строки, как напр[имер] “Глубоким утром много мира струится с полусонных трав”. Или: “Одной волной благоухания, *незримой*, как рассветный звон, безбрежный воздух от Вифании до краев мира напоен” \*\* (парафраз евангельского: “дом наполнился бла-

гоуханием от мира“ — и “во всех концах земли будет известно, что она сделала“).\* И нужно опасаться развивать осязание или зрение за счет *запах*: ведь дыхание жизнью вдунуто в ноздри, и удаление от точки соединения души и тела в ту или другую сторону отдаляет от дерева Жизни.

Эротическое восчувствие образов родителей, очевидно, невозможно во всей полноте, пока ему хоть малейшим образом угрожает рецидив сексуальности, т.е. так называемого трагического плана. Ведь каждый смертный, прошедший через зачатие и рождение в Жизнь, ощущает в каждом движении духа тенденцию к повторению того половинчатого акта, через который он проскочил в Жизнь, а это в свете художественно-творческого разума оказывается в зачатии — *отцеубийством*, а в рождении — *матереубийством*, то есть ему приходится разыгрывать из себя попеременно то Эдипа, то Ореста. Ввиду столь упорного “союза ума и фурий“ (как выразился Пушкин, характеризуя французскую революцию) переход из трагического плана в литургический требует нового рождения или “погружения“ в глубину и перемещения центра личности. Поскольку прежде греховное (неудачное, половинчатое) зачатие и рождение перестает служить точкой отправления мысли и мерилем действий — постольку открывается возможность к образам родителей подойти “с другого конца“: не то важно, что они меня родили, а то, что они сами родились, были сынами и дочерьми, были детьми, отроками и *брать* их (эротически) нужно именно в этих детских, отроческих, юношеских образах. Так восстанавливая в своем воображении всю ленту эпохи, скажем, конца семидесятых — начала восьмидесятых годов, я вижу там и образы своих родителей — они вкраплены в волны карамазовских “мальчиков“ или героев тургеневской “Нови“. Ставя их в таком ракурсе, я как бы рождаю заново, за них перетворюю их жизнь (как бы она могла и должна была быть) — и тут становится понятно выражение Вл. Сол. “библиотекарь Ф(едоро)в непреманно хочет, чтобы не родители рождали детей, а наоборот, дети — родителей“.\*\*

Оживление творческое много общего имеет с процессом рождения: вернее сказать, оно во всем ему подобно, будучи только свободно от его недостатков: темноты, слепоты, похоти, ярости. Любование, восхищение — вот элементы эмоций, которые здесь начинают господствовать, как во всяком подлинном эресе, и в конце концов заставляют жалость отступить на задний план. Даже благодарность есть еще нечто корыстное: при созерцании прекрасного забываешь о его пользе. Начинается “вынимание частиц“ —

целеустремленного общественного целого — погружение их в вино воображения, приготовляющееся стать кровью Агнца. Оно смешивается с водой действительности в определенных сочетаниях. Воскресает ведь каждый, не вынуженный из своей обстановки, фона, “habitus’a” — но в окружении всего этого — вытягивается из забвения и “небытия” вся полоса времени, как лента фильма. Лучше всего представить себе эту цепь оптических и звуковых, обонятельных, наконец, *вкусовых* и напоследок уже осязательных образов, вживаясь в искусство экрана, каким оно вот-вот должно стать послезавтра. Без литургических принципов, т.е. уподобляясь трагикомической *театральности*, тут далеко не уйдешь. Прежде всего надо возобновить распавшуюся “связь времен” — научиться художественно скрещивать одну эпоху с другой и сводить их персонажей. Как занятно, например, было бы Лермонтову встретиться с Блоком и т.п. Им было бы о чем потолковать — больше чем со своими современниками. Опять же тот же Блок, живя в одно время с Н.Ф., ухитрился проморгать его — как вмонтировать эти жизни одна в другую? Одновременность событий в разных пространствах, однопространственность происшествий в разных временах — могли бы наглядно показать *настоящую* связь и преемственность всего. Какое поприще для “историков”. По сравнению с ним рождение младенцев, хотя бы наилучше генетически обставленное, есть глупейшая “игра в темную”.

Но с чего начинать: со своих родителей, с родителей любимого человека или просто с “ничьих” родителей, вроде Н.Ф. или Вл. Сол., к-рый писал о себе: “Никого зато ей Богу, не родил и не убил, вот и все мои заслуги — все заслуги до одной”\*... Что легче дается кому — это индивидуально. Лиха беда начало, а там пойдет. Конечно легче всего работать над воскрешением тех, кто сами достаточно поработали над этой задачей. Их — только тронь, и глядишь, они уже сами начинают гудеть в ушах и висках и подсказывать все, что надо сделать. Они в сущности “живее” нас: проглотившая их смерть ими давится, как кит Ионой, они торчат у нее поперек горла — и выскочат сами при первом на нее нажиме. А дальше бабка за дедку, дедка за репку, образуется *цепь любви*, т.к. у каждого умершего, хотя бы самого жуткого или забытого окажется кто-нибудь, кто любил его сильнее прочих, и в конце концов дойдет и до него очередь. Понятно, что и эротическое восчувствие “живых” (т.е. покуда еще не умерших и не преобразенных до степени бессмертия, до невозможности умирать) людей в захвате воскресительной работы будет развиваться иначе, нежели

сейчас, когда все построено на угрозе друг другу своей или чужой смертью, когда “так и смотрят все, кому бы дать прикладом в зубы“. Двойная (раздвоенная) зрительно-осознательная любовь окажется единой и целостной, все чаще и глубже возвращаясь к точке своего “истока“ и описывая вокруг нее все большие и большие круги. Всякое соприкосновение должно давать восторг, т.е. удивление, непривычность, неожиданность. (Продумайте всю историю с дочерью Иаира и кровоточивой женщиной\*.) “Раздельность в пространстве и времени“, которая всему мешает, окажется тогда тем, что она есть, наивнейшей иллюзией, фикцией. На самом деле все образы — и лица — то и дело друг на друга наплывают, друг друга поглощают и “изрыгают“, сочетаются в одно целое и опять разделяются, но уже по новому боковому или поперечному сечению, как одноклеточные, после конъюгации, словом находятся в постоянном неустанном взаимодействии — и обмене энергий. Для каждого образа остальные составляют его фон, т.е. естественное продолжение и раздвижение. Для каждого звука прочие — призвуки, обертоны, их расположение обуславливает тембр: что такое “голый“ звук без тембра? Или образ на абсолютно “темном“ фоне? Это звук замирающий, образ угасающий в объятиях безмолвия и ночи, т.е. точней нашей глухоты или слепоты. Сновидения, очевидно, наглядно демонстрируют эти законы жизни образов, их сочетания, наплывы друг на друга, их дробления, размножения, до распада, до отрыва друг от друга, до враждебности и т.д. Как часто в сновидении являются два лица с одним и тем же именем (которое в этом случае становится уже “родовым“ именем — фамилией как бы).

Для сновидения очень типичен вопрос вроде того, о котором спорят лесковские герои: кто же в конце концов кого убил; Кавель Кавеля или Кавель Кавеля? А вот недавно напр(имер) мне снилось целую ночь, что я привел Пришвина в гости к Пришвину, и оба очень понравились друг другу, и Пришвин даже упрекал меня, почему я раньше его не познакомил с таким замечательным человеком, как Пришвин. Один Пришвин, помнится, был вроде как будто более охотник и “природник“, а другой — литератор и общественник, но все это очень неотчетливо туманно, а между тем так просто и понятно казалось! Присмотритесь: наяву, пусть не так быстро, “через годы, через воды“ — разве не происходит такое же наложение, смещение, сгущение, перетасовка лиц и образов в нашем представлении и воображении? Допустим Ваша эротическая фантазия хочет утвердиться на одном очерченном четко — стабилизо-

ванном лице, — но проходит время, вы убеждаетесь, что эти очертания переместились, что Вы отъехали далеко от избранной центральной точки, как папанинцы на льдине от полюса. Где же в этом дрейфующем хаосе волн утвердить точку подлинного сосредоточия воли и мысли и действия? Ясно, что такой точкой может стать лишь центральный образ для всех времен и пространств. Это Образ образов, Лицо лиц, Имя имен. Сумевший его кристаллизовать в своем воображении, получает “белый камень и имя на нем написанное, которого никто не знает, кроме того, кто получает”\*. Это и есть “немыслимо дивное бог-существо”, нераздельно и неслитно сочетавшее в себе мужские и женские черты во всей их полноте и остроте. Ясно, что утверждение в сознании, в воображении того или иного однобокого мужского или женского образа будет тем успешней, чем глубже и крепче он будет ассоциирован с Центральным образом, соединен с ним непрерывными токами взаимодействия. Динамически протекая в Него, и уже в Нем и через Него прикасаясь и сообщаясь со всеми прочими, он предохранен от деформации, искажения, помрачения (следовательно от всяческих измен: “страшно мне, изменишь облик ты”\*\*\* — и т.п.).

При этом надо сказать, что такая работа эротического творческого воображения неодинакова над мужским образом и над женским. Первое несколько труднее, так как здесь не все еще русла прокопаны и дороги протоптаны искусством минувших веков (отсюда и соблазны, боязнь подмены, антихриста, хлыстовства и т.п.)... Возвратясь к тому, что я назвал бы в pendant\*\*\* комплексу Эдипа, комплексом *Антигоны*, т.е. углублением отношения не сына к матери, а дочери к отцу — мы видим, что и на этих путях еще процесс вытеснения и стимулы запретов оглушающе сильны. От них спасаются некоторой *засушенностью* эмоций. Блок очень тонко заметил, что в драмах Шекспира образ, напр(имер), Дездемоны подан в несравненно большем растворе мягкости и нежности, нежели образ Корделии, хотя нет сомнения, что пожилой мавр выбран ею по отождествлению с детским влечением к отцу, но перемычка зеркальности в сознании затемнена и поэтому не стоит препятствием к свободному излиянию чувства. Я не знаю более глубокого произведения, чем гоголевская “Страшная месть”, где бы так вскрыты были все тайны и опасности, сторожащие на этих путях. Кто хочет переключиться на воскресительную эротику, должен научиться смотреть на все с открытыми глазами — и ни на миг не прятаться под крылышко темноты.

\* \* \*

Установки, данные Н.Ф.Ф., касаются всех областей жизни — творчества, труда и знания. Кто уверенно и серьезно не делает никакой ставки на *смерть* свою, чужую или всеобщую, но соглашается с тем, что это есть первоисточник всех зол и несчастий, подлежащих устранению, тот не будет иметь никаких внутренних препятствий, чтобы принять посильное участие в общем деле, даже если у него нет еще полной веры в возможность успеха этого дела. С этого начинается спор, спор и отбор — за или против, а вовсе не с каких-то вопросов “половой морали” или “полового поведения”. Нет, не было и не будет никаких “федоровцев”, считающих нужным в своем кругу установить ту или иную единообразную для всех мерку или правила эротического поведения. В этой области, так же, как и в любой сфере искусства, науки или техники, “общ. дело” ничего другого не прибавляет, кроме развития и усовершенствования уже существующих путей, поскольку они так или иначе практикуются и имеются в наличии. В области эротики — таких путей можно считать, согласно классификации Вл.Соловьева, — *пять* (См. “Жизненная драма Платона”), из них только *три* последние представляют нечто желательное и допустимое, первые же два (сатанинский и животный, т.е. всяческие извращения или беспорядочное стихийное общение полов), не одобренные никакой общественностью, никакой моралью, в том числе и коммунистической, напр. Даже крайние (неразб.) и анархисты вынуждались здесь ставить какие-то, пусть условные, нормы и ограничения. Так что речь идет не об уклонениях — или распутьях, ведущих к оскотинению или осатанению — но о *путях* в собственном смысле. Из этих трех путей: 1) брак с целью произведения и воспитания потомства; 2) аскетическое воздержание от половых и эротических отношений; 3) путь творческого самосозидания, претворения двоих в единую облачную плоть, — практиковались с времен достаточно давних — можно думать, с самого начала выделения человечества как особого вида из животных пород, — значит практиковались независимо от каких бы то ни было осознанных установок. Установка общего дела не отменяет ни одного из этих путей, но на каждом из них *помогает* обеспечить наилучшие условия прохождения и достижения своих частных целей. Так, при осознании воскресительных задач родители могли бы с большим трепетом молитвенного волнения зачинать новые поколения и воспитывать их с неизмеримо большим запечатлением ответственности и связи с предками. В монастырском или уединенном подвижническом опыте конк-



ретно воскресительные установки могли бы неизмеримо глубоко очистить и усилить умное делание, налаживая его *прямое* отношение к “христолюбивому воинству”, благо-словенному на борьбу со стихиями и пр. Но, конечно, наиболее конкретную и реально-физически ощутимую помощь эта установка оказывает на третьем пути (т.е. *пятом* по общему счету), пути, определяемом Вл. Соловьевым, как сверхчеловеческий или богочеловеческий, т.е. поставивший себе непосредственную задачу преобразования и перестройки тех волн, из которых слагаются процессы эротических влечений и разрядов. И хотя только с этого третьего пути открываются горизонты *усотренных* возможностей преобразовательно-воскресительного объединения всего людского рода, тем не менее это нисколько не препятствует и тем, которые избрали для себя один из двух предыдущих путей, координировать все свое поведение с воскресительными задачами и извлекать из своего опыта максимально ценные и для всех поучительные выводы.

\* \* \*

“Доспех тяжел как перед боем. Теперь твой час настал. Молись!” Последнее слово, разумеется, опущено в либретто и ради этого переделана вся строфа. Также, конечно, опущены строки: “и когда наутро тучей черной двинулась орда, был в щите твой лик нерукотворный светел, как всегда”.\* И соответственно переделан весь раздел. Откуда такой трепет перед “нерукотворным ликом”? Сопоставьте это со строчкой из Владимира Соловьева: “И от Египта до Памира сошлись все князья земли, и *рукотворного* кумира Владыкой жизни нарекли”.\*\* Нужно думать, что роль *руки* в творческом возбуждении как ни значительна, но оказывается двусмысленной, поскольку рука склонна нередко входить в контакт с мозгом, игнорируя требования *всего* организма. Мозг заключен в более тесную облачную оболочку (благодаря черепу, как изолятору), нежели все туловище, отсюда *рукотворное* оказывается слишком *головным* “механическим”: борьба за образ вообще и за Центральный Образ в особенности, если проследить ее по всей истории искусств и культов, шла по линии отвоевания все большей независимости от руки, так, чтобы творческий акт зеркального воспроизведения был более подобен акту *рождения* живого существа, в каком акте менее всего заняты руки. Если простое отирание Лица полотенцем — как это описывает легенда о нерукотворной иконе Спасителя — воспроизводит лицо на ткани, Лицо столь излучающееся, что оно воспроизводит себя без помощи рук, тогда лишь можно го-

ворить о Владычестве над Жизнью: “Возле него (Лугина в лермонтовском “Штоссе”) колыхалось нечто белое, неясное и прозрачное“. Это и есть то “полотенце“, на котором должен отпечатлеться образ автоэротической зеркальности. Теперь представьте, что его очертания приобретают большую *ясность*, четкость за счет потери прозрачности. Это будет значить, что “разум пальцев“, этот шулер (Штосс) сооружает какой-то “рукотворный кумир“. Не шутка показать нечто светящееся и “ясное“ на *темном фоне*, на мглистой подкладке, образ такого типа окажется *идолом*, а не иконой, то есть чем-то застывшим, статуарным, не возводящим к Первообразу или Центрообразу, но загораживающим к нему путь. И чем он законченнее (замкнутее в себе), то есть, чем красивее, тем опаснее в этом смысле. Отсюда в ряде крупнейших организаций искусств (религий) — борьба с этой ясностью и законченностью, предпочтение примитива, наброска, даже чего-то чудовищного, вплоть до безобразия, как египетский сфинкс или многие образы китайцев, индусов и других. В иудейской же религии этот вопрос был разрешен наиболее радикально: отменой всяких *образов* богочитания. Вся Библия полна пафосом протеста против поклонения изделиям рук человеческих. Лишь когда *живописное* оформление смогло стать *ведущим* в восприятии образа, могла зайти речь о замене скульптуры живописью, идолов иконами. Оправдание живописного образа в том, что он немислим без мало-мальски светящегося фона (пусть и ограниченного рамой), что он поэтому динамичен, эротичен, подвижен, более проективен, чем объективен, то есть не спешит сразу оторваться, начисто отделяться от созерцающего. Разумеется, это противоположение условно, поскольку при просветленном и осмысленном восприятии статуя может ожить (как Галатей) и наоборот, при затемненном — любая икона окажется идолом, то есть любой образ может омертветь, одеревянет и оказаться не путем к Образу образов, а, наоборот, *тормозом* на этом пути.

Условимся, что Образом Образов или Центрообразом мы будем называть тот случай, когда автоэротическая зеркальность доведена до *всемирного, вселенского* охвата, то есть все включает принципиально в себя и ничего не исключает, ничего не оставляет вне “себя“. Следовательно, это образ абсолютно *прозрачный* (что не мешает ему быть ясным). Это свет, в котором “тьмы несть ни единне“.\* Такие предпосылки и критерий оценок математически точны и с ними можно подойти к тем затруднениям, которые получаются (...), можно сказать, у всех людей нашего века на пути ос-

воения Образа Воскресителя и первенца из мертвых, который у них никак не может встать в центр деятельности воображения, но все время маячит где-то сбоку — некой полусумеречной тенью. Не имея даже никаких данных и наблюдений а priori можно сказать, что тут дорога заграждена всевозможными застрявшими в воображении “рукотворными кумирами” и, не сокрушив их в дребезги, не продвнешься на этом пути, ибо они будут мучительно “мозолить глаза”. Посмотрим теперь на дело с другой стороны. Допустим, что образ, данный в евангельских и смежных источниках, не есть центральный, что такого Центробраза, фокуса света для всех остальных и вообще не может быть или пока еще нет. Возьмем этот образ как один из многих в том простом значении, как мы беремся осваивать любой литературный или художественный образ. Вот захотели мы по каким бы то ни было причинам (ну просто, чтобы не оставаться невеждами в русской литературе) освоить, скажем, образ Обломова. Что мы для этого делаем? Читаем внимательно и не однажды роман Гончарова, возможно, его варианты, комментарии, критику на него, думаем над всем этим материалом, фантазируем, воображаем на эти темы, находим основную черту характера Обломова, ищем ее в себе и в окружающих и т.д. Прodelав все это, мы чувствуем, что данный образ как бы зажил в нашей психике собственной жизнью, независимой не только от того или иного критика, но даже и от самого автора. Мы отчетливо чувствуем, что вот Обломов в том или ином случае должен поступать так-то, сказать то-то, иначе он уже не будет Обломовым, и если даже у самого Гончарова мы нашли бы что-либо противоречащее этому нашему представлению — мы могли бы сказать: а тут ведь автор ошибся, недостаточно вдумался в свой тип, а, может быть, нарочно показал его в угоду цензуре, редакции, публике и т.п. Вот элементарный процесс освоения образа. В таком смысле требуется “привить” к себе образы Гамлета, Дон-Кихота и т.п., и все мало-мальски причастные европейскому образованию не находили в этом особой трудности. Независимо от того, насколько нам *нравится* данный образ, находим ли мы в нем более положительных или отрицательных сторон, поскольку он художественно выдержан и действителен, его можно и должно освоить всякому. Почему бы, спрашивается, вот такого элементарного освоения образа Христа не поставит себе задачей каждый, решившийся что-либо понять в истории и тем более истории “христианских” народов. Совершенно независимо от того или иного отношения к этому образу и оценки его? “Прииди и виждь.” Любой безбожник, не-

христ никак не может считать себя освобожденным от подобной обязанности. Кто бы и с какими бы целями не “выдумал”, ни “изобрел” этот образ, а тем более если он “сам собой” изобрелся, — но он существует, он влиял, он к чему-то зовет, к чему-то стимулирует. К чему же? И уж тем более люди, считающие себя христианами, никак не могут отвиливать от подобной задачи. Речь идет о понимании *человеческого характера* Назаретского плотника, точно также, как если бы шла речь о характере Онегина или Чичикова, о познании его со стороны человеческой природы. Что Он сверх того еще имеет природу сверхчеловеческую, это нисколько не мешает делу, если только мы отвергли монофизитский тезис о “поглощении его человеческой природы божественной”. Но в том-то и беда, что отвергли этот тезис в теории, а на практике так называемые христиане оказываются (если они мало-мальски “ревностны в вере”) закоренелыми монофизитами. Я не знаю более выразительной формы исповедания этой ереси, нежели такая фраза, сказанная убежденным католиком — талантливым Барбе д’Оревилю Анатолю Франсу: “Для Господа моего Иисуса Христа большое счастье, что Он был богом, потому что как человеку Ему не доставало характера”. Выходит, что Бог может воплотиться только в бесхарактерного (= безвольного, пассивного) человека. О всех предпосылках и выводах подобного суждения, я думаю, легко догадаетесь сами. Можно бы дать (и я когда-нибудь это сделаю, если никто другой не догадается) подробную историю “становления” в умах и сердцах этого образа пассивного, бесхарактерного, всепретерпевающего “созерцателя”. Это совсем не Тот, Кто говорил: “Отец Мой доселе делает и Я делаю”.\* Этот ничего не делает: все с ним “делается” по воле ли Отца, по воле ли Кайафы, это не так существенно, и в сущности безразлично. Этот именно образ обрисовал Ницше в своем Антихристе и сделал это настолько беспристрастно, что Лев Толстой без всяких оговорок перепечатал эту характеристику в своем круге чтения. А Горький именно об этом толстовском “христосике” метко выразился, что “приди Он в деревню, его девки засмеют”. А Вагнер как раз и заставил в “Парсифале” одну из “девок” (Кундри) его “засмеять”. Нельзя представить себе ничего более антагонистического образу четырех Евангелий. Не только не было, но представить невозможно такого случая, где жесты или действия и слова Христа подверглись бы хоть малейшему осмеянию женщиной, вызвали бы в них хоть тень *сопротивления*. Это сопротивление во всей силе действовало в отношении Иоанна Предтечи, оно могло также быть направлено про-

тив учеников Христа, поскольку они еще в значительной степени оставались учениками Предтечи. Вот, можно сказать, *ключ* к освоению образа Воскресителя, вот самый безошибочный и точный критерий, не позволяющий смешать Его с окружающими, подменить предшествующими или последующими. С какой глубиной *этот* именно признак подчеркнут в поэме Ал.Толстого “Грешница”, где подобный женский смех раздаётся только затем, чтобы сейчас же выяснить недоразумение: “она ошиблась! В заблужденье ее привел пришельца лик... то не Учитель перед нею...”. И так *образ*, вызывающий хотя бы тень протеста со стороны женской части нашего (двойственного всегда) существа — наверняка не есть образ Христа, но суррогат, “рукотворный кумир”. Да, скажете вы, но всегда ли удастся в точности разобрать, что именно в нас исходит от женского естества, и что от мужского. Конечно, это бывает иногда нелегко — отсюда лишь следует, что в правильном размежевании, в максимальной *поляризации* в своей (и во всякой) психике этих двух элементов и заключается основное предварительное условие хриstopознания. Отсюда понятно, насколько сильно можно этому способствовать правильным выбором эротического объекта, и вообще устранением всякого хаоса и неразберихи из процесса эротического (для ребенка в первую очередь автоэротического) возбуждения. Теперь — как же обращаться со “съёмочным аппаратом”? что и как снимать, чтобы на пленке проявился искомый образ? Не зная этого секрета, можно с самым превосходным аппаратом попадать мимо или, что еще хуже всего, мастерить “рукотворные кумиры”. “Тебе никогда не устанем молиться, немислимо-дивное бог-существо” (Андрогин Гумилева). Но ведь такого существа, оба полюса [которого] были бы проявлены с одинаковой силой, которое вследствие этого смогло превратить свой организм в сплошной орган воспроизведения, зеркально воспроизводя себя во всякой внешней сфере, сделав все мировое пространство своим телом, а время своей кровью, мы как будто вокруг себя не находим. Все “однополые уроды”, прыгающие на одной ножке, другая же у них без действия, как будто атрофирована. Однако же мы замечаем, что те или иные субъекты не вовсе лишены качеств противоположного полюса — и притом не за счет убыли собственного (в чем толку было бы немного). Иные представители мужского пола обладают многими женскими чертами не в ущерб мужественности и (еще чище и чаще) женщины, особенно девушки, проявляют в себе черты мужества (напр. твердости, решительности, смелости, четкости [в] познавательной работе), не ослабляя и не огрубляя

этим своей нежной облачности. Пусть все это колеблется, неустойчиво, иногда мучительно достается — однако оно возможно, бывает. А если так — всем открыта возможность “во Христа креститься“ (погрузиться) и во Христа облечься (одеться его оболочкой, облачностью). В высветляемой оболочке своих излучений, как на доске иконы, мы как художники можем начертить нерукотворный образ “немыслимо дивного божественного существа“ и далее все более “преобразаться“ в этот образ, пресуществлять его в свое тело и кровь.

... в каждом браке, или, скажем, эротическом явном или тайном союзе, оба его члена должны являться друг для друга иконами, т.е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях. И если о всяком женском любимом образе понятно без пояснений, что он должен быть иконой *Марии* и вести к познанию Ее мысли, жизни и судьбы, то можно ли сказать, что мужской образ есть икона Христа? Этого как раз нельзя сказать, ибо если все женское тело *подобно* по зачатию и рождению Деве Марии, то мужское тело не подобно в этом отношении Христу! Вчитайтесь хорошенько в учение апостола о браке (посл. к Ефес. V гл.). Как математически точно здесь каждое слово! Этот отрывок читается при каждом венчании, но легко убедиться, что никто из “христиан“ над ним не потрудился подумать — даже никто не помнит ни звука, кроме заключительной фразы рычащего дьякона: “жена да убоится своего мужа“. Эту фразу принято считать остатком домостроевских нравов, недопустимых в “гуманном“ и “просвещенном“ обществе. О семейных нравах и о том, что приходится тем же женам терпеть в этом обществе, конечно, лучше не распространяться. Но дело в том, что не “домостроевски“ эта фраза может звучать только будучи начисто изъятой из контекста. В свете же контекста ее смысл глубоко принципиален, подчеркивая опасность *слепого* “влечения к мужу“, отмеченного в первых главах библии как следствие грехопадения Евы и некоторого помрачения женского ясновидения. Страх, о котором здесь идет речь, — естественный спутник возрастающего ясновидения. Так пушкинская Татьяна во сне видит среди гостей того, “кто мил и страшен ей, героя (своего) романа“. Почему же или поскольку он страшен? Поскольку не решен вопрос, кто он: хранитель или коварный искуситель (“спаситель тела“ или разрушитель), вообще сомнение “он“ ли это, “уж не пародия ли он“? Подобное сомнение когда же может считаться *окончательно разрешенным*? Не ранее, как только в момент *метаморфозы*, завершающей такую перестройку организма,

при которой распад его (умирание) становится ненужным, невозможным, либо (после умирания) *восстановления*, воскресения в просветленном теле ... До тех же пор, “казалось, что какой-то сон ее томит мечтой неясной”, как Людмилу, “и вдруг узнала — это он”, когда Руслан ее оживляет, касаясь чела “заветным кольцом”. Значит “сон” и “мечта неясная” — результат колебания мысли в основном вопросе: “он ли это?” Быть может, это не он? И как проверить, каким быть должен “он”. Все это законные вопросы — и приглушать их ни к чему доброму не приведет: нужно только иметь критерий для проверки, который и указывается апостолом — это образ спасителя тела, по-гречески *soter somatos*, — это два слова одного корня *sodzo* — спасаю и *soma* — то, что подлежит спасению, спасаемое. В каком же отношении стоит образ мужа, или земного жениха, к этому образу. И это указано весьма точно. Нельзя сказать, чтобы муж являлся иконой этого образа — это все чувствуют настолько крепко, что в то время, как имя Марии у всех христианских народов без затруднения носит любая женщина, имя Иисуса (по-еврейски — Спаситель) остерегаются давать мужскому полу. Его не получают обычно ни младенцы, ни постригаемые в монашество, ни принимающие схиму (когда в третий раз меняют имя). Но, если не Самого Спасителя, то чьей же, спрашивается, иконой должен являться земной образ мужа, жениха, возлюбленного? На это находим точнейший ответ в стройной символике православной иконописи и литургии — иконой величайшего из рожденных женою, иконой *Предтечи и друга жениха*. Икона, называемая “Деисус” (греч. *deisus* — моление), в точности передает этот закон правильной эротической поляризации. Тело мужа, рожденного от похоти плоти, не подобно телу Христову, но оно может и должно быть подобно телу Предтечи. Имеющий невесту в себе есть подлинный жених, имеющий же ее лишь около себя может быть в лучшем случае его другом, провозвестником и крестителем в “бане воды”. Но основной принцип, характеризующий тенденцию роста тела Предтечи, — это обезглавливание и “обретение главы” (последнее празднуется трехкратно в году). Иначе говоря, всякий *разрез* (раздвоение), происходящее в организме, должно идти по этой линии *шеи*, отделяющей голову от туловища, а не по какой-либо другой. Вот теперь прочитайте в апостольское учение о браке. Брак “во Христа и церковь”, т.е. не замыкающийся в скорлупу “эгоизма вдвоем”, или вчетвером, вдесятером, не ограниченный “домашним кругом”, иначе брак со вселенскими, сизигическими устремлениями, чего он требует от

мужа? У него не остается, во-первых, прежней *головы* (сознания, “я”), так как новая его голова, новое сознание есть *Христос*, ни прежнего тела (бессознательного “оно”), так как новое его тело есть жена. Поскольку же еще существуют остатки прежней головы и прежнего тела — они должны мало помалу, и чем быстрее, тем лучше, “умалиться”, сходить на нет. Это и выражают слова Предтечи “Ему надлежит расти, а мне умалиться”.\* Интересны распространенные иконы Предтечи, где он держит блюдо со своей собственной отрубленной головой (а вокруг той головы, которая на плечах, проведена на шею кровавая черта, “алый круг”, как это видел Блок). На других же иконах, иногда рядом помещаемых с первыми (совершенно как в сновидении, где даются пояснительные образы рядом: “это — как если бы то”), такой же точно Иоанн с кровавой чертой вокруг шеи, держит в руках блюдо, но уже не с головой своей, а с лежащим на нем голым младенцем. Можно ли точнее и ярче обозначить рождение вместо сброшенного “ветхого человека, тлеющего в похотях прелестных”\*\*, нового христосознания, которое всегда есть “семя жены”, т.е. зеркальное отражение женского образа в момент высшего его творческого возбуждения, отражение в мужском теле, там, где есть в нем незаглушенное “младенческое” (автоэротическое). Так это ведь и произошло с самим зачатием Иисуса от Марии, оно произошло не без участия мужского начала, поскольку непосредственным толчком к осенению Девы Духом явились слова Елисаветы, она же была подвигнута к этим словам и всей волне вдохновения, взыгранием в ее чреве младенца, сквозь туман и мрак материнского чрева ощутившего силу звука приветствия Девы (“целование Мариино”).\*\*\* Все это в понимании греко-восточном. В католичестве совсем иное, искажающее весь процесс, и помрачающее всякое зеркальное соотношение событий, описанных евангелистами, с тем, что сейчас происходит и может произойти с каждым на путях эротического созревания и внутреннего раскрытия. Эту картину я старался (и как будто вразумительно вышло) дать в своей “мариологии”.

В западных романических, романтических, иллюзионистических, смертопримиренческих фантазмах роль Предтечи вообще затемнена и все перепутано до абсурда, до отчаяния. Все наши творцы, поэты, художники, композиторы в тяжких кризисах изживали в себе следы влияний западных тенденций и установок. Скрябин не избежал общей участи, ища путей к литургическому действию, проходил через всеческие “тихие” (одинокые), а то и “черные” мессы.\*\*\*\* Достаточно сказать, что в его сознании долго, почти до са-



мой смерти, не было различия кульминационного пункта эротического (творческого) возбуждения — от сексуального, метаморфозы от кастрации. Творческий акт воздействия художника на мир рисовался ему по аналогии *полового акта*. Прочтите материалы к “Предварительному действию”, опубликованные Гершензоном в VI-ом томе издания “Русские пропилеи”\*, и вы увидите, что Скрябин впадал в то, что Вл. Соловьев называет (в предисловии к стихотворениям своим “величайшей мерзостью и причиной крайних падений”)\*\* — а именно “перенесение низших, животное-чувственных отношений в область сверхчеловеческую”. Конечно, многое тут объяснялось скверным влиянием оккультно-теософических бредней, и иногда младенческой наивностью великого художника. И вот совершенно потрясающий эпизод рассказан в книге Сабанеева\*\*\*. За несколько дней до своей смертельной болезни Скрябин вдруг “открыл” сочетание аккордов, которые, давая высший экстракт эротического и творческого подъема, в то же время никак не могли быть поняты и истолкованы в сексуальном смысле. Это привело его в какое-то изумление до остолбенения. Он долго не находил слов для пояснения своего открытия. Наконец, сказал два слова: “это...сестра”... и через минуту молчания добавил: “это...смерть”... Через несколько дней его уже не было в живых. Вот что значит без подлежащей подготовки встретить то, что должно бы стать венцом всех творческих усилий и эротических исканий. “Резкий восторг скрипок” (...) свидетельствует о неких “взвизгах захлеба” еще далеко не проясненного и не целеустремленного (“блуждающего”) подъема. В 3-й и 4-й симфонии и в “Экстазе” развитие эротической темы упорительно, но отдача ему требует огромной проясненности слушателя, как не было у самого автора. Много бы здесь можно дополнить и расшифровать экранизацией, указанием на опасные и недолжные моменты, на покатые плоскости и срывы. Но это тема неисчерпаемая.

Любовный восторг, ведущий к метаморфозе, не может ограничиться контактом между органами воспроизведения и мозговыми центрами. Поскольку линии этого контакта идут чрез позвоночник, не затрагивая или мало затрагивая центральные органы (“сердце”, легкие) — это и есть та односторонность, которая (...) приводит в конце концов только “к истощению человека”, если не к чему-либо худшему вроде сатириазиса, умоисступления, эпилепсии и т.п. Недоросшее сознание раздувается на дрожжах хаотического бессознательного, что доброго может из этого получиться? Вот тут-то и необходимо некоторое “усекновение главы”,

ущемление мужского сознания, которому предоставлено на выбор быть предтечей истинного “я” или его пародией, самозванцем. Весь подвижнический опыт умного делания требует полнейшего “введения ума в сердце”, которое на первых порах рисуется чрезвычайно “тесным” и “узким местом”. Но только чрез эти узкие ворота можно пройти к подлинному и прочному контакту органов мышления с органами воспроизведения, со всей сферой воображения. Тут ряд четких признаков: теплота сердечная, дар слез, локализация внимания в одной точке (несколько ниже левого соска).

\* \* \*

Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и (неразб.) кристаллизующуюся вокруг кожи облачность) должно иметь своим результатом восхождение сердца в ум и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и женское, оплодотворяя друг друга не дробно и частично, а взаимопроникая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой *метаморфозы*.





Н.А.Сетницкий.

## О КОНЕЧНОМ ИДЕАЛЕ

I.

### ОБ ИДЕАЛЕ



Поразительна и крайне интересна книга проф. П.И.Новгородцева "Об общественном идеале".\* Поразительна она не своими бесспорными достоинствами: вдумчивой проработкой обильного материала и тонкой оценкой современных учений об идеале. Примечательна в этой книге та судьба, которая постигает всякого исследователя, пытающегося дать критику "утопий социализма и анархизма". Практически острие этой книги направлено именно в эту сторону. Современное положение, при котором эти доктрины из чисто теоретических, абстрактных построений стали превращаться в жизненно осуществляемые и практически воплощаемые факты действительности, создало книге проф. Новгородцева особую популярность, безусловно ею заслуженную. Но за той ценностью, которую она представляет как критическая работа, как разбор "глубоких внутренних противоречий", присущих рассматриваемым ею учениям, все же совершенно не видно в ней ничего такого, что могло бы в какой-либо мере, хоть мало-мальски основательно поколебать то положение, которое в сознании современного человека заняли эти опровергаемые идеалы. Можно утверждать, что несмотря ни на какие кризисы, несмотря на жесточайшие внутренние противоречия и еще более жестокую практику, сопровождающую попытки их воплощения, эти идеалы остаются единственными, господствующими в современном сознании европейца. Самое отрицание их обычно не является отрицанием принципиальным. Отрицается не значение этих идеалов, а лишь своевременность и уместность их осуществления в данных конкретных условиях. Их воплощение относится на будущее время. Можно утверждать, что в современном сознании европейского человечества в конце второго тысячелетия христианской эры или присутствует в той или иной форме тот самый идеал, который Новгород-

цев называет “верой в возможность земного рая”, или отсутствует всякий общественный идеал, открывая место той или иной идеологии прикрытых или откровенных, индивидуальных или коллективных эгоизмов.<sup>1</sup>

Какова же позиция в этом вопросе нашего автора? Что выбирает он? Если признать, вместе с проф. Новгородцевым, что на наших глазах происходит решительное крушение идеи, в которой “прежняя общественная философия видела свой высший предел”—“веры в возможность земного рая”, — то нам придется признать, что крушение это обрекает общественную философию на искание какого-то нового или, вообще говоря, иного ориентирующего начала. Автор книги “Об общественном идеале” отчетливо понимает, что на место того, что, по его словам, рушится, необходимо поставить какое-то иное начало, выдвинуть новый, иной идеал. Каково же это новое построение, которое должно сменить то, чем вдохновлялась общественная философия двух истекших столетий? Существо “веры”, присущей выдающимся мыслителям XVIII и XIX веков и одинаковой для них при всей разнице конкретных построений и решений общественного вопроса со стороны каждого из них в отдельности, формулируется П.И.Новгородцевым следующим образом. Вера в “земной рай” сводится, в конце концов, к убеждению, во-первых: “что человечество по крайней мере в избранной своей части приближается к заключительной и блаженной поре своего существования”; и во-вторых, “что есть “разрешительное слово”, известна “спасительная истина, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории”.

Конец XIX века окончательно подрывает основания этой веры. Человечество не только не приблизилось к блаженнейшей эпохе своего существования, но, наоборот, находится дальше от нее, чем можно думать. Даже самый вопрос о возможности достижения подобной блаженной поры стоит под сомнением, а вопрос о разрешительных словах представляется не только не разрешимым для современности, но даже вообще снятым с очереди.

Эту отрицательную позицию П.И.Новгородцев определяет следующим образом: “Надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средство осуществления земного рая. Надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть той блаженной поры, которая мог-

---

<sup>1</sup> Фашизм должен быть отнесен именно к этому типу политико-общественных построений.

ла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории“. В этой формулировке мы имеем дело не с временными и условными отсрочками осуществления этого идеала, а с безусловным отрицанием самой возможности найти “абсолютную форму жизни“.

Базируясь на этом отрицании, автор книги “Об общественном идеале“ делает попытку найти иную формулу, иное слово, указывающее на точку приложения общественной энергии, новый общественный идеал. Он признает неизбежной “замену идеи конечного совершенства началом бесконечного совершенствования“. Такая замена диктуется ему следующими соображениями. Для него несомненно, что “идея достигнутого земного совершенства никак не может быть согласована с основными представлениями моральной философии“, которая ориентируется на начало бесконечного совершенствования. При этом он подчеркивает, что отрицаемый им идеал совершенства мыслится как “неизменный идеал“, самая постановка которого предполагает установление полной гармонии между личностью и обществом. При этом едва ли не самым существенным для проф. Новгородцева аргументом в пользу отрицания идеала “земного рая“ является утверждение неизбежной антиномии между личностью и обществом, и если идеал “земного рая“ ориентируется, по его словам, на общество, то противопоставленный ему идеал “бесконечного совершенствования“ строится на утверждении личности как основной идеи, по которой равняются все остальные. С этой точки зрения вполне правомерен его вывод: *“не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, а вера в человеческое действие и нравственное должествование — вот что ставится здесь перед нами“*. Этот переход к вопросу о действии является вполне естественным, поскольку всякий идеал есть некоторая норма и, следовательно, конечной инстанцией, характеризующей его и могущей служить почвой для его оценки, является действие. Но и с этой точки зрения выставленный идеал бесконечного совершенствования теряет свои очертания и как-то расплывается, что отлично чувствует сам автор. “Я знаю,—говорит он,—это может показаться безбрежным в своей неопределенности, и вот почему я говорю: здесь сломан старый мост, сокрушен старый берег, впереди—горизонт бесконечности“. Новая философия, подобно новой астрономии, открывает бесконечные просторы и рвет “узкий кругозор, ведущий свое начало от хилиастических мечтаний средневековья“.

Проблема идеала есть проблема действия, действенности и действительности, и с этой точки зрения естественно оценить оба стоящие перед нами идеала. В отношении к наличной действительности идеал есть нечто не наличное, не осуществленное и реально не присутствующее. Действительность идеала есть не что иное, как воплощение и осуществление его. На вопрос, что выше и больше: идеал в представлении или в осуществлении, несомненно, следует ответить, что в осуществлении. Отношение между идеалом в представлении и действительностью идеала таково, как между проектом здания и осуществленным, построенным зданием. Сопоставляя со сказанным оба указанные идеала, мы можем сказать, что «вера в земной рай» предполагает (чисто формально) возможность для человеческого действия воплощать и осуществлять свои представления. Как построенное здание выше, полнее, прекраснее и совершеннее той условной схемы, какую является проект его, так и осуществленный «земной рай» представляет высшее совершенство по сравнению с образами и представлениями его. Совершенство в этом смысле и в своем начальном смысле есть то, что совершено, а всякое совершение живее, полнее и совершеннее своего образа и проекта. Действие и его результаты выше и значительнее мысли о нем. Таким образом, всякий идеал должен мыслиться как некоторый конкретный результат деятельности, как предел какого-то действия. Действительность идеала есть конкретный предел действия, есть его действительное воплощение. С этой точки зрения идеал «рая на земле» (формально) безукоризнен. Его предпосылкой является убеждение, что человеческое действие может усовершенствовать мысль, что человек может достичь, воплотить, претворить совершенство в действительность.

Каково же отличие выдвинутого П.И.Новгородцевым идеала с этой точки зрения? Как мыслится им эта «вера в человеческое действие» в идеале «бесконечного совершенствования» личности? Для него теряет смысл вопрос о «конечной цели». Для него «главное — не переставать верить, хотеть и стремиться». Но для действия и деятельности цель есть необходимый момент акта, и цель — не в неопределенной и отвлеченной формулировке, а в смысле конкретного предела, т.е. определенной задачи, обусловленной теми возможностями, которые даны деятелю, как точки отправления. Уничтожение «конечной цели» обесмысливает действие. При отсутствии ее действие становится бессмысленным и «верить, хотеть и стремиться» становится незачем и не к чему. Нет никакого «во имя»,

ради которого совершается эта деятельность. Это обесмысливание идеала ясно автору, и для того чтобы выйти из этого состояния неопределенности, к которому приводит выдвинутый им идеал, он выдвигает момент цели и целеустремленности этого действия, но не в форме определенной цели, а в форме смены целей. “Неустанный труд как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели — вот что с этой точки зрения должно быть задачей общественного прогресса“. Вечное усложнение целей и постоянное стремление к этой усложняющейся цели! Что собственно значит это с точки зрения действия и действующего? Можно сказать, что действие подобного рода не есть и не может считаться действием воплощения и осуществления. Цель, ускользающая и скрывающаяся в момент приближения к ней, по существу подменяется. Можно сказать, что утверждение подобного идеала равносильно утверждению бессилия всякой деятельности. Деятельность не в силах осуществить то, что видится в идеале, что считается целью. Приближение к ней связано с отдалением объекта, с усложнением цели. Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего камень Сизифа можно было бы вполне приравнять идеалу, выдвигаемому Новгородцевым. Но при сравнении следует сказать, что эти попытки древности, пробуящей в таких образах охарактеризовать дурную бесконечность, заложенную в бесконечном стремлении при невозможности достичь, оказываются весьма легки и просты по сравнению с тем, что выдвигает проф. Новгородцев. Этот процесс, это “главное — не переставать верить, хотеть и стремиться“, связан им с бесконечным развитием личности. И вот, чтобы сопоставить выдвигаемый им новый идеал с работой Сизифа и пыткой Тантала, необходимо, чтобы миф наделял Тантала и Сизифа новыми силами, свойствами и способностями, развивающимися у них в результате этого упорного и настойчивого труда и испытаний. Тантал развивает в себе необычайную тонкость восприятия и все большую ловкость в хватаньи фруктов, растущих у него над головой и в нагибании к воде, находящейся у его ног, а Сизиф, упражняя свои силы, оказывается в состоянии все быстрее вкатывать на гору все большую и большую тяжесть. Таков идеал современности, переведенный на язык мифа древности!

Но помимо того, что действие человеческое с рассматриваемой точки зрения оказывается бессильным, что осуществление и воплощение мысли и образа оказывается неосуществимым, в построении проф. Новгородцева и самая человеческая мысль признается по самой своей природе бессиль-

ной и слабой. Поскольку приходится говорить о все усложняющейся цели, о множестве целей, сменяющих одна другую по мере приближения к тем, которые видимы и понятны, постольку необходимо признать, что человеческая мысль не может охватить совокупности этих целей, наметить в них строй и порядок и остановиться на главной и центральной. Открывающееся множество целей, необъединенных и возникающих в процессе действия, осуществления и воплощения, свидетельствует не о чем ином, как о слабости и дефектности руководящего действием разума. Утверждение подобного идеала равносильно случаю, когда архитектор, воздвигающий сооружение, оказался бы в положении, при котором ему постоянно пришлось бы менять планы постройки. Бесспорно, здесь имело бы место бесконечное совершенствование архитектора, но построенное, строяемое, достраиваемое и перестраиваемое им здание было бы далеко от законченного совершенства. Несомненно и то, что, осматривая это сооружение, приходилось бы неоднократно удивляться ходу мыслей архитектора, не говоря уже о том, что вряд ли подобная постройка могла бы быть признана воздвигнутой в полном соответствии со сметами и средствами. Растрата сил и средств здесь была бы неизбежна и неотвратима.

Все сказанное позволяет подвести некоторые предварительные итоги. Рассматривая два идеала: идеал “конечного совершенства”, с одной стороны, и идеал “бесконечного совершенствования”, с другой, мы приходим к выводу, что оба они зиждутся на некоторых предпосылках, определяющих существо человеческого действия и человеческой мысли.

Идеал “земного рая” предполагает за человеческой мыслью способность представить, образовать и определить образ конечного совершенства. Человеческая мысль называется здесь силой, способной выйти из пределов и рамок обычного и жизненно практического определения отдельных и многообразных целей разной высоты и степени достижимости и сосредоточиться на высочайшей цели, идеале “конечного совершенства”. Другими словами, за человеческой мыслью признается способность создать образ и план совершенной жизни, деятельности и существования. Равным образом и человеческая деятельность при допущении идеала “земного рая” должна быть мощью и силой, преобразующей мир, осуществляющей и воплощающей определенный конкретный план и образ законченного совершенства, ведущего общественное, человеческое и космическое домостроительство. Идеал “земного рая” орга-



нически связан с утверждением мощи и силы человеческого действия, способного воплотить совершенство и достичь его.

Обратно, идеал “бесконечного совершенствования” связан с противоположными утверждениями в отношении мысли и действия. Человеческая мысль при осуществлении этого идеала должна расточаться в деле построения множества усложняющихся целей. Она не в силах создать единый образ, их объемлющий и координирующий в чем-то одном, создающий единую точку приложения сил. Человеческая мысль, по самой природе своей, оказывается раздробленной и неспособной создать единый и целостный образ единой цели, единый план, объединяющий и направляющий действие. Подобно мысли, и человеческое действие при идеале бесконечного совершенствования бессильно, слабо и недостаточно. При всех своих улучшениях, при достижении максимального возможного развития (а развитие мощи и силы человека есть одна из сторон, если не главная, в развитии личности, на которое ориентируется автор идеала “бесконечного совершенствования”), оно всегда будет стоять перед удаляющейся в бесконечность целью, перед невозможностью полностью воплотить и осуществить предносящийся ему образ. Эта полярность обоих рассматриваемых идеалов заложена в самой основе их. Идеал “конечного совершенства” сам по себе уже предполагает, что в действительности в той или иной форме заложена потенция его осуществления, есть мощь и сила, способная его реализовать. Наоборот, идеал “бесконечного совершенствования” исходит из мысли об отсутствии в действительности подобного рода потенций. Мысль о потенциальном всемогуществе человека и признание его принципиального бессилия — таковы основы, на которых строятся оба рассматриваемых идеала, и нам представляется, что только при наличии определенного суждения по этому предварительному, предпосылочному вопросу возможна надлежащая критика того или другого построения.

Сказанного было бы достаточно для суждения об “идеале бесконечного совершенствования”, если бы П.И. Новгородцев ограничился в своем сопоставлении обоих идеалов той характеристикой, которую он дает выдвинутому им идеалу как последнему слову современной общественной философии. Можно было бы только признать, что в этой области построения столь сильного и интересного критика-мыслителя недостаточно продуманы и требуют основательной ревизии. Но задача его в рассматриваемом сочинении “Об общественном идеале” не столько апологетическая — утверждение идеала “бесконечного совершенствования”, —

сколько критическая, направленная к выяснению крушения “веры в возможность земного рая”. С этой точки зрения идеал “бесконечного совершенствования” есть не только самодовлеющее построение нашего автора, но и критическое орудие для ниспровержения противоположного идеала. С этой точки зрения противоречия, лежащие в основе его, не столь уже и существенны. Важнейшим и центральным является вопрос не столько о дефектах выдвигаемого идеала, сколько о позиции, которую занимает автор — борец против анархических и социалистических идеалов. А раз вопрос идет о позиции, и о позиции, служащей для наступления, то она должна обладать весьма определенными свойствами, служащими для осуществления поставленной ею задачи. Такая позиция должна точно указывать те направления, по которым необходимо нанести удары, она должна служить исходной точкой для развертывания сил и должна быть расположена так, чтобы поражать неприятеля, а не самого себя.

Итак, первый вопрос о направлениях. Сам по себе выдвинутый им идеал не имеет конечной цели. “Где же здесь конечная цель, где пристань, где твердый берег? В земных человеческих делах их нет и быть не может”. Автор знает, что воздвигнутое им построение “может показаться безбрежным в своей неопределенности”, но при всем том он все же настаивает на том, что “общественный идеал только в бесконечном развитии находит свое выражение”. Каково же в таком случае это устремление? Куда ведет этот идеал и какие достижения он сулит? — “На этом пути мы не услышим заманчивых обещаний, но и не узнаем горьких разочарований. Это путь неустанного труда и бесконечного стремления — вперед, всегда вперед, к высшей цели”.

Мы выше установили предпосылки, на которых зиждутся оба рассматриваемых нами идеала. Перед нами задача — проследить то, куда они увлекают человечество. Пусть наш автор, как мы видели, отводит вопрос о “конечной цели”, но ведь ниже, через шесть страниц своей книги, он призывает нас идти “к высшей цели”. Правда, прямо он не указывает этой “высшей цели”, но именно этот призыв заставляет нас остановиться на выяснении того, что он под нею понимает. Выяснить это можно по его суждениям об идеале “конечного совершенства” в связи с рассмотрением вопроса об “абсолютном идеале”.

Проблема абсолютного идеала как философская проблема есть основа общественной философии. Утопические построения в своем стремлении к абсолютному идеалу, по словам П.И.Новгородцева, “исходили в этом из правильно-

го практического стремления“, хотя и допускали здесь ряд коренных ошибок. Каковы же эти ошибки? Первое указание на такую основоположную ошибку мы находим в таких словах: “Рисуя светлые образы идеальной гармонии, они хотели видеть их воплощенными в жизни“... Центр тяжести, таким образом, лежит в вопросе о воплощении. Очевидно, ошибка заключается в стремлении воплотить эти образы. Попытка облечь их плотью или просто подобное желание мыслится дефектом; “воплощение“ и еще “светлых образов“ и еще “в жизни“ — все это моменты, которые вызывают сомнение у нашего автора. Абсолютное невоплотимо — так должен был бы формулировать он свое утверждение. Но такое утверждение в прямой форме поставило бы перед ним много серьезнейших вопросов и потребовало бы особого доказательства. Поэтому, естественно, что его внимание фиксируется только на том, что подобная попытка воплощения разбивалась в тот момент, когда речь заходила о путях воплощения.

Продумывая эти пути, вопросы о средствах, ведущих к тому, чтобы утвердить абсолютную правду и совершить величайшую из реформ, мы, по его словам, выходим “за пределы философских решений“. Оказывается, что этот ожидаемый переход имеет в виду “коренное и всецелое преобразование существующих условий“, “после которого возврат назад уже невозможен“. Итак, главный дефект и основная ошибка заключаются в том, что требуется “коренное и всецелое преобразование“. Представляется также неправильным такое положение, при котором невозможен “возврат назад“. Спрашивается, что это за “возврат назад“? Если выше речь шла о совершенном воплощении, то “назад“ — будет возврат к развоплощению, назад от “светлых образов“, ставших действительностью, — к тьме и мраку распада и тленья, и от “жизни“ назад ведет один путь — в смерть. Иначе невозможно понимать и мыслить те перспективы, которые мыслятся проф. Новгородцевым утраченными бесповоротно при воплощении и осуществлении абсолютного идеала. Его пугает такое состояние, которое “не столько завершает, сколько прерывает историю, прерывает трудный и сложный процесс культуры, с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы“.

Такая постановка вопроса об идеале переносит, по его мнению, вопрос об идеале в плоскость “эсхатологии“, учения о “последних вещах“. “Вдумываясь в понятие абсолютно осуществленного идеала, мы должны сказать“, — утверждает он, — “что оно становится ясным лишь тогда, когда

сочетается с верой в чудо всеобщего преображения“... “Это язык религиозного сознания, которое верит в чудеса и тайны“. Здесь оказывается, что “невозможно усмотреть различие между эсхатологическими учениями о будущем царстве благодати и социологическими представлениями о земном рае“.

Все эти обстоятельства служат для П.И.Новгородцева весьма серьезными основаниями для того, чтобы отвергнуть этот идеал конечного совершенства. Но полное и последовательное отвержение его вряд ли облегчает оборону занимаемой им позиции. Ведь идеал “бесконечного совершенствования“, по его собственному признанию, может казаться “безбрежным в своей неопределенности“. Но, и помимо этой неопределенности (а ведь задача заключается именно в том, чтобы его определить), он оказывается лишенным “конечной цели“ и в этом отношении басцельным и бессмысленным.

Неприемлемый, вследствие общепринятой трактовки вопроса о воплощении абсолютного, абсолютный идеал все же оказывается необходимым проф. П.И.Новгородцеву для того, чтобы подпереть и хоть как-нибудь осмыслить расплывающийся в дурной бесконечности идеал “вечного совершенствования“. Конечно, абсолютный идеал ему нельзя принять с той стороны, с которой он требует своего воплощения. “Признавая необходимым понятие абсолютного идеала в качестве исходного и руководящего начала общественной философии ( формулирует свою точку зрения автор), мы вместе с тем должны признать, что мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно“... И далее, “если общественная философия не может утратить мысли о безусловном идеале как о необходимой перспективе для своих построений, то, с другой стороны, она не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений“. Иначе говоря, “общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами“. Таковы характеристики роли, которая отводится абсолютному идеалу в общественной философии.

Выше мы назвали книгу “Об общественном идеале“ поразительной, и одной из поражающих черт ее является именно то, что мы наблюдаем при трактовке автором проблемы абсолютного идеала. Удивительно, как столь ответственное положение, как характеристика значения центральной цели и точки приложения усилий человечества,

оказывается покрыто словами, скрывающими смысл заключающихся в них мыслей. Понятие идеала... “необходимо“... но ... мыслить его “осуществимым“ ... “ошибочно и ложно“. Что скрывается за этими словами, одновременно признающими и отрицающими? Только одно. Они значат, что идеал этот не есть и не может быть чем-то действительным. Нет надобности в действительном идеале. Если человечеству необходим какой-либо идеал, то он может быть только мнимым идеалом. Но, если продолжить вопрос и спросить, зачем вообще идеал, если он нечто только мнимое, если он только мысль, которая обречена на то, чтобы никогда не стать действительностью, зачем эта иллюзия, то за всеми основаниями, которые могут быть приведены в его защиту, реальным и основательным будет только одно: мнимый идеал необходим только как приманка, как иллюзия, обольщающая сознание, возбуждающая и стимулирующая действие. Идеал, мнимый и иллюзорный по существу, все же представляется необходимым для того, чтобы обеспечить действие и деятельность, если не для тех, которые поняли его пустоту и мнимость, то хотя бы для тех, которые не могут заметить неосновательность и беспочвенность увлекшего их идеала. Пути с занятой автором позиции ведут в пустоту, в иллюзию. Нет возможности достичь какой-либо цели, нет возможности развернуть какие бы то ни было силы, ведущие к действию и совершению.

Если в начале своего рассуждения автор не высказывал тех предпосылок, которые лежат в основании признаваемого им идеала “бесконечного совершенствования“, то в этом пункте развиваемой им аргументации их необходимо обнаружить: “осуществление абсолютного идеала... лежит вне человеческой мощи и вне философского предвидения“. Здесь мы видим явно высказанными те самые предпосылки, которые нами отмечены выше, как лежащие в основе идеала “бесконечного совершенствования“. Здесь они признаются П.И. Новгородцевым и ему приходится прямо указать на те основания, которые заставляют его отвергнуть самую мысль о возможности осуществления (воплощения) абсолютного идеала. Но что же это значит? “Вне человеческой мощи“ — это значит, что человек и его действие бессильны, что они даже потенциально не имеют мощи, способной преобразовывать окружающую среду в желаемом направлении. “Вне философского приведения“ — это значит, что мысль бессильна вместить идеал совершенства, что она может лишь блуждать по путям и перепутьям, расточаясь по множеству влекущих целей, но не в силах конкретно определить последнюю, крайнюю из них и указать надлежащий

путь к ней. Но если так, если сам автор видит лежащие в основе его построения предпосылки, то ему самому должно быть ясно, что без конкретного определения тех пределов, в которых действительна человеческая мощь и в которых возможно философское предвидение, ничего нельзя построить в области вопроса об идеале. Если не сделать этого, то его собственная позиция, которую он мыслит безбрежной, может оказаться столь ограниченной, что на ней нельзя ни давать, ни принимать боя. Ведь попытки отойти от ограниченных оснований, на которых он стоит (ограничение мощи человека и ограничение его мысли), и устремления его в бесконечность, в основе своей оказываются не менее, а скорее более противоречивыми, чем все те социалистические и анархические идеалы, которые он собирается критиковать и противоречивость которых он имеет в виду обнаружить. Не могут спасти положение и попытки разяснить понятие "бесконечного". "Под бесконечностью здесь мы разумеем (говорит он) не непрерывность развития, а безмерность задания". Эта замена лишь терминологическая, и все те вопросы, которые можно отнести к понятиям "бесконечности" и "непрерывности", должны быть отнесены и к "безмерности", которая в конце концов окажется не чем иным, как только другим словесным одеянием того же содержания, которое вкладывается нами в слово "бесконечность".

Не спасает занимаемую позицию и попытка придать идеалу "бесконечного совершенствования" положительную основу. Эта последняя видится проф. Новгородцеву в двух основополагающих моментах: в личности и нравственности. "Личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала".

Но если так, то позволительно спросить, в каком же отношении человеческая личность и нравственная основа прогресса находятся к действию и мысли? В каком отношении возможно развитие и бесконечное совершенствование личности? Усиление мощи и стремление к такому усилению ее, входит ли оно в задачу "бесконечного совершенствования"? Сочетается ли и как с нравственным значением лиц доведение до полноты их мыслительной мощи, хотя бы до того только, чтобы произвести относительно простую задачу определения конечного идеала, вместо многих и бесконечно ускользающих по мере приближения к ним целей? Достаточно поставить эти вопросы, чтобы увидеть, что при указанных выше предпосылках выхода из создавшегося положения не найти. Попытка найти какие-то выходы приве-

дет лишь к противоречиям или окажется не чем иным, как способом при помощи словесных, недостаточно точных формулировок связать концы с концами.

Стремление что-то сделать, осуществить и практическая невозможность (ограниченность мощи) достичь результата ведут к раздвоению и трагизму. Сознание невозможности и в то же время бесплодные попытки осуществить возможны лишь при господстве трагического умонастроения. Бесплодное стремление с открытыми глазами навстречу своей гибели трагично, и этот трагизм отмечает проф. Новгородцев, выражая его следующими словами: “Но в этом бесконечном, неутолимом стремлении заключается также трагизм нравственного сознания: в нем всегда остается раздвоенность между безусловным идеалом и временным осуществлением“. Невозможность преодолеть это раздвоение личности и есть результат того идеала, который характеризуется как идеал “бесконечного совершенствования“ личности.

Настоящий затянувшийся экскурс приводит нас к следующему положению. Всякая попытка критиковать утопии земного рая и, в частности, социалистические и анархические идеалы, не может быть осуществлена удовлетворительно на почве отрицания тех предпосылок, которые лежат в их основе. Все противоречия этих построений и дефекты осуществления не колеблют самих этих идеалов, ибо идеал не доказывается, а выбирается. Критиковать здесь — значит выбирать, а выбирать можно тогда, когда перед вами несколько одноприродных, удовлетворяющих заданию предметов. Голодный будет выбирать между хлебом, мясом и плодами, строитель — между камнем и металлом, но производить выбор между камнем и хлебом невозможно — он предрешен заданием выбирающего. С этой стороны критика идеалов есть нечто вполне определенное. Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество. С этой точки зрения всякий идеал эсхатологичен (eschatos — что и значит — крайний, последний, величайший). Равным образом он, как всякое задание — задача, — конкретен, т.е. требует определенного пути осуществления — однозначного решения в зависимости от материала, с которым приходится оперировать и от которого деятель вынужден отпираться при попытке решения задачи.

С этой точки зрения идеал “конечного совершенства“ и идеал “бесконечного совершенствования“ или несоизмеримы (как хлеб и камень), или второй неправильно формулирован и за его формулировкой скрывается какой-то иной

идеал, какая-то последняя, конечная, крайняя и высочайшая цель, быть может, не высказываемая ясно, но подразумеваемая ее автором, может быть, лишь предчувствуемая им. “Бесконечное совершенствование” не есть самый идеал, а может быть признано в зависимости от тех или иных предпосылок путем к тому или иному идеалу. Идеалу же “конечного совершенства”, т.е. идеалу полноты и всецелой жизни, осуществленного и осуществляемого житнетворчества и движения, может и должно быть противопоставлено не бесконечное совершенствование, а совершенный конец, т.е. прекращение всякого движения, погружение в первоначальное и окончательное ничто, совершенная и последняя смерть, нирваническая или катастрофическая — это уже безразлично. “Бесконечное совершенствование” при предпосылке мощи человеческой мысли и действия может вести и будет осуществляться в направлении роста жизненных и житнетворческих, созидательно восстановительных сил человечества, ведущих его к осуществлению “конечного совершенства”. То же “бесконечное совершенствование” при предпосылке ограниченности человеческой воли и интеллекта поведет на путь непрерывного, неудовлетворенного, трагического раздвоения, распада, утраты и растраты сил и, завершаясь отчаянием, сознанием невозможности выйти из основных противоречий, бессильное вырваться из соблазнительных и иллюзорных антиномий, приведет к “совершенному концу”, сделав его желанным и единственно достойным для потерявшего смысл своего существования человечества.

Итак, та исходная позиция, с которой П.И.Новгородцев начинает свое наступление на идеологию законченного совершенства, хотя бы в виде сравнительно скромных утопий “земного рая”, за которым стоят все же такие имена, как Руссо, Кант и Гегель, Конт, Спенсер и Маркс, не только не выяснена им с достаточной ясностью, но даже скрыта. Вместо нее выставлено положение, которое само по себе необходимо как путь к идеалу, но даже как путь оно не достаточно. Чтобы обосновывать свое построение “бесконечного совершенствования” в качестве идеала, наш автор должен подпирать его нравственным законом и, говоря о необходимости для человечества осуществления абсолютного идеала и совершенного воплощения его, отсылать к религии, в то же время выгораживая идеал “бесконечного совершенствования” от “религиозной эсхатологии”, от “учения о последних вещах”. Но религиозное сознание не есть нечто обязательное для всех. Оно приемлемо лишь для верующих (т.е. желающих и осуществляю-



щих). Для тех же, кто не в силах принять и взять на себя выполнение религиозных обетований, не остается ничего, кроме трагической раздвоенности и отвлеченного стремления к достижению нравственного совершенства и выполнения нравственного закона.

После такой защиты своих построений проф. Новгородцев вынужден прийти к весьма пессимистическим формулировкам. “Понятый в этом смысле идеал нравственного развития может показаться отвлеченным и бессодержательным“. Но это именно так и есть! Он не только кажется таким, но он именно так и строится самим автором, и “отвлеченность“ и “бессодержательность“ (т.е. отсутствие конкретного содержания) являются его неотъемлемыми чертами, выдвигаемыми самим автором как конститутивные его определения. Станным поэтому представляется риторический вопрос автора: “Стремиться к вечно удаляющейся и никогда вполне не достижимой цели, не значит ли гоняться за призраками и тенями?“ Иного ответа, кроме утвердительного, после всего сказанного по этому поводу автором и быть не может! Он и сам подтверждает, что это так и есть, отвечая на приведенный вопрос: “Но таково свойство идеала, что, будучи беспредельным и бесконечным, он остается тем не менее реальным и практическим в качестве движущего мотива человеческой жизни“. Другими словами, “призраки и тени“ являются реальными двигателями человечества. Это, конечно, свидетельствует лишь о слабости человеческого разума и сознания, хотя и не ослабляет реальности получающихся на этом пути результатов. Но после всего сказанного уже совсем противоречиво звучат следующие слова автора: “И не одно стремление к вечно удаляющейся цели представляет нравственное действие, но и осуществление нравственного закона“. То есть не только стремление к “призракам и теням“, но и осуществление их характерны для выдвинутой автором опоры идеала, которую он видит в нравственном законе. Но ведь этот последний сам в свете иллюзорного идеала превращается в иллюзию и “фантазму“, правда, не теряющую практического значения и реальной жизненности, но и ничего больше! Этот идеал осуществления нравственного закона, ведущего к трагическому раздвоению, ничем существенным не отличается от ригористических этических построений, начиная от Эпиктета, кончая Кантом и Фихте. Он не спасает, не преобразует и даже не преобразует действительности, ибо по самой своей природе он может увлечь лишь немногих, а большинство, поставленное перед дилеммой “пить — умереть и не пить — умереть“, предпочтет, конечно, пить и не

только пить, но проделывать многое иное, что не входит в сферу указуемого нравственным законом. “Осуществление нравственного закона” как идеала бесконечного совершенствования после всего сказанного не может не быть поставлено под весьма большое сомнение.

Единственная возможность практически чего-нибудь достичь на избранном автором пути — это пойти на такое разделение человечества, при котором меньшинство посвященных, знающих и видящих всю иллюзорность и призрачность идеальных стремлений берет на себя всю ответственность по руководству большинством. Такое положение возможно тогда, когда этому большинству закрыт или крайне затруднен путь к познанию существа идеалов, целей и задач, к которым направляется его деятельность, когда на место их действительной иллюзорности утверждается на основе авторитета или иным образом (путем обучения, тренировки, дрессуры, аскезы и т.п.) фиктивная, но социально общепризнанная реальность. Единственная возможность чего-нибудь достичь на таком пути осуществления нравственного закона ведет к провозглашению идеала “Великого Инквизитора”, к созданию религиозного общества, церкви, руководимой атеистами и скептиками в маске мудрецов.

Здесь именно мы и получим тот водораздел, по которому будет проходить черта, за которой, по мысли нашего автора, будут находиться “учения о последних вещах” и “религиозная эсхатология”, к которым он отсылает тех, кто может принять эти “последние вещи” как действительную реальность. Но если нравственность, лежащая в основе бесконечного стремления к идеалу, ведет к трагизму нравственного сознания (т.е. практически к отрицанию нравственности, ибо трагическое раздвоение не может быть нравственным), то и отсылка к религии приводит нас на узкие пути катастрофизма. Идеальное состояние и осуществление его “может быть достигнуто через преображение, через катастрофический перерыв, через тайну всеобщего перерождения”. “В эсхатологических представлениях бесконечный процесс развития не кончается, а именно прерывается: не человеческая мощь достигает здесь естественного своего предела, а чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения”<sup>1</sup>. Катастрофизм как теория, где бы он не

---

<sup>1</sup> Эта мысль, что в эсхатологии мы имеем не конец, а перерыв, повторяется П.И.Новгородцевым два раза. Но позволительно спросить: какая же разница между концом и перерывом вообще и в данном случае, в частности? Мыслить их применительно к построениям автора можно только так: конец наступает тогда, когда заложенные в том или ином процессе потен-

проводился, а в религии тем более, есть не что иное, как представление, зиждущееся на двух предпосылках: на признании неисцелимой немощи человечества и на всемогущей, всепревозмогающей силе божества или иного вне человеческого фактора. При таких предпосылках естественно сказать, что в случае перехода к эсхатологическим представлениям “не человеческая мощь достигает тут естественного своего предела, а чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения“. В катастрофической эсхатологии, как вообще при всех катастрофических построениях, весь смысл потрясения заключен в столкновении двух сил, из которых одна обладает всепревозмогающей действительностью, а другая является косной противодействующей средой. Столкновение этих двух противоположно направленных сил и дает ту форму стремительно протекающего, уплотненного во времени изменения, которое принято называть катастрофой. И действительно, выход из тупика, в который заводят построения “бесконечного совершенствования“ на религиозной почве, возможен только в случае признания, с одной стороны, полной пассивности человечества (которое даже при самом длительном совершенствовании — уже около двух тысячелетий, да и еще несколько впереди, — все же оказывается негодным ни на что, кроме суда и наказания при помощи губительнейших катастроф) и, с другой стороны, при всепревозмогающей активности спасающего и карающего божества. Эта полярность и несоединимость Бога и человека необходима для всякого, кто отсылает к эсхатологии, отгораживая свои построения от религии и вообще рассекая и разделяя сферы мысли и действия, идеала и действительности. Конечно, построениям, подобным только что рассмотренному, совершенно чужда мысль о том, что если и приходится говорить, что только “чудо высшей благодати

---

ции исчерпаны полностью. Стрела на излете, падающая на землю, *заканчивает* свой полет. Стрела вонзающаяся в цель, *прерывает* его. Но практически в уточнении словесных различий никакой разницы между перерывом и концом нет. Можно было бы сказать, что перерыв мы имеем тогда, когда в случае удаления, устранения с пути движения стрелы причины перерыва (цели), процесс начнет реализоваться далее, до конца (до излета). Но достижение идеала (удар стрелы в цель) представляет такое положение, при котором “возврат назад уже становится невысказанным“ (да и не нужен, прибавим от себя). Практически, следовательно, здесь нет никакой надобности в утонченных дистинкциях, и понятия перерыв и конец значат одно и то же. Вся разница в выборе пути и деятельности: один считает нужным стрелять в цель и совершенствоваться в стрельбе, другой улаживается стрельбой, наблюдая падение стрелы на излете.

совершает акт всеобщего перерождения“, то ведь в природном строе “человеческая мощь“, как таковая, и есть не что иное, как это спасительное “чудо высшей благодати“.

Мы назвали книгу “Об общественном идеале“ поразительной книгой. Она поразительна тем, что по ней можно судить о том, насколько сложно и болезненно для современности стоит вопрос об идеале, о цели, задаче и смысле общественного процесса. Единственные конкретные и формально безукоризненные построения в этой области, идеалы “земного рая“ в общем смысле, а в частности,— анархические и социалистические идеалы, не в силах уже удовлетворить широкие мыслящие круги. Идеалы эти захвачены тем серьезным кризисом, который господствует и в других сферах жизни. Во многом они противоречивы, а начавшийся процесс их воплощения не снимает тех жизненных противоречий, которые мучат современное человечество, а скорее наоборот — грозит обострить их. Воплощение этих идеалов в жизни грозит усилить и ускорить кризис, и многим кажется, что причиной этого кризиса и гибели того, что мнится столь ценным достижением исторического прогресса, являются эти идеалы. И вот задача раскрытия противоречий и ошибок в построении этих идеалов становится очередной для весьма многих мыслителей и ученых. Но паразитально не то, что за ее выполнение хватаются очень многие, но удивительно то, что за ее выполнение принимают, не выработав и не подготовив новых точек зрения, не выдвинув иных идеалов, не имея твердой почвы, с которой можно критически отнестись к “утопии земного рая“ и не только достаточно удовлетворительно изъяснить причины их неудач, ошибок и противоречий, но и указать средство исцеления и исправления их и дать человечеству иные точки приложения своих сил. Ни идеал “бесконечного совершенствования“, ни связанные и вытекающие из него “бесконечное развитие“ и “обеспечение самооценности человеческой личности“, ни “трагизм нравственного сознания“, ни религиозный катастрофизм в качестве последнего прибежища для этого дела — не годятся. Против эсхатологических построений “земного рая“ и идеалов “конечного совершенства“ необходимо выставить тоже эсхатологические построения большей силы, прямоты и продуманности, чем нигилистические и противоречивые построения “бесконечного совершенствования“, ведущие в существе к “совершенному концу“, в черную яму небытия.

## II

### ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕАЛА

Для того, чтобы приведенные выше критические соображения против построений П.И.Новгородцева не остались только критическими высказываниями, т.е. лишь словесными суждениями, легко могущими быть понятыми как безответственные осуждения, мы самим фактом высказывания этих суждений, вынуждаемся к постановке проблемы идеала во всем ее объеме. Постановка эта обязывает нас, если не к указанию того, что есть и должно быть идеалом современного человечества, то, во всяком случае, к указанию пути, на котором мы окажемся обладая шансами найти и увидеть подлежащий идеал. Наше нападение на построения идеала “бесконечного совершенствования” тогда только будет оправдано в минимальной степени, когда мы окажемся в силах хотя бы только ориентироваться на пути к подлинному идеалу и найти те материалы, которые дадут нам возможность подойти к нему или, исходя из них, или в них самих обрести нужное нам построение. Другими словами, перед нами минимально два задания: абстрактное — ориентировка, и конкретное — отыскание материалов и источников и их рассмотрение.

Что касается первой задачи, то самой постановкой ее предполагается, что идеал и действительность не остаются чем-то неподвижным в отношении друг к другу, что действительность способна изменяться в связи с наличием идеала и что взаимодействие между действительностью и идеалом представляет не что иное, как осуществление и воплощение идеала в действительности. Нет надобности и оснований требовать, чтобы идеал, как нечто только намеченное и мыслимое, был “осуществлен” полностью, но нельзя отрицать утверждение, что в отношении к действительности, освещаемой светом какого-либо идеала, впитывающей какие-то идеалы или близкие к идеалу построения, мы имеем дело с каким-то процессом, с какими-то изменениями действительности, которые нужно признать процессом воплощения идеала.

Между идеалом как задачей и осуществлением его путем претворения заданного в идеале в непререкаемо данную, присутствующую наличность реальности неизбежно пролегает некоторый, может быть, весьма значительный промежуток во времени, в течение коего течет какой-то процесс, происходят какие-то изменения. Этот процесс имеет свои стадии, этапы. Правильнее сказать, отвлекаясь от вопроса о времени, весь процесс воплощения идеала

включает в себя ряд моментов, из которых начальный, отправной и конечный, завершительный, можно назвать исходным, а остальные посредствующими. Таким образом, поскольку мы говорим об идеале, то мы имеем не что иное, как частный случай воплощения и осуществления некоторого мыслимого или идеального содержания. Этот процесс вполне аналогичен простому решению задачи и только тем отличающемуся от решения других задач, что здесь ставится и решается высшая, высочайшая, крайняя, последняя и завершительная задача. Другими словами, в утверждении идеала мы имеем не что иное, как указание на что-то еще не существующее, а при осуществлении или воплощении его мы констатируем такое изменение в окружающей среде, при котором это не бывшее становится наличным или путем изменения самой среды, или через изменения хотя бы отношений в ее составе. Если бы подобное изменение происходило как некое природное, стихийное и внешнее человеку, с ним непосредственно не связанное явление, то нам не пришлось бы на нем останавливаться и к идеалу такое изменение не имело бы никакого отношения. Поскольку же мы говорим об идеале, то изменение, которое здесь происходит, всегда и во всех случаях в какой-то степени мыслится зависящим от той или иной деятельности человека, как бы эта деятельность ни была ничтожна или слаба.

Обращаясь к вопросу о тех этапах, которые проходит воплощение идеала, мы должны признать, что таких стадий должно быть несколько и не менее четырех. Первою из них надлежит считать точное определение, указание и фиксирование идеала. По существу все споры, которые имеют своей темой идеал как таковой, представляют не что иное, как подобного рода деятельность. Означение, выбор, устранение неопределенностей — к такой тройной характеристике могут быть сведены все характеристики в этой области. Когда мы говорим означение, то имеем в виду указание знака, признака, той приметы, по которой идеал узнается и опознается. Если говорить об объективной стороне дела, то здесь мы имеем дело не с чем иным, как с установлением чего-то подобного знамени, ведущего к совершению, к победе и осуществлению. Объективно эта деятельность сводится к утверждению цели, к постановке задачи, подлежащей разрешению. Субъективно же это не что иное, как создание центра внимания и сосредоточение стремления.

Говоря о выборе, мы вынуждены думать о столкновении, конкуренции нескольких идеалов. Такое стечение несколь-

ких задач, а следовательно, нескольких идеалов и целей, естественно, ставит на очередь вопрос, который из них является высшим, окончательным и завершающим? Практически это есть не что иное, как определение той точки, удар по которой будет окончательным. Его можно охарактеризовать как определение чего-то, подобного центральной точке мишени, точке, удар в которую бесповоротно и окончательно разрывает коросту и шелуху, скрывающую внутренность и сердцевину, открывая кратчайший путь к ядру, приводящий *in medias res*\*. Теоретически выбор всегда выливается в какой-то суд над идеалами, целями и задачами. Выбирая и обсуждая, мы решаем спор, производим испытание. Спор и пререкание между идеалами весьма легко могут вылиться в пытку для их ревностных защитников и сторонников, которые, не будучи в силах вытерпеть и вынести ее до конца, переведут спор в стадию борьбы уже не идеалов только, т.е. мыслей и их выражения, а и стоящих за ними интересов и тем самым перейдут к применению аргументов, не всегда доказательных. Но каков бы ни был результат подобной борьбы идеалов, знамен, лозунгов (и примкнувших к ним партий), в окончательном итоге спор этот решается только достаточно вескими доказательствами. Наиболее же веское доказательство есть доказательство от опыта, от испытания. Крепость сосуда испытывается ударом, а глиняная посуда не способна выдержать удар железного жезла. Естественно, что выбор и суд, и состязание при оценке идеалов происходят с применением крайних средств и с прodelьванием рискованных опытов, не всегда приятных горшечникам.

Точно так же, когда мы говорим о третьем моменте, об устранении неопределенностей, то мы не всегда имеем в виду нечто только отрицательное. Ясно, что в том предмете, который принято называть идеалом, невозможна неопределенность, неясность, недоговоренность. Не случайно борцы за тот или иной идеал в глазах окружающих весьма легко окрашиваются в какой-нибудь один цвет и цвет определенный, не допускающий смешения: белый, красный, зеленый, синий, черный. Устранение неопределенностей в идеале есть весьма важная операция, поскольку всякая неопределенность обеспечивает возможность ошибочного соглашения на почве разного понимания одного и того же выражения и слова. Неопределенность влечет за собой возможность подмены и отсюда неизбежность разочарования идущих за неопределенным, односторонним и недостаточно точно формулированным идеалом. Эта неопределенность есть не что иное, как та по-

тва, на которой рождаются всевозможные кризисы в этой области.

Устранение неопределенностей это не только удаление из состава идеала посторонних смущающих и искажающих его представлений или того, что может дать почву для образования подобных представлений. Положительная задача этого процесса заключается в уточнении и заострении идеала, доведении его до предельной точности и остроты формулировки. Изошрение его, доведение до такой остроты, при которой невозможно никакое смешение его ни с чем инородным, посторонним и чуждым, такого рода всесторонняя отточенность, индивидуальность и конкретность есть точнейший признак выработанного идеала. Не случайно поэтому в этой сфере мышления наблюдается ясно выраженная тенденция найти и приурочить соответственным построениям краткие, законченные формулировки, формулировки в существе дела идеографические, не позволяющие ни с чем смешивать характеризуемый объект. В этом отношении идеал имеет склонность отливаться в идиому, связываться и отчеканиваться в идеограмму, словесно замыкаясь в некоторое сочетание представлений, которое вне своего специфического значения не имеет иных смыслов. Выше нам уже пришлось пользоваться подобными идиомами. “Рай на земле“, “законченное совершенство“, “бесконечное совершенствование“ — эти выражения употреблялись нами именно в этом качестве характеризующих идеал формул. Стремление найти идеалу конкретную формулу, ярлык и опознавательный значок является выражением этой особенности идеала, требующей устранения из него всякой неопределенности, заострения его и нахождения для него возможно точной, конкретной, чеканной формулы-характеристики.

Заканчивая рассмотрение вопроса о первой стадии воплощения идеала, мы можем подвести некоторые итоги. Идеал в своей первичной характеристике выступает как название, как именование и указание цели. Тем самым в нем заключается призыв к выполнению этой намеченной, названной цели. Таково — обретение имени для замысла и первая конкретизация его. Но, как указание цели, идеал не есть нечто пассивное, указанное и призываемое извне. Это не процесс узнавания только названного. Идеал всегда одновременно является и повелением. Идеал императивен в самой своей основе и как таковой он действителен. Именование цели есть не что иное, как призыв к ее осуществлению, и борьба, которая возгорается вокруг утверждения идеала, испытание и проверка его, словесная



и на деле, есть лишь отражение этого наименованного повеления. Но именованное и узнавание может быть ошибочным. Испытание может показать недостаточность и слабость испытываемого. Оба эти момента еще не дают идеала как такового. Для полноты идеала, для цельности его необходимы не только первые два момента, но и третий — признание, принятие.

Фиксация такого признанного идеала в идиоматической, едва не восклицательной форме, форме, подтверждающей приступ к воплощению и осуществлению идеала, является одновременно и моментом, завершающим первый этап движения идеала в направлении от замысла к осуществлению. В этот момент мы имеем своеобразный синтез и интеллектуальных, и волевых, и чувственных устремлений субъекта. Это процесс вполне аналогичный стрельбе, когда стрелок, увидевший цель, восклицает: “это“, немедленно вслед за этим, готовясь послать стрелу, говорит: “сюда“, и затем, спуская тетиву и глядя на полет готовой вонзиться стрелы, прибавляет: “вот“. Эти три восклицания характеризуют узнавание (именование), направление (повеление) и фиксацию (утверждение-восклицание) цели. С последним моментом, с утверждением, мы переходим к новой стадии воплощения, развивающей и раскрывающей конкретную точку приложения сил и определяющей образ осуществления. В современных условиях споры об идеале обычно не идут дальше рассмотренного нами выше первого этапа.

Но для полноты и всецелости утверждаемого, именованного идеала и фиксация цели сами по себе недостаточны. В существе дела в этот момент мы имеем дело не с чем иным, как с представлением. И даже если это представление не остается только интеллектуально актом узнавания, а возбуждает волевую и чувственную (эмоционально-аффективную) сторону человеческого существа, то все же само по себе оно ничего не дает для действительности. Оно только ставит вопросы, и первый вопрос среди всех вопросов: “что же делать?“ Подходя к этому основоположному вопросу, решающему в деле утверждения всякого идеала, поскольку идеал по самой природе своей императивен и действителен, П.И. Новгородцев говорит, что “если общественная философия не может утратить мысли о безусловном идеале, то, с другой стороны, она не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему из мира конкретных и условных явлений“. В приведенных словах, хотя и в отрицательной форме, содержится достаточно точное указание на интересующие нас дальнейшие моменты воплощения идеала. Конечно, общественная фи-

философия как таковая не может наполнить идеал “конкретным содержанием”, еще меньше она может “изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений”. Ее задача значительно скромнее. Она должна следить за тем, как жизнь заполняет идеал “конкретным содержанием” и наблюдать за “переходом” к его осуществлению. И совершенно неосновательно требовать от общественной философии, чтобы она выполняла царственную задачу заполнения идеала конкретным содержанием.

Итак, следующая за именованном идеала стадия есть заполнение его конкретным содержанием. Конкретизация формальная, которую мы определили выше как завершительную фиксацию, сводящуюся к нахождению определенной формулы идеала, естественно выливающаяся в идеограмму, должна углубиться и от чисто внешнего момента, от указания на какую-то внешнюю, подлежащую достижению форму перейти к оформлению некоторого содержания. Уже употребленное нами выражение для определения последнего момента первой стадии, “формальная конкретизация”, указывает на то, в чем существо стоящей перед нами задачи определения начального момента второй стадии. Говоря так, мы имеем в виду *конкретное* определение *формы* рассматриваемого предмета. Идеал не есть, не может и не должен быть чем-то бесформенным, безмерным и беспредельным, как мы сказали бы — апейроническим. В этом случае мы имели бы перед собой нечто безобразное и безобразное, не имеющее и не могущее иметь имени, и если и могущее влечь и увлекать, то лишь путем обмана и подмена. Определение формы есть прежде всего определение размера, а поскольку размер не может здесь определяться извне и количественно, то в этом смысле оно является утверждением соразмерности и гармонии частей, входящих в оформляемое целое. Основной и характернейшей чертой его является распределение элементов и установление их взаимных связей и сочетаний, выявление и обнаружение соотношения между ними и путей, их связывающих. В безмерном, неизмеренном и неизмеримом мы не имеем возможности найти и обнаружить части и установить их соотношение. В связи с поставленной нами задачей, может возникнуть вопрос: а возможно ли такое определение? Не является ли “бесконечность изменений” и “безмерность заданий”, говоря словами проф. Новгородцева, чем-то высшим, чем само это оформляемое, чем-то, что превосходит по самой природе всякую конкретизацию и господствует над нею и предшествует ей? Не есть ли попытка конкретизации покушение на что-то высшее, при помощи чего “бесконечность” и “без-

мерность“ тем самым как бы ограничивается и умаляется? Другими словами, позволительно спросить: есть ли и возможны ли размеры, оформляющие, превосходящие и вмещающие “безмерное“ и “бесконечное“? Ответ на эти вопросы может быть дан, если рассмотреть вопрос о природе “безмерного“ и о свойствах “размера“.

Когда мы говорим о “бесконечном“, “безмерном“ и “беспредельном“, мы всегда имеем в виду какую-то неопределенную и неопределимую ближайшим образом множественность. Неопределенность множественности — таково определение безмерно-бесконечного (определение, конечно, весьма условное, ибо тем самым уже нарушается природа “беспредельного“, ибо определение само уже есть какое-то введение в предел). и эта неопределенность множественности преодолевается, охватывается и вмещается тем, что можно назвать предельным единством. Таким образом, принцип единства, начало объединения является основой охвата всякой безмерности и почвой уничтожения неопределенности, существо же единства заключается в объединении, в связывании разрозненных частей текущей множественности. Это не обозначает уничтожения частей множественности, отсечения ее членов и ограничения ее проявлений. Всякое отсечение и ограничение, извержение их означало бы не введение множественности в предел, а распадение множественности, и тем самым было бы не чем иным, как утверждением и возрождением множественности как таковой. Утверждая предельное единство как принцип, мы в нем имеем не что иное, как принцип сочетания множественности частей, не нарушающий и не подавляющий множественность путем постановки ей границ и пределов и оставления за ними непроясненных частей ее, а лишь через упорядочение ее и нахождение такого основания, которое не только позволит войти в множественность и ориентироваться в ней, не растворившись в ней в качестве одного из проявлений ее, но даст возможность самое множественность упорядочить и урегулировать.

Когда мы говорим о единстве как сочетании множественности частей, то предполагаем не что иное, как сочленение и расположение их в единстве, т.е. установление между ними лада, поставление их в ряд, внесение строя и порядка в беспорядочное нагромождение “безмерного“ и “бесконечного“. Или, другими словами, мы говорим, что сочленение множественности частей в единстве есть не что иное, как расположение их вокруг какого-то центра, являющегося для них единящим принципом. Нахождение и внесение в поток неопределенной множественности этого образующего

единство центра, обнаружение и открытие этого единящего принципа и есть не что иное, как вступление на путь конкретизации. Конкретизация в своем существе и сводится к нахождению не чего иного, как именно этого принципа единения. Единство и начало его — центр, вяжущий и стягивающий апейроническую неопределенность множественности и является основой, принципом и началом конкретизации.

Но предельное единство, будучи единством определенности, в то же время является и началом единичности. Когда мы говорим о конкретизации, то следует иметь в виду, что внесение и открытие единства в множестве необходимо, но не достаточно, поскольку всегда возможно представить множественность таких единств и объединяющих начал, построенных по одному какому-то принципу. Для того, чтобы связать безмерность и неопределенность, чтобы удержать единство от возможности повторения “того же” и регресса в бесконечность, предельное единство должно быть не только единством определенности, но и началом единичности. Оно не только “единит”, т.е. объединяет, но и “единичит”, т.е. вносит в множественность неопределенности начало единственности и неповторимости. Тем самым множественность, становясь неповторимой, конкретизируется. Конкретизация есть не что иное, как индивидуализация множественности.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить следующие основные положения. Безмерность и бесконечность есть нечто по самому смыслу своему безобразное, безобразное и, как не имеющее образ, — безвидное и невидимое. Конкретизация при таком понимании есть нахождение какой-то центральной точки, центрального единящего принципа, т.е., другими словами, она есть не что иное, как создание, сотворение образа, вида и лика. Проявление невидимого, “обличение” его, как нахождение лица, образа и подобия, таков в существе дела весь смысл искания размера, способного вместить безмерное. Что же касается “лица”, то оно и есть не что иное, как момент той основоположной индивидуализации, связывающей неопределенность множественности, того неповторимого связывания “лика” и “фона”, которое есть основная черта процесса конкретизации как такового, что особенно ясно выражено во всяком художественном произведении.

Но характеристика процесса конкретизации не исчерпывается моментом единичности и не ограничивается лишь индивидуализацией. Превращение конкретизируемого объекта в индивидуальность, неповторимое и определенное

единство, объемлющее множественность, есть только одна сторона этого процесса. Наряду с индивидуальностью, которой становится конкретизирующийся объект, важно остановить внимание на самом процессе, который имеет место при включении в размер безмерной и безобразной множественности. Выше уже было указано, что существенным моментом конкретизации является образование единого центра, центрального ядра — образа, привлекающего и объединяющего все остальное. Самое слово конкретизация обозначает сгущение, сращение и стечение, переход в какое-то иное, осязаемое, видимое и осязаемое состояние. В создании такого центрального образа и заключается основа рассматриваемого процесса, и, подводя итог нашему рассуждению, мы можем сказать, что конкретизация идеала есть не что иное, как создание образа его осуществления, образование представления этого осуществления даже до момента приступа к его осуществлению (в узком смысле этого слова). Таким образом, характернейшими чертами подобного процесса конкретизации является возникновение образа и предварительный и условный характер его в отношении к действию.

Рассматривая вопрос об образе и о процессе возникновения его, прежде всего следует указать, что образ есть нечто органически связанное с представлением, и процесс возникновения его является процессом перестройки и видоизменения процесса появления представлений. В возникновении образа есть некоторые черты, отличающие его от представления. Так, говоря об образе, мы имеем в виду нечто более живое и сильное, чем то, что нами мыслится только как представление. При этом соответственная энергия, живость и сила, присущая образу, воспринимается как нечто связанное и с субъектом восприятия, и с объектом его. Представление есть нечто встающее перед взором представляющего. Объекту здесь приписывается лишь момент восстания, вставания перед взором наблюдателя. В процессе восприятия представления от субъекта требуется только внимание, и вся деятельность его сводится к выделению этого представшего и представляющегося из окружающей его среды.

Когда нам приходится говорить об образе, то мы должны усилить все те черты, которые характеризуют представление. В образе мы имеем случай повышения и того, что представляется, и впечатлительности того, кем представляется. В отношении объекта, в образе мы наблюдаем наличность какой-то не только привлекающей и концентрирующей внимание основы, но и поражающего внимание нача-

ла. Образ не только встает и возникает перед взором представляющего, но он поражает, разительно действует на воспринимающего, и в этом качестве навязывается и врывается в сознание. Эта же особенность отражается и на сознанием, воспринимающем субъекте: образ есть поражающее и сосредоточивающее внимание представление, которое не только стоит перед сознанием и устанавливается, утверждается им, но и воздействует на него, охватывая, обволакивая пораженное и замороженное внимание. Образ, сосредоточивая и сковывая внимание, обряжает и образует, образывает и тем самым преобразует сознание. С рассматриваемой точки зрения можно говорить, что образ есть результат деятельности не столько представления, сколько воображения.

Представление может быть охарактеризовано лишь как деятельность воспроизведения и восстановления определенных, представших перед сознанием черт действительности и утверждение их как представлений. Воображение же не есть только представление чего-то установленного и утвержденного. Как деятельность, воображение предполагает представление как свою низшую ступень. Воображение является не столько процессом создания образов, сколько процессом включения представлений в образ, т.е. включение относительно разрозненных, взаимно не связанных представлений в систему, в строй действующих и деятельных начал, сочетающихся в определенный лад. Это — создание лада и строя представлений на какой-то основе. Воображение выступает перед нами как деятельность не только представляющая, т.е. восстанавливающая облик предмета в его существенных чертах, а как расширяющая, перестраивающая и комбинирующая работа сознания. Представление как процесс может дать и дает только ряд обликов, представлений, следующих друг за другом во временном порядке. Воображение же дает не последовательность только, а сочленение и сочетание их и определенные единства, — в индивидуальные целые, объединенные каким-то особым, определенным порядком. Таким образом, говоря о конкретизации идеала, мы говорим о создании, при помощи воображения, образа осуществления его. Это не представление чего-то наличного, а творчество, конструкция осуществляемого и ожидаемого.

В этом последнем качестве идеал в этой стадии его конкретизации не является чем-то наличным, действительным в смысле непререкаемой реальности. Вернее сказать, он является чем-то еще не наличным. Его отношение к реальности определяется этим словом: “еще”, он еще не действитель-

ность. Но в то же время конкретизирующийся идеал уже не есть нечто только субъективное, замышленное и не существующее вне стремлений его носителей. В конкретизации мы имеем объективацию идеала в предварительной и условной форме, осуществляемой при помощи воображения. Не следует думать, что это состояние представляет что-то своеобразное и исключительное. Осуществление всякого замысла проходит эту стадию предварительного условного осуществления в образе, в проекте, схеме и чертеже. Конкретизирующийся идеал далек от того, каким он будет осуществлен, но в то же время он совпадает с ним во всех его основных чертах; разница здесь — в материале построения, сходство в виде и образе. Как построенный дом отличается от первоначального плана и чертежа, в то же время сходствуя с ним во всех его характерных чертах и в условных точках проектируемого изображения, так же и идеал в процессе его воплощения предполагает подобного рода предварительный образ своего осуществления. Воплощенный идеал позволяет говорить об отношениях людей, о их реальных характерах, об отношении их друг к другу, об устройстве их учреждений и об отношении их к природе, идеал в стадии конкретизации говорит о том же, но не как о действительном, а как о подлежащем осуществлению; он говорит не об окончательных формах, а о воображаемых, условных, схематических, перспективных построениях. Реальность будущего действия и грядущей деятельности предполагает и требует в качестве своего логического *prîus'a* \* реальности образа, схемы и чертежа, построенного творческим воображением. Для того, чтобы идеал осуществился и воплотился, необходимо, чтобы он вообразился, т.е. чтобы образ, подлежащий воплощению, стал началом, образующим и преобразующим сознание, воздействуя на него в направлении образования системы руководящих и направляющих к осуществлению его диспозиций.

Сказанное позволяет нам закончить рассмотрение того, что мы назвали стадией конкретизации идеала. Вслед за "именованием" идеала мы можем говорить о конкретизации как о своеобразном процессе построения образа идеала. Можно было бы назвать ее "образованием" идеала, поскольку здесь речь идет о нахождении объединяющего начала, позволяющего построить умственный, мысленный образ как нечто предшествующее осуществлению в действительности. Такой образ, естественно, является построением условным и схематическим. Тут же мы можем ответить более подробно на отмечавшееся выше и слишком безнадежное утверждение П.И.Новгородцева по этому вопросу. Ука-

зывая на невозможность совершенно отказаться от мысли об абсолютном идеале, он говорит, что общественная философия “не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему” и т.д. Можно сказать, что нет никакой надобности заставлять и требовать от общественной философии, чтобы она заполняла идеал “конкретным содержанием”. Это задача не спекулятивно дискурсивного создания, а творческого воображения. Если общественная философия возьмет на себя подобную задачу, то она заведомо ничего здесь не сделает и не может сделать в силу своей неспособности и неприспособленности к подобному делу. Можно сказать больше: взявшись за подобную задачу и, естественно, потерпев поражение, общественная философия в лице ее представителей весьма легко станет на путь слишком поспешного отрицания самой возможности заполнить идеал “конкретным содержанием”. Задача общественной философии в этой области, как уже намекалось выше, значительно скромнее: определив те силы, которые должны произвести соответственную конкретизацию содержания, начертание образа и плана осуществления идеала и получив подготовленные ими материалы, она должна обследовать пути, ведущие от наличной действительности к претворению этих образов и планов в действительность, исчислить и определить те силы, которые необходимы для того, чтобы наличную хаотическую, беспорядочную действительность сменить усовершенною и завершеною действительностью идеала.

Таким образом, перед нами две задачи, соприкасающиеся непосредственно с вопросом об “образовании” идеала, с одной стороны, и с другой — с вопросом об его реальном воплощении и осуществлении в жизни. Прежде всего, чтобы приступить к осуществлению идеала, необходима всесторонняя ориентировка во всем, что касается, с одной стороны, наличной действительности как точки, от которой приходится отправляться, и с другой — определившегося и образовавшегося идеала как точки, к которой предстоит двигаться. Когда эта работа выполнена, тогда можно говорить о другой: об исчислении и расчете препятствий, сил, средств, действий, запасов, сроков и путей, которые необходимо преодолеть, добыть, исчислить, привести в действие и пройти для этого, чтобы из стадии мысленного образа идеал претворить в осуществленную действительность.

Рассматривая первую из поставленных нами задач, приходится спросить: в чем же заключается и должна заключаться эта ориентировка? Предварительно позволительно



задать более основной и начальный вопрос: что же такое эта ориентировка вообще? Говоря об ориентировании и ориентировке, мы имеем в виду прежде всего умение находить нужные точки. Умение находить, определять свое местоположение, *situs* \*, в отношении к исходным, отправным и конечным, завершительным точкам и составляет существо ориентировки. Для ориентировки необходимо знание примет, характеризующих соответственные пункты и умение находить их. В существе дела ориентировка и есть знание, но не только в его статическом состоянии (как совокупность знаний и сведений), а и в его движении и устремлении (как исследование, т.е. владение методом и применение его). Иначе говоря, чтобы находить приметы и определять точку своего местонахождения, необходимо знать эти приметы, т.е. необходимо обладать какой-то совокупностью сведений об исходной, отправной точке. Таким образом, поставленный нами наш первый вопрос распадается на два: для того, чтобы ориентироваться, необходимо знание наличной обстановки, необходимо изучение и обследование современного, настоящего положения, знание отправной точки. Это — необходимый плацдарм, позиция, от которой приходится отправляться и к которой приходится возвращаться в случае неудачи, вернее, к которой заставляют вернуться неудачи и слишком поспешное неудавшееся и непродуманное движение. С другой стороны, необходимо знание путей, умение находить их и указывать условия, позволяющие двигаться по ним.

При таких задачах, поскольку идет речь об идеале, первый и начальный момент подобной ориентировки есть постижение той разницы, того различия, которое имеет место между идеалом и действительностью. Образ идеала, образованный идеал, будучи только обнаружен и осознан, все же оказывается при попытке приблизиться к нему чем-то неуловимым и не уловленным. Даже выраженный в слове и очерченный в образе, он оказывается в отношении к действительности, к наличному состоянию и положению конкретной, жизненной среды чем-то от нее резко отличающимся и для нее недостижимым и недостижимым. Первый и начальный этап ориентировки сводится к познанию расхождения, разницы между действительным и наличным явлением и идеальным и мыслимым образом. Это познание обычно не ограничивается только познанием различия как такового. Элементарные попытки совместить действительность и идеал дают основание говорить о неуловимости второго и разнице и разделении между ними при этой видимой недостижимости внушает мысль о непроходимой между ними

пропасти<sup>1</sup>. Эта пропасть будет неизбежно констатирована, поскольку действительность рассматривается как нечто самобытное, самодостаточное и в самой себе имеющее свои основания (законы). В существе дела мы имеем здесь склонность первый акт ориентировки, установления различия между рассматриваемыми объектами, бессознательно дополнять скрытым утверждением о непреодолимом дуализме между ними. Образ идеала и безобразность действительности признаются самозамкнутыми и самодостаточными образованиями, не сводимыми друг к другу. При такой предпосылке естественно, что идеал неуловим и невоплотим, и действительность бессильна настичь и достичь его.

Если не останавливаться на этом первом этапе — различии между идеалом и действительностью, и не предрешать их возможных отношений, утверждая скрыто их дуализм, — то следующий за развитием этап в процессе ориентировки будет представлять не что иное, как отыскание черт сходства. Но можно спросить: каково же может быть сходство между ними? Как они могут быть сведены один к другому? Ответ здесь может быть только один: единственная возможность такого сведения при утверждении различия между идеалом и действительностью приводит нас к принципиальному признанию примата идеала над действительностью. Исходить в процессе ориентировки приходится не от действительности, а от идеала. Соответственная ориентировка в действительности возможна только с точки зрения идеала и применительно к нему. Идеал во второй стадии идеогонического процесса, являющийся образом, есть то, что стоит выше безобразной хаотической действительности, и ориентировка в последней возможна только путем искания в ней черт, позволяющих лишь при их наличии допускать самую возможность преобразования. С этой точки зрения существо ориентировки заключается не в чем

---

<sup>1</sup> На этой стадии и остаются все учения, подобные учению П.И.Новгородцева, хотя бы сами они и были результатом ряда достаточно углубленных изысканий о природе идеала. Задача науки в данном случае двусторонняя. Наряду с выяснением природы идеала, необходимо исследование действительности с точки зрения идеала и движения к нему. Только такое двойное исследование может засыпать пропасть между идеалом и действительностью. Обычно же исследование и опознание идеала происходят вне и независимо от действительности, которая осмысливается с других, отличных от идеала, точек зрения. Пропась между идеалом и действительностью обусловлена полной противоположностью точек зрения, с которыми исследователи подходят к тому и к другой.

инном, как в сортировке материала, представляемого действительностью, применительно к идеалу. Чем выше и значительнее идеал, чем больше и возвышенной задача, тем глубже и совершенней должна быть ориентировка, тем больше захват и объем изучения действительности, ибо в этой действительности мы ищем и находим точки отправления и исходный материал для реального, жизненного строительства идеала.

Но само по себе подобное изучение действительности недостаточно. Можно перебрать всю доступную нам область действительности, выделить и наметить исходные пункты, сближающие ее с идеалом или позволяющие с них начать движение к нему (теория), но этого мало. Для полноты ориентировки необходима и ориентировка в путях, по которым можно поднять действительность к идеалу и которыми можно идеал свести к действительности. Задача достижения идеала, таким образом, есть задача определения путей, ведущих к нему и от него, и задача умения направить действительность на эти пути (практика). Для ее осуществления необходимо протянуть нити от каждой точки идеального образа к найденному в действительности материалу, определить и исчислить затраты сил и средств, потребных для произведения в этом материале нужных изменений, указать и наметить направление, способы и сроки совершения необходимых преобразований в действительности.

Таким образом, стоящая перед нами задача — преимущественно аналитическая, задача разделения и различения. Можно сказать, что в этой стадии осуществления идеала мы имеем дело преимущественно с интеллектуально-познавательной, аналитической деятельностью, с двояким анализом: материала действительности и образа идеала, сводящегося к постижению идеала применительно к его воплощению в материале действительности. Эта деятельность может быть охарактеризована как нахождение в образе идеала и в действительности соотносительных мест и пунктов и протягивание между ними нитей, установление путей, могущих совместить, перевести, отпроектировать идеал в действительности. Задача, которую себе ставит проекционная геометрия в отношении тел, фигур и линий, проектируемых в соответственных пространствах, вполне аналогична той деятельности, о которой идет сейчас речь. Проекция идеала в действительности, установление их соотносительности в процессе постижения являются операцией, предшествующей реальному воплощению идеала. Тут мы имеем дело с функцией науки и знания в его теоретическом и практиче-

ском аспекте, в абстрактных и конкретных построениях, и в учете преобразовательного опыта, который дается историей. Можно назвать эту деятельность “постижением” идеала в широком смысле этого слова. Вообще же она многообразна и многостороння, так же как многообразна и многостороння наука в своих отраслях от теории до практики, от астрономии до истории. В ней нет и не может быть чего-либо излишнего, ибо освещение каждого пункта действительности и раскрытие каждой стороны образа одинаково необходимо в процессе воплощающей и осуществляющей идеал деятельности. Но при всем том, вся эта деятельность должна завершаться последней — счетом и учетом сил и средств, могущих быть приведенными в действие в деле воплощения идеала. С этой точки зрения последний момент в деле “постижения” идеала есть эта исчислительная деятельность, по ней и всю рассматриваемую стадию воплощения можно было бы назвать “исчислением” идеала. За нею должно следовать реальное, достигаемое усилием совмещение проектированных точек с образом, переводением его в действительность.

Эта последняя фаза не требует особой характеристики. Она является делом в последнем и прямом смысле этого слова; это преобразовательный процесс в его конкретных трудовых напряжениях, и как таковой в настоящей связи не подлежащий нашему рассмотрению. Его можно охарактеризовать в общих чертах как “работу спасения”, в понимании одних, как разрушение “старого мира” в представлении других, но сам по себе для нас он должен быть охарактеризован только в своем начальном этапе. Таковым является призыв, т.е. привлечение и соединение личных средств, объединение людей и общей деятельности, направленной к завершительному воплощению “постигнутого” и “исчисленного” идеала. Для нас практически в настоящей связи безразлично, к чему это будет призыв. “Верю и любовью приступим, да причастники (участники) жизни вечные будем...”\* или “весь мир насилья мы разроем до основания, а затем...” — как бы ни формулировалась задача, но призыв, объединение и пропаганда представляются неотменимыми этапами воплощения идеала в момент перехода от проективного только к реальному строительству его. Они же являются показателями зрелости и глубины всего, что сделано для воплощения идеала в более ранних стадиях его осуществления. Здесь корень суда и кризиса идеалов, вернее, ошибок в их проработке.

Действительно, четыремя намеченными стадиями, характеризующими воплощение идеала, определяется его суще-

ство. Можно сказать, что присутствие этих четырех моментов является достаточной предпосылкой для утверждения всякого построения, претендующего на признание его идеалом, в качестве цельного, совершенного и законченного построения. Для того, чтобы с достаточной основательностью идти и вести других к поставленной цели, необходимо отчетливо ответить на четыре основных вопроса: “зачем” (“во имя чего”), “что?”, “как” (и соответственно: “когда” и “где”) и, наконец, “кто?”. “Именованье” идеала как указание конечного завершительного момента, “образование” идеала как определение конкретных черт его, “постижение” его как ориентировка в материале его воплощения и, наконец, “осуществление” идеала, начальной стадией чего является определение того, кто призван к его воплощению, — все эти моменты, в совокупности и в отдельных комбинациях взятые, всегда свидетельствуют о наличии идеала, определяют и характеризуют его. Можно утверждать, что все идеалы общественные, политические и экономические, все задачи, которые когда-либо ставились перед человечеством, представляли не что иное, как ту или иную стадию того идеогонического процесса, о котором сказано выше, выдвинутую на первый план и признанную основоположной, доминирующей над остальными или даже единственно существенной и необходимой. Самый факт провозглашения той или иной высшей цели: например, провозглашение “мирового объединения человечества”, “рая на земле”, “нового неба и новой земли”, “царствия Божия”, “бесконечного совершенствования”, “свободного общежития” и т.п. — уже достаточен для того, чтобы говорить о присутствии идеала и соответственное “во имя” занести в коллекцию идеалов. Равно и наличие, и утверждение таких образований в жизни человечества или отдельных стран, как “избранный Израиль”, “народ-богоносец”, “благородное сословие”, “гражданин мира”, “пролетариат” и т.п., наличие каких-то “кто”, призываемых, призванных и выделяемых из среды всех остальных, уже тем самым свидетельствует о наличии идеала и, если он сам по себе не осознан, не представлен и не понят, то явится тенденция канонизировать в качестве самодостаточного идеала индивидуальное поведение тех, “кто” призван к его осуществлению.

Но признание одной какой-либо стадии осуществления идеала за нечто вполне исчерпывающее позволяет только говорить о присутствии признаков идеала в соответственном построении. Для того, чтобы можно было говорить об идеале в целом, необходимо сочетание всех стадий, всех четырех моментов, обеспечивающих возможность его воп-

лощения. Можно утверждать и с достаточной основательностью доказывать, что признание и обоснование в качестве достаточных и необходимых только некоторых, отмеченных выше моментов в отдельности или каких-нибудь частных комбинаций их и является причиной всех тех споров, которые возникли вокруг вопроса об идеале, а самые “кризисы” идеалов, их падение, оспаривание, посрамление и поругание является не чем иным, как результатом выпадения из идеала одного или нескольких идеалообразующих моментов. Неправильности в идеогоническом процессе влекут за собой неизбежный кризис недоразвившегося, недостаточно осознанного и увечного идеала или идеальчика. Идеал есть задача, а всякая задача складывается из отдельных условий, требующих соответственных действий. Действие потому и есть то, чем идеал испытывается. Проба доброкачественности в построении идеала сводится к правильному расположению элементов действия, нужных для его воплощения. Такими элементами являются цель, образ, число и усилие. Только действие, в котором эти элементы надлежаще осмыслены и взаимно связаны, может быть удачным. Только тот идеал, который надлежащим образом сочетает в себе эти элементы, может быть признан застрахованным от кризисов и рассчитывать на осуществление.

### III

#### ДРОБНЫЕ ИДЕАЛЫ

Четыре момента воплощения идеала являются условиями его существования. Вне их, помимо их одновременной наличности, идеал не может быть тем, чем он должен быть. Он не будет полным, совершенным идеалом, если нет какого-либо звена, обуславливающего его воплощение. Равным образом он не будет осуществлен, он всегда останется только мыслимым, мнимым построением; попытка осуществить его не приведет к желанным результатам и лишь повлечет окончательное его посрамление, дискредитацию и срыв. Можно с достаточной основательностью утверждать, что самая мысль о недостижимом идеале, об идеале, как о чем-то, что никогда не может быть достигнуто, об идеале-призраке, ускользающем из рук в тот момент, когда он уже кажется достигнутым, могла возникнуть на почве незнания природы идеала и неясного представления условий его воплощения. В существе дела все существующие идеалы представляют не что иное, как попытку ограничить идеал, как норму, какой-нибудь одной стадией идеогонического про-

цесса, отменяя и отрицая все прочие, или, поскольку такое отрицание далеко не всегда может быть последовательно проведено, допуская их в затушеванном и подмененном виде, в качестве несущественных и посторонних, второстепенных частей системы. Можно сказать, что все или почти все существующие идеалы являются подобного рода дробными идеалами. Дробность их заключается в рассечении единого идеогонического процесса, в признании за основу идеала какой-либо одной или нескольких его стадий и в отрицании за всеми другими существенного значения. В этом случае мы имеем дробление там, где требуется лишь членение, попытку изолировать часть, которую можно лишь усмотреть в составе целого.

Изложенное выше построение, характеризующее стадии воплощения идеала, и тенденция к созданию дробных идеалов, проистекающая в связи с невозможностью построить цельный идеал, позволяет нам классифицировать существующие идеалы. При этом следует отметить, что почти все подлежащие идеалы могут рассматриваться с точки зрения цельности их, с точки зрения определения степени их дробности. Соответствующее построение может базироваться на одну, две или три стадии идеогонического процесса, опуская три, две или одну из них, но в существе дела во всех подобного рода построениях за основу оказывается взятый один какой-нибудь момент, который выдвигается с особой силой, окрашивая все остальные в свой цвет. При таком положении становится ясным, почему при существующих привычках называния, самое слово "идеал" применяется как-будто к весьма различным, если не совершенно различным вещам. Идеал "земного рая", идеал "рыцаря" или идеал "честного купца" представляют весьма отличающиеся друг от друга построения. Такие вещи, как произведение Томазо Кампанеллы и учение Карла Маркса и Энгельса, кажутся чем-то лишь с трудом сводимым одно к другому и, несомненно, трудно взять их за общую скобку и найти в них черты, которые делают их учением об идеальном обществе. Тем не менее общность называния имеет за собой какие-то основания, природа которых выясняется, если посмотреть на них с точки зрения приведенных выше соображений об отдельных стадиях воплощения идеала. Таковых мы наметили три, если не считать того момента, который предоставляет, если не самое осуществление, то первый шаг к нему, выражающийся в призыве к осуществлению. Выше мы говорили, что идеогонический процесс начинается "именованием" идеала, продолжается "образованием" его, за коим следует опознание, "постижение", завершающееся

переходом к непосредственной деятельности, начальным моментом которого является призыв, “призвание“ тех или иных лиц или социальных групп к труду осуществления и строительству жизни сообразно идеалу. Таким образом, можно наметить четыре основных группы идеалов, из которых первые три будут связаны с первыми стадиями воплощения идеала, а четвертая — с начальным моментом четвертой стадии. Правильным будет распределить их следующим образом:

- 1) идеалы теологическо-религиозные,
- 2) идеалы художественно-фантастические,
- 3) идеалы научно-познавательные,
- 4) идеалы традиционно-бытовые.

Остановившаяся на первой из указанных групп, следует отметить, что всякая религиозная система и каждое исповедание выдвигает в существе дела тот или иной идеал или какую-либо сторону его. В чистом своем виде это идеал, установившийся на созерцании цели как таковой. Открывшаяся и обнаружившаяся сознанию цель, в меру связанности ее с действительностью и возможностью осуществления и выполнения, в меру силы и гибкости воспринимающего сознания, влечет за собой мысль о средствах. И вот, в случаях слишком большой высоты цели, слишком затемненного и слабого сознания, слишком незначительных и жалких средств обнаружение и постижение цели ослепляет сознание, парализуя и задерживая склонность к действию. Открывшийся идеал, поставленная задача воспринимаются как нечто столь высокое и высочайшее, что говорить о выполнении их слабыми человеческими силами, при помощи человеческого разума и человеческим действием не приходится. Самое обнаружение идеала воспринимается или как результат божественного откровения и озарения через особых, особо к этому подготовленных лиц, или как непосредственное появление и действие божества. Непосредственная или опосредованная теофания\* — таков источник этого рода построений. Идеал “нирваны“ — всеблаженного и покоящегося в своей безличности “ничто“ как предела всех бурь и треволений, идеал “ислама“, как покорности стихийному и всепревозмогающему природному божеству, идеал предопределенного загробного блаженства или гибели — таковы наиболее типичные формы этого рода идеалов. Едва ли существеннейшими чертами таких построений является признание их столь высокими и возвышенными, что самое приобщение к ним оказывается доступным для какого-то относительно замкнутого круга лиц. Они оказываются тайной, скрытой от масс, доступной лишь немногим мистаго-



гам, жрецам или посвященным. Не следует думать, что сам по себе этот вид дробного идеала является чем-то религиозно-освященным и утвержденным. Возможно построение подобного идеала вне и без мистически-таинственного ореола. Но этот последний будет с неизбежностью наслаиваться, расти вокруг подобной фиксированной и намеченной цели, поскольку она станет достоянием большей или меньшей группы, не связанной только с чисто познавательными интересами. Такие построения, как философия Шопенгауэра и Гартмана, в своем практическом заострении отнюдь не имели и не имеют какого-либо священно-мистического оттенка. Но современная реставрация буддизма и разных восточных религиозных учений в теософии и смежных течениях достаточно ясно связывается с кругом идей, выдвинутых этими глашатаями европейского пессимизма. Можно утверждать, что самая деятельность указания цели, фиксирования ее занимает центральное место в той деятельности, которую принято называть жреческой. Жрец есть та фигура в социальной жизни, на которую возлагается обществом жизненная функция определения и оформления цели, фиксирования и указание ее социальной группе, поставленной в необходимость выйти из состояния покоя. Функция гадания в элементарной форме содержит все те моменты, которые в дальнейшем разворачиваются в систему разнообразных священнодействий и культов.

Второй момент идеогонического процесса сводится к конкретизации намеченной цели. Образ и создание его являются тем центром, который при известных условиях может привлечь на себя и полностью поглотить все внимание и благодаря этому заместить собой все остальные стадии воплощения идеала. Образ, как таковой, не может ограничиться поражающей внимание точкой. Светящая и ослепляющая точка в этой стадии должна принять определенные очертания, в ней должны выделиться части, сочетающиеся в единство, могущих быть отчетливо представленными действий. При таком положении, если появление слепящей точки, светящей цели может породить в сознании воспринимающего ее субъекта убеждение в невозможности перебраться мост от светозарного явления к темной действительности, то в процессе формирования образа мы можем отметить другую особенность. Образ этот имеет тенденцию слишком приближаться к действительности и, если не казаться вырастающим из нее, то во всяком случае весьма близким к ней. Если в отношении ослепившей сознание цели представляется невозможным перекинуть мост между действительностью и божественным откровением, то в от-

ношении развитого увлекательно и живо представленного образа возникает другая абберрация: кажется, что мост между действительностью и образом и не нужно пролагать, что образ непосредственно упирается в жизнь, связывается с жизненной действительностью; остается подождать немного времени, сделать два-три очередных благодетельных открытия и врата рая откроются сами и человечество быстро (“ну, в пределах столетия, хотя бы”) перестроит свои отношения по совершенным образцам и воплотит новую гармонию в междучеловеческих и природно-естественных отношениях. Та весьма обильная литература, которая дает то, что принято называть “утопическими романами”, “литературно-научной фантастикой”, где мы находим ряд разнообразных политических, социальных и экономических идеалов, представленных в действии, и является не чем иным, как почвой, на которой вырастают подобного рода дробные идеалы художественно-фантастического типа. Характернейшей чертой их является присущая им гипнотизирующая сознание навязчивость, при которой конкретность и яркость созданного образа заполняет сознание, вытесняя из поля зрения и затемняя путь, потребный для воплощения подобного образа. Такого рода сладостные образы оказываются исполненными горечи, когда от созерцания приходится переходить к труду воплощения их. Даже самая форма обычного начала таких романов, где герой погружается в сон или в бессознательное состояние, является показателем того, сколь близкими и осуществимыми представляются подобные построения. Достаточно закрыть глаза и погрузиться в состояние отрешенности от окружающего, и тем самым перейдешь от упругой, тугой и упорной действительности к увлекательному строительству воображаемых пластичных и гибких форм бытия, которые не находятся где-то далеко, которые тут же, уже близко, под рукой, и надо лишь найти волшебное слово, чтобы удержать их колеблющиеся очертания, закрепив их в завтрашней действительности радостного пробуждения.

Бесплодность и в конце концов безнадежность, которую порождают первые два типа дробных идеалов, вызывает к жизни третий вид. Идеалы мистическо-религиозного типа уводят от жизни, порывая с нею в моменты созерцания ослепляющего конца, от которого нет или не видно прямых путей к действительности. Идеалы художественно-фантастического типа повергают в сладостное ожидание, равным образом бесплодное и приводящее к разочарованию еще откровенней, чем первые. Можно сказать, что не только логически, но и исторически за двумя уже рассмотренными

типами следует третий тип идеалов, названных нами научно-познавательными. Уже не откровение высших и высочайших начал, не воображение и образ гармонически совершенного мира оказываются положенными в основу построения идеала. Является стремление найти путь в будущее от настоящего и желание познать и постичь действительность ведущих от нее путей. Они и оказываются почвой, на которой делается попытка построить и поставить задачу для утомленного и отчаявшегося человечества. В этом построении все зиждется на отрицании первых двух путей. В противоположность интуитивному озарению религиозных идеалов и дедукции и конструкции художественно-фантастических, здесь господствует индуктивный метод и эмпирические, опытные, и в этом смысле “научные” способы построения и указания цели и задач строительства будущего. Не озарение или вдохновение, а познание, не “догмат” и “образ”, а “число” оказываются ориентирующими началами, ведущими по этому пути. Едва ли не самым примечательным для подобного рода построений является их попытка найти прочную и устойчивую основу для соответственных построений в прошлом и настоящем, вообще говоря, в сущем и наличном. Этот способ, однако, далеко не оправдывает себя. Этот лучший из известных нам миров далеко не удовлетворителен и мы в нем ничего, кроме этой неудовлетворенности, не можем и найти. Из существующего и наличного, из сущего в широком смысле слова, нет возможности вывести то, к чему должно стремиться, из сущего нет никакого пути к должному и из действительности, самое большее обнаруживающей случайную эфемерную устойчивость наблюдаемых повторений, нельзя вывести царственную норму непререкаемо обязательного и должного, сознательного поведения. Таким образом, на этом пути нет никаких выходов к идеалу и в самый идеал по существу возводятся те или иные, наблюдаемые или признанные таковыми тенденции действительности. Сознание неудовлетворенности действительностью и невозможность практически выйти из нее накладывает на все вытекающие отсюда построения налет трагизма. По существу на этом пути возможны только два построения. Первое — канонизировать и признать непреоборимыми процессы, протекающие в действительности, и, при всей их нежелательности и недолжности, с трагическим сознанием неизбежной гибели человечества устремиться ей навстречу. Это путь сверхчеловеков, почерпающих удовлетворение в теории круговращения и считающих свое минутное возвышение над прочими людьми достойной ценой за свою гибель.\* Второе сводится в

сущности к тому, чтобы не предрешать всех путей будущего, а все надежды и расчеты построить на очередном этапе исторического процесса, полагая, что за ним откроются новые, неожиданные возможности. Это — путь отдельных толчков, катастроф и революций, за которыми следует возвращение к исходному пункту, прыжки, за которыми приходится готовиться к новым прыжкам, все более опасным и смертоносным, с каждой новой попыткой теряя уверенность в том, что будущее действительно способно открыть новые перспективы и возможности. Если первый из этих путей приводит к провозглашению лозунга *amog fati\**, то последовательный проведенный второй ничего не может дать кроме окончательного нигилизма.

Но жизнь сознания не может существовать без целей и норм, и раз нет источника для их порождения, то они сами в ущербном и недостаточном виде начинают возникать в среде, где приходится действовать и жить, а не ожидать только гибели. Последний вид идеалов возникает из последнего момента идеогонического процесса. Наличие в обществе кругов, призванных руководить, хотя бы они и сами не знали — куда, как, к чему и зачем? — приводит к созданию образцов и типов поведения, которые оказываются нормой и идеалом для соответствующих деятелей. Здесь последний момент идеогонического процесса встречается с первым, положение, когда уже испробованы все пути и способы нахождения цели, вполне аналогично с тем, когда еще не появлялось мысли о необходимости и возможности самой проблемы социального идеала. То, что мы выше назвали традиционно-бытовыми идеалами, одинаково является господствующими нормами поведения и при условиях, когда испытаны все попытки остановиться на каком-либо типе дробного идеала, так и тогда, пока еще об идеале, как таковом, нет речи, а вся жизнь подчинена закономерным и закостенелым формам быта. Мы назвали этот тип идеалов традиционно-бытовым, ибо отдельные конкретные типы поведения здесь канонизируются (в силу тех или иных бытовых условий) и самый тип поведения по традиции становится чем-то самодовлеющим и нормативным. Такие идеалы, как “подвижническая святость”, “рыцарская доблесть”, “купеческая честность”, “гражданская порядочность”, “пролетарская сознательность” и т.д. и т.д. являют собой бесчисленный ряд осколков и частных аспектов единого идеала, раздробившегося при своем падении на мельчайшие частицы, и являются не чем иным, как господствующей в этих условиях попыткой найти норму надлежащего поведения.

Характернейшей чертой подобного рода идеалов является их крайняя нескритичность и весьма слабая пронизанность сознанием. Поскольку подобного рода образцы поведения возникают до появления, развития и распространения того или иного идеала, они являются не чем иным, как попыткой, путем подражания индивидуальным или групповым образам действия и поведения, наметить какой-то выход, открыть дорогу преобразовательно-творческим энергиям, накапливающимся в той или иной среде. Индивидуальное и коллективное сознание на данной ступени развития, бессильное найти, разработать и осознать тот или иной идеал, в этом случае вынуждено производить подмен соответственного идеального построения, еще (или уже) не имеющегося в наличности, тем реальным образом действия и мышления, который усвоен как обычный теми кругами, которые по обстоятельствам времени оказываются поставленными во главе общественной организации в качестве ее руководителей. В этих случаях самая функция социального руководства отливается в глазах руководимых в убеждение в том, что руководителю твердо известны цель и задача, к которой направляется и должна направляться соответственная общественная организация, и путь, ведущий к всеобщему благополучию и процветанию социального целого. Презумпция знания идеала и путей, ведущих к лучшему будущему, в подобном случае является основой, на которой внешнее поведение членов ведущих групп, организаций, сословий и классов становится нормой. Подобного рода нормой может стать (или лечь в основу такой нормы) и поведение отдельного лица, вождя, властителя или идеолога. Сплошь да рядом в канонизации (хотя бы на срок, в форме моды) того или иного типа индивидуального поведения мы всегда найдем элементы того же стремления масс, неспособных найти себе опору в собственном сознании, пытающихся задачу выработки сознательно осмысленного идеала подменить случайно открывшимися и привлечшими внимание образами поведения, конкретно осуществляемого в известных бытовых условиях. В этих случаях почти всегда мы будем иметь дело с исканием со стороны социальной среды хоть какого-либо образа идеала, хотя бы в форме чисто внешнего поведения деятеля, коему подражают и за которым предполагается возможность знать каким-то образом цели и задачи общественного строительства.

Но такого же рода традиционно-бытовая установка в области построения идеала из образа индивидуального или группового поведения может иметь и имеет место не только тогда, когда вопрос об идеале еще не поставлен и не осоз-

нан, но и тогда, когда тот или иной дробный идеал, выдвинутый в определенную эпоху, потерпел жизненное крушение на путях своего осуществления и воплощения в действительности. Невозможность найти выход на путях сознательного осмысления и перестройки такого недостаточного идеала, углубления его и восполнения недостающих звеньев на пути его воплощения и пересмотр односторонних построений, с ним связанных — все это представляется делом достаточно трудным, сложным и далеко не всегда возможным даже при искреннем желании выполнить его. Дробный идеал, претерпевший крушение, представляет для своих вчерашних защитников и сторонников вещь весьма опасную и чреватую всевозможными жизненными и житейскими затруднениями. Практика воплощения дробного и дефектного идеала представляет процесс, в котором неизбежны достаточно большие и разительные противоречия между идеалом, как таковым, и результатами его осуществления в жизни. Неделанный проект постройки ничего, кроме разочарований и огорчений, не приносит архитектору и строителю, а для вовлеченных в строительство рабочих он грозит весьма большими опасностями и катастрофами в форме неожиданных, непредусмотренных обвалов и разрушений вчера еще воздвигнутых и казавшихся прочными стен и сводов. При таких условиях широкий доступ и сознательное осмысление и проникновение в существо выдвинутого и осуществляемого, но оказавшегося дефектным идеала со стороны широких масс, призванных отдать свой труд на дело его осуществления, становится делом слишком опасным для лиц, стремящихся или хотя бы только стремившихся осуществить этот дробный идеал. Можно утверждать, что подобное осознание обычно чревато ревизией и нарушением установившихся форм общественного равновесия.

Естественно, в этих условиях мы наблюдаем особый вид расчленения и раздробления идеала. То, что является социальным идеалом, жизненно воплощаемым и осуществляемым, отодвигается и изолируется от взоров широких кругов, вовлекаемых в реальное строительство, становясь доступным лишь для относительно ограниченного круга лиц, прошедших какой-то социально-идеологический отбор. Поскольку же процесс воплощения идеала, доведенный до последней стадии (“призыва”), как общее правило, предполагает и требует вовлечения достаточно больших сил и кругов в дело строительства соответственного (хотя бы уже и понятого, как дефектный) общественного идеала, постольку необходимо и неизбежно соответственное воздействие на

массы, внедрение в их сознание убеждения в необходимости действовать в каком-то определенном направлении, хотя бы без доведения до их сознания цели действия. И вот невозможность дать здесь сколько-нибудь действительную характеристику конечных задач заставляет, с одной стороны, стилизовать, упрощать и огрублять их, удаляя из сознания те элементы их, которые слишком грубо идут вразрез с конкретными мероприятиями и деятельностью руководящих сил в действительности, а с другой стороны, подменять реальный идеал, оказавшийся при проверке недостаточно цельным, еще более мелкой дробью его. Идеалы "честного гражданина", "добраго республиканца" и являются такими построениями, жизненно и житейски подменяющими более высокие, но менее понятные и при проведении в жизнь легко искажаемые идеалы, которыми являются хотя бы пресловутые "свобода, равенство и братство". Таким образом мы можем говорить о двух видах подобного рода традиционно-бытовых идеалов, из коих одни возникают при отсутствии сознания высших форм идеала, а другие внедряются и пропагандируются тогда, когда высшая форма идеала, оказавшаяся дробной, дефектной и не могущей воплотиться, дискредитируется, при остающейся потребности дать что-то увлеченным, подготовленным и вовлеченным в процесс воплощения идеала общественным силам.

Заканчивая рассмотрение вопроса о дробных идеалах, мы тем самым оказываемся поставленными в необходимость выдвинуть вопрос о том, возможно ли найти какие-либо пути восстановления целостности, превращения подобного рода дробных идеалов в целостный? Если идеал, даже дробный и односторонний, оказывается общественной силой, способной производить какие-то изменения во внешней социальной среде, то вопрос дефектности того или иного социального идеала оказывается вопросом возможности и даже неизбежности срыва соответственного общественного движения, ибо в момент наибольшего подъема его, ведущие и направляющие деятельность масс группы, поклонники и сторонники подобного идеала весьма легко могут оказаться в положении, когда им окажется нечего предъявить. История большинства революций может дать достаточное количество примеров подобного рода идеологических срывов и провалов, из которых единственным выходом оказался поворот на какие-то старые рельсы, хотя бы путем весьма тяжкого и болезненного процесса ставки на вымирание тех, кто взял на себя роль ведущей силы, не дав себе труда надлежащим образом продумать вопрос об идеале во всех стадиях его воплощения. Дефектная идеогония и излишняя то-

ропливость на этом пути мстят за себя разнообразными срывами даже превосходно развивающихся и блестяще начатых проведением общественных движений.

Чем же является в этих условиях проблема идеала? Если современные идеалы неудовлетворительны, то естественно допустить, что все они или должны быть отвергнуты и вместо них должны быть поставлены новые идеалы, или они должны быть исправлены, дополнены и восстановлены в их целостности, которая обеспечит их совершенное воплощение. При всех обстоятельствах говорить о создании "новых" идеалов не приходится. Если принять во внимание то обстоятельство, что проблема идеала, лучшего, совершенного и счастливого бытия и существования являлась и является предметом мысли весьма большого числа весьма крупных мыслителей, то трудно допустить, чтобы на почве многообразных построений, имеющих здесь место, можно было бы сделать что-либо новое, открыть и обнаружить "новый" идеал. Естественнее думать, что эта область нуждается в устранении каких-то органических дефектов, присущих человеческому мышлению в этой сфере. Задача восстановления целостности и превращения дробных идеалов в целостный является более благодарным делом, чем задача построения нового идеала вместо отвергнутых старых.

Если, таким образом, задача заключается в изыскании путей к устранению дробности и дефектности имеющихся здесь построений, то естественно спросить: с чего надлежит начать исправление. Сам собой, при такой постановке, напрашивается ответ: с того построения, которое обладает наименьшими дефектами, наименьшими недостатками. Вполне правильным будет допустить, что рассмотренные нами идеалы не являются построениями равной качественно дефектности.

Критерием для суждения об этой степени дефектности является то же, что является критерием для суждения о ценности всякого учения: вероятность осуществления его на опыте и в данном случае вероятность осуществления и воплощения идеала как такового. Другими словами, следует поставить вопрос: в какой степени тот или иной дробный идеал, являющийся из себя возведение в степень идеала того или иного момента воплощения идеала, может быть исправлен, дополнен и восстановлен в своей целостности? Ответом на него будет следующее утверждение: степень дефектности того или иного дробного идеала больше в тех построениях, которые берут материал для утверждения себя в качестве идеала из тех стадий идеогонического процесса,



которые стоят ближе к моменту перехода в действие, к моменту действительного осуществления и деогонического акта. Таким образом, естественным будет считать, что из числа дробных идеалов наибольшей степенью дефектности обладают построения традиционно-бытовые, достаточно большой — научно-познавательные, меньшей — художественно-фантастические и наименьшей — названные нами теологическо-религиозными. Это утверждение станет вполне понятным, если иметь в виду, что идеал есть нечто неотделимое от действия и поведения и что соответственное поведение, связанное с представлением идеала, должно реализовывать и осуществлять надлежащий идеал. При таком положении традиционно-бытовые построения при своем осуществлении находятся в худшем положении. Цель для них разбивается на ряд отдельных построений и вместо одного построения, одной точки приложения общественных сил при господстве этого рода построений мы имеем ряд их и как результат мы будем иметь не кумуляцию общественных сил, а их разброд, противоборство. Традиционно-бытовой идеал как нечто единое невозможен: он всегда разобьется на ряд традиционно-бытовых идеалов, канонизирующих индивидуальное поведение тех или иных направляющих или определяющих жизнь общества групп. Не в ином положении находятся и оба другие построения; здесь можно говорить о том, что в них не фиксирована та центральная, конечная точка, в которую должен быть нанесен удар. Если иметь в виду, что идеал есть не что иное, как конечная цель, то здесь придется сказать, что оба эти построения представляют мишени, в которых не отмечена та центральная точка, удар в которую решает вопрос. Точная формулировка этих последних конечных целей является необходимым и неотменимым моментом, который в той или иной степени обеспечивает, если не возможность осуществления идеала, то во всяком случае ставит вопрос об этом осуществлении на твердую почву реальных возможностей. При таком положении исправление всякого дефектного, дробного идеала должно заключаться в определении той конечной последней точки, к которой он приведет в процессе своего осуществления, и всякий вопрос о смысле того или иного построения должен заостряться в определении того конца, к которому оно ведет. Вопрос конца есть основная проблема в деле построения идеала и с него надлежит начинать всякое построение в этом направлении, и с выяснением его придется иметь дело, когда надо опробовать какое-либо построение, претендующее на название идеала и решить вопрос о праве того или иного идеала на существование. Эту

задачу сознательно ставят перед собой только те построения, которые нами названы выше теологическо-религиозными, и с этой точки зрения их дефектность есть результат недоразвитости их при возможностях такого развития. Идея конца представляет тот исходный пункт, в котором понятие идеала срашивается с понятием эсхатологии.

#### IV

### ЭСХАТОЛОГИЯ И ИДЕАЛЫ

Эсхатология представляет не что иное, как учение о конце, о “последних” и “крайних” вещах, и в этом своем качестве она может представляться не связанною органически с мыслью об идеале. Лишь тогда, когда к мысли о конце присоединяется представление о завершении, об усовершеннии и совершенстве, происходит срашивание эсхатологии и идеала. В чистом своем виде учение о конце может казаться нейтральным, “теоретическим” положением и в этом качестве оно не будет претендовать на значение общественного, политического или экономического учения. Это — просто утверждение факта, имеющего с неизбежностью наступить. Конечно, и такое учение о конце может (и должно) иметь серьезное влияние на поведение людей (в том числе и политическое и экономическое), но оно весьма часто будет выступать именно как такое чисто не заинтересованное в последствиях утверждение. Это положение станет вполне ясным, если принять во внимание, что самое понятие конца формально. Конец, прекращение определенного течения, переход от движения в каком-то направлении к покою или к иным неведомым состояниям может быть оцениваем двояко. Конец может быть желанным и желаемым, но он может представляться и нежеланным. Наряду с восторгом и влечением, он может возбуждать отвращение, ужас и отчаяние.

Таким образом, весь смысл всякой эсхатологии не в голом утверждении конца, а какого-то определенного конца. Каковы же те возможности, которыми могут быть охарактеризованы концы? Какие концы возможны? Ко всякому положению возможно двоякое отношение, или утверждение его или отрицание, т.е. утверждение противоположного. С этой точки зрения, выдвигая вопрос о конце в той или иной конкретной постановке, мы всегда будем вынуждены или отрицать, или утверждать самую возможность осуществления какого-нибудь смысла. Есть в конце концов какой-либо смысл во всех совершениях и событиях

или его нет? Ответ на этот вопрос определяет характер эсхатологии. Отвечая — “да, смысл есть”, — мы тем самым характеризуем определенное направление мысли и предрешаем характер деятельности. То же и при отрицательном ответе. Утверждая жизнь, мы отрицаем смерть, ибо жизнь по самому логическому существу своему есть утверждение, обуславливающееся отрицанием отрицания.

Таким образом, корни эсхатологии лежат в основной логической установке всякого высказывания. Конец по самому существу своему должен быть или отрицанием, или утверждением: это — выбор между тем и другим. Ясно поэтому, что всякая эсхатология будет или эсхатологией жизни и спасения или эсхатологией смерти и гибели.

Этим еще не предрешается вопрос об эсхатологическом идеале. Может казаться, что эсхатология гибели не может дать почвы для образования эсхатологического идеала. Это было бы так, если бы гибель не таила в себе чего-то (пусть соблазнительно) привлекательного, и естественно поэтому ожидать, что мысль о всеобщей и конечной гибели может быть облечена в форму учений, ставящих перед собой задачу осуществления (а если не осуществления, то неизбежности и неотвратимости) упоительного, губительного конца. Такого рода построения могут казаться страшными и неприемлемыми для массы. Гибель весьма часто будет почвой, на которой из отчаяния единиц вырастают идеологии охранительно-гедонистического типа. Но для отдельных лиц, для смелых и бесстрашных умов следует ожидать (пусть не рационального и, с их собственной точки зрения, бессмысленного) стремления найти пути осмысления неизбежного, развить и воспитать *amor fati*, увидеть в гибели величайшее совершенство и радостное завершение.

Эсхатология гибели в существе своем есть учение о конце, не имеющем и не могущем иметь многих разветвлений. Простейшая форма его — это мифическое учение о гибели богов и людей. В наше время убеждение в жизнерадостности и жизнеустремленности древнего человека (преимущественно классической эпохи) основательно поколеблено. Да и мысль эта обычно приурочивалась к греческому мировоззрению. Чудовищные божества Индии, Вавилона, Сирии и даже Египта устраняют самую мысль о возможности жизнерадостного мировоззрения у людей, воплощавших такие кошмарные образы. Учение о конечной гибели естественно для человека, окруженного столь могучими, противоборствующими и взаимно уничтожающими, непримиримыми и

непримиренными силами. Борьба и взаимоуничтожение борющихся — таков окончательный удел живущих: людей и богов, организующих их в общества, связывающих их в социальные объединения, возглавляемые этими божествами. Как осуществится этот конец и в результате чего он наступит — это в итоге несущественно. Новая ли гиганто- или титаномахия, или доведенная до конца борьба старых и новых, добрых и злых богов и падение Азаграда\*, — таков последний вывод этого созерцания. Естественна при такой точке зрения обращенность назад и проекция золотого века в источную древность.

Это убеждение в конечной гибели, теряя свой мифический и метафорический характер, возникает в новое время на почве новейшего естественно-научного мировоззрения. Мы имеем в виду утверждение, что судьба нашей жизни, жизни человечества, нашей планеты и космоса предрешена. Угасание планет и солнца, потеря и рассеивание энергии в пространстве рано или поздно приведут к уничтожению жизни, к выравниванию разностей температурных и иных напряжений энергии и к переходу космоса (всего или известного нам) в некоторое стационарное состояние покоя сравнявшихся уровней. Это построение иногда может сопровождаться оговоркой, что такого рода завершение всех эволюционных процессов инволюционными может быть связано в дальнейшем с новым возникновением где-то нового мира и за состоянием покоя снова может начаться период движения, рождение новых миров или созревание существующих для новой жизни, нового возникновения сознания и т.д. (теория кругового мировращения сушего). *Amor fati* на почве естественно-научного мировоззрения ведет к теории вечного круговращения, реального воплощения дурной бесконечности и к единственно возможному при этом культу отдельных вершин, высочайших точек, до которых способна доплеснуть жизнь и сознание (культ героев и сверхчеловеков). Несколько иначе движется мысль, когда этой возможности возникновения новых миров не предусматривают или рассматривают ее как факт, для индивидуального сознания безразличный и даже скорее отрицательный. Тогда в центре внимания оказывается гибель во всей ее неприглядности, без всякой облегчающей ноты, патетически фальшиво звучащей во всяких апелляциях к построениям типа *amor fati*. Здесь возникает почва для рождения пессимистических теорий, отрицающих жизнь и самую волю к жизни как источнику всяческих мучений. Шопенгауэр, Гегезий\*\* и Будда, с разной силой и от разных исходных точек зрения отправляясь, будут го-

ворить об одном и том же, призывая под тем или иным видом смерть-освободительницу. Вся разница будет лишь в степени, и элементарное самоубийство — лишь грубая и не достигающая цели форма акта, сводящегося к полному от-решению от всяческой самости, от всякого индивидуализи-рующего момента путем безраздельного растворения и сли-яния с безразличием первоначального и невыразимого “ни-что”, с погружением в нирвану.

Все построения этого рода отличаются одной общей чер-той: вынуждая и требуя от человека осуществления опреде-ленного самоубийственного акта, они обычно не решаются сделать из своих построений надлежащих выводов относи-тельно общества и цели его существования. Последовательно продуманные пессимистические построения в области социологических построений должны говорить о всеобщем самоубийстве и убийстве. Не решаясь сделать такой вывод, обычно ограничиваются теорией личной аскезы и провозг-лашением индивидуального пути к нирване.

Понятна поэтому относительная бесплодность в области социальных, политических и экономических учений этих построений, говорящих о последней гибели. Эсхатология гибели способна породить весьма обильные идеологии, но элементарный инстинкт жизни является той силой, которая замыкает уста у апологетов этих построений, препятствуя им договорить до конца то, что они думают. Сознательное принятие и исповедание гибели своей и общей, индивиду-альной и коллективной, всечеловеческой и космической — удел немногих смелых умов. Но и эти смельчаки, решаясь исповедовать, не всегда или почти всегда не исполняют тех заповедей, которые они проповедывают в отношении чело-вечества. Хотя мысль о коллективном самоубийстве чело-вечества и живет в сознании многих из наших современни-ков, но говорить, по крайней мере явно, об осуществлении этой задачи они не решаются. Эсхатология гибели могла и может быть идеалом, желательным и желанным концом для единиц, но ее сила как общественного идеала ограниче-на, и прямого и неприкровенного воздействия на поведение масс она оказывать не может.

Существенно иначе обстоит дело с эсхатологией спасения и жизни. Самая возможность возникновения ее должна быть приурочена к началу нашей эры. Для того, чтобы могла родиться мысль о благополучном конце, человеком должны быть осознаны какие-то новые и общественные, и природные возможности. Взамен чудовищных и превозмога-ющих общественно-природных сил, во власти которых на-ходится человек, должно явиться убеждение в способности

его тем или иным образом воздействовать на эти силы, видоизменяя и формируя среду как нечто пластическое. Идеи действия и ответственности являются предпосылками самой возможности возникновения эсхатологии спасения.

Наша современность знает два построения, приближающиеся к такому типу эсхатологии: это — популярная форма христианского учения о рае и блаженстве спасенных святых и не менее популярное построение коммунистического, социалистического и анархического общества. Рай на небе и рай на земле — таковы два основных образа, которыми обрисовываются эти два центральных для современности нашей эсхатологических идеала. При всей своей разности и реальном противоборстве они имеют ряд общих черт, роднящих их. Так, прежде всего, и здесь и там конец представляется в виде “рая”, блаженного удовлетворенного состояния в будущем. Проекция благополучного конца в будущность и несомненность осуществления его (в чем бы ни было основание такого осуществления — в обетовании и акте всеспасающей благодати или в естественном ходе общественого процесса — несущественно), таковы предпосылки этого построения. С другой стороны, оба эти построения сходятся с количественной стороны, если можно так выразиться. Спасение, о котором здесь идет речь, есть не спасение всех, а лишь части. Как в христианский, так и в социалистический рай входят не все, а лишь избранные. В христианских представлениях — это заслуженные праведники (или их души — для не признающих воскресения), как дожившие до момента осуществления рая, так и умершие, воскрешенные божеством. Для социализма — это дожившие до переворота и пережившие его поколения.

И то и другое учение связано с убеждением в возможности и необходимости борьбы и стремлением к победе и воплощению того, что признается и познается, как конец и цель. В этом смысле мы в обоих рассматриваемых случаях имеем дело с учениями, зиждущимися не на убеждении только (т.е. исходящими только из признания наличности определенных положений), но с построениями действительного характера, исходящими из веры, понимая под этим словом не другой какой-либо сорт знания (сверхчувственного и т.п. характера), но лишь осуществление и стремление к сознательному осуществлению того, что воспринято как предмет созерцания, т.е. как потенциальное, возможное, проективное раскрытие. Вера есть осуществление ожидаемого, т.е. осуществление той возможности, которая признается желательной, и проявление, переведение в состояние наличности, действительности и закреплённости того, что существ-

вует как невидимый и еще не реализованный замысел. В этом смысле оба эти учения противоположны эсхатологии гибели, ибо эти последние не содержат в себе целей, могущих даже для среднего и обычного сознания стать желанными и желательными, стоящими осуществления и достойными воплощения.

Эсхатологии жизни, хотя бы и не разработанные и недостаточно продуманные, всегда будут заостряться в деловое творческое напряжение трудового типа, тогда как для осуществления эсхатологии гибели достаточно предоставить стихийным силам среды действовать свободно. Спасение есть всегда результат усилий, тогда, как гибель требует лишь воздержания и непротивления. В обеих рассматриваемых нами эсхатологиях конец связан с какой-то деятельностью каких-то борцов. Пусть объект этой борьбы в обоих случаях различен — в одних это обычно социальный (дурной, несовершенный, ненадлежащий строй), в других — морально-природный (извращенная греховная природа, моральная и физическая, самого деятеля — человека) — но в обоих случаях без борьбы против него невозможно достижение идеального состояния. Несущественно для общей характеристики этих построений, что в одном случае в идеальном обществе пребывают сами борцы за него (воскрешенные, святые), в другом — не принимавшие участия в борьбе новые поколения. Борьба так или иначе необходима.

С другой стороны, поскольку в эсхатологиях жизни сделан выбор, и желанным, подлежащим воплощению и осуществлению признано спасение (а гибель отвергнута), то, естественно, выдвигается и ставится вопрос об ответственности в деле осуществления соответственного идеала тех, кто стремится к воплощению его. Воплощению подлежит не неизбежно роковое predetermined состояние, которое все равно будет осуществлено вне человека лежащими силами, а одна из возможностей, могущая и не быть и не стать. Поэтому, если и не все, то во всяком случае борцы ответственны за ее воплощение (святые берут на себя грех мира, поколение борцов за созревшее или созревающее новое общество отвечает за подготовку осуществления нового строя).

Смысл этой ответственности вытекает из самого факта признания человека-деятеля действующей силой, самостоятельной и сознающей причиной. Момент введения сознания в процесс осуществления какой-то цели всегда есть момент внесения ответственности, тем большей, чем больше степень сознательности, определяющей направление про-

цесса и превращающей его из становления, течения и изменения необходимого в совершение, созидание и творчество чаемого.

Этими чертами не исчерпывается сходство между двумя типами учений, названных нами выше эсхатологиями спасения и жизни. Количество черт общности можно было бы увеличить, и если обычно это не делается, то лишь потому, что оба названных построения в современном сознании стоят, как учения взаимно противоборствующие, и для исследователя, в большинстве случаев, не видна та общая точка зрения, тот исходный пункт, с которого оба эти построения могут рассматриваться как порождения чего-то исходящего из какой-то единой основы.

Действительно, вся наша современность стоит на почве признания противоборства и до известной степени полярности, с одной стороны, популярной христианской эсхатологии (христианской эсхатологической вульгаты) и с другой — социалистических и коммунистических построений. Это сознание противоположности и несовместимости рассматриваемых построений, переходящее в реальное их противоборство, и есть та почва, на которой вырастают, с одной стороны, такие книги, как уже помянутая весьма своеобразная критика П.И. Новгородцева, и с другой — вся система воинствующего социалистического безбожия и антирелигиозной пропаганды. Правда, обычно отмечается только противоборство и полярность, а соответственное сходство весьма часто и не замечается. Это положение тем более естественно, что существующие в каждой системе черты сходства кажутся другой, да и не могут не казаться, извращениями и искажениями ее собственных, ей органически присущих черт, ее основоположных начал и центральных, ею провозглашаемых положений и истин. Непререкаемость и внутренняя бесспорность этих положений для сторонников каждой из этих систем такова, что анализ собственных построений и их оснований для нее совершенно немислим и тем более понятна та энергия борьбы и стремление взаимно уничтожить противника, которые имеют место в отношении между воинствующими социалистическими и коммунистическими учениями и христианской вульгатой. Только этим путем оба эти учения оказываются в состоянии, хотя бы частично (через другого), уяснить себе свою собственную природу.

Сопоставление этих двух систем, история их противоборства и причины его еще до сего времени не изучены и не осмыслены. Тем не менее уже сейчас можно иметь достаточно точное представление о существе той борьбы, кото-



рая ведется между этими двумя типами построений. Их взаимная полярность, их несовместимость и неизбежная бесплодная и не могущая привести ни к какому концу борьба может быть разумно осмыслена лишь тогда, когда обе эти системы будут постигнуты, как разные отражения в мутном и непроясненном человеческом сознании одной какой-то системы, непонятой и, быть может, до времени не могущей быть понятой, иным каким-то образом упраздняющей реальное противоборство обеих рассматриваемых нами систем\*. Только при таком допущении может быть сколько-нибудь удовлетворительно уяснено существо отношений между социализмом и христианством в его популярных (в большинстве конфессионально вульгаризованных формах). Мы вполне сознательно говорим об отражениях, а не о сторонах единого построения, ибо в этих терминах может быть понята и общность и разность этих учений и бесплодность их противоборства и неизбежность его. Такие учения, как христианский и социалистический катастрофизм, учение о будущем блаженстве и счастья, о новом обществе, новом мире и новом человеке, все эти учения не могут быть поняты иначе, как только в предположении наличности какого-то третьего учения, искаженными и отраженными производными которого оба они являются.

Таким образом, наше построение приводит нас к убеждению в наличности и необходимости существования какого-то третьего построения. Наряду с социалистической эсхатологией спасения и христианской эсхатологической вульгатой райского блаженства, не только должна существовать, но и существует какая-то иначе построенная эсхатология жизни и спасения, коею, с одной стороны, осмысливаются и снимаются взаимные противоречия и противоборства обеих рассмотренных выше систем, а с другой стороны, доводятся до надлежащего развития и совершенной полноты все заложенные в них жизненные и жизнетворческие возможности. Все вышесказанное заставляет думать, что эта постулируемая нами система существует в такой форме и в таком виде, что присутствие ее или упускается из виду, или замалчивается обеими, ее выражающими и искажающими системами. Она существует или там, где ее не ищут и не предполагают даже самой возможности существования ее, или ее считают чем-то несущественным или нереальным, фантастическим построением, с которым не стоит считаться. Равным образом эта система может содержаться, в источнике, доступ к которому затруднен, а изложение и истолкование его представляется чем-то раз навсегда установленным и освя-

ценным каким-либо общепризнанным, преодолевающим и все подавляющим авторитетом.

Помимо уже сказанного, одно более детальное исследование и изучение обеих существующих эсхатологий жизни и спасения должно заставить нас предполагать, что ими исчерпываются все возможные в этой области построения. Выше нами было указано, что обе эти эсхатологии являются эсхатологиями не всеобщего, а частичного спасения, частично восторжествовавшей жизни. В этом именно качестве о них нельзя говорить как о последовательных и цельных построениях. Если среди эсхатологий гибели мы имеем последовательные и сознательно прямолинейные, то в существующих эсхатологиях спасения мы не можем не признавать весьма сильных тенденций к компромиссу, к смешению и слиянию несоединимого. Среди эсхатологий гибели мы без всякого труда найдем построения, для которых принципиальная бессмыслица бытия ясна до последней степени, для которых гибель жизни, случайно блеснувшей искры иллюзорного разума и сознания, непрекращаемо неизбежна, а самая возможность возвращения ее в процессе космически стихийных круговоротов есть не что иное, как реальное утверждение бессмыслицы существования сознательных эфемерид, однодневных вспышек бес сильного разума в хаосе неразумных, противоборствующих стихий. Гибель, распад и разложение здесь царствуют безраздельно, космос обречен возвращению в хаос, и над всем царствует владычица миров — смерть.

Среди эсхатологий спасения и жизни мы не имеем столь же последовательного провозглашения конечного торжества жизни и смысла, какое имеется среди эсхатологий гибели в отношении принципиальной бессмыслицы и смерти. В обеих указанных нами выше эсхатологиях нет принципиального отвержения смерти и гибели, и, как и было уже указано нами, это эсхатологии частичного спасения, частичного блаженства и счастья. Христианская эсхатологическая вульгата говорит о частичном спасении блаженных и достойных — святых и о гибели прочих. В окончательном итоге это двойное наказание для ненадлежаще исполнявшего и для неисполнявшего своих задач человечества. Человечество разрубается, разделяется на две части, из коих одна подвергается окончательной и бесповоротной гибели — обрекается постоянным и непрерывным мучениям, другая же, достигнув возможного предела мыслимой гармонизации, равным образом обрекается на бездельное и бессильное созерцание мучений другой части человечества.

Еще скромнее в этом отношении эсхатологические построения социализма. Конец здесь не только не благополучный конец для всех, но лишь благополучное и счастливое завершение длинного процесса страданий и борьбы для немногих, для тех поколений, которые дожили до этого благополучного времени. Самое же благополучие представляет не что иное, как весьма скромное благополучие удовлетворенных потребностей, которое отнюдь не избавляет от уничтожения и гибели. Можно утверждать, что эта эсхатология признает двойной конец, двойную гибель — с одной стороны, гибель тех, которые не дожили до блаженного и совершенного строя, и гибель тех, которые, усладясь им, все же оказываются бессильными против конечного распада. Даже их блаженная жизнь оказывается все же такой жизнью, которая в существе своем не является совершенной настолько, чтобы можно было говорить об увековечении ее. И достигшие земного рая, вошедшие в него, не делают ничего, что могло бы увековечить их блаженное потребление и распределение. Можно думать, что сами авторы эсхатологий этого типа не видели, не видят в воображаемом ими обществе ничего такого, что бы стоило увековечения, что было бы достойно сохранения и жизни, как нечто самодовлеющее и самодостаточное.

Обе эти эсхатологии являются не чем иным, как компромиссными построениями, исходящими из замысла дать образ благополучного конца истории, но в силу какой-то непряясненности и невыясненности своих предпосылок скатывающихся к тому же построению окончательной гибели: в одном случае для части (причем вторая часть вырывается из гибели при помощи вмешательства всемогущего божества), а во втором случае лишь для некоторой части человечества, для нескольких лишь поколений обеспечивается благополучная и удовлетворенная жизнь, за которой наступает тот же конец, та же конечная гибель.

Вопрос в конце концов ставится в такую плоскость: возможно ли построение образа последовательного спасения, последовательно проведенного, спасительного, безущербного завершения всей той хаотической лавины зол: социальных, индивидуальных и природных, под гнетом которых живет человечество? Ответ на этот вопрос может быть дан только лишь после того, когда будут выяснены основные причины искажения, вынуждающие эсхатологические построения, имеющие в виду благополучный конец, все же в конце концов скатываться к тем же смягченным и ослабленным построениям, если не всеобщей, то частичной гибели. Это вынуждает дать ответ о источниках современ-

ных эсхатологий спасения человечества и благополучного конца.

Всякая попытка построить хотя бы частичную эсхатологию спасения, создать образ не только совершенной, но и счастливой жизни, так или иначе упирается в те основы, которые в этой сфере заложены христианской эсхатологией. В отношении социалистических учений, отрицающих и отрицающихся этого родства, достаточно вспомнить не только учения раннего христианского хилиазма, но и учения средневековых апокалиптических сект, не говоря уже о Сен-Симоне\* и его значении в деле созидания основ современного социализма.

Итак, в результате нашего рассмотрения, мы приходим к следующему положению: для того, чтобы понять современные эсхатологические идеалы, чтобы уяснить себе природу господствующих в современности нашей попыток представить себе конец и завершение всей жизни человечества не в форме изображения всеобщей и необходимой гибели, а в форме какого-то, пусть слабого и неудовлетворительного, но все же благополучного конца, нам необходимо обратиться к первоисточнику всяческих построений этого рода: к эсхатологическим построениям христианских писаний. Если вдуматься, то именно эта область в настоящее время оказывается той сферой, где наша современность меньше всего ищет и может искать разрешения каких-либо вопросов. До известной степени можно говорить, что сюда в настоящее время совершенно не заглядывает ни один современный исследователь, ставящий себе задачей разъяснение вопроса о социальном идеале. Здесь никто, из какого бы он ни был лагеря, не ищет и не думает найти никаких материалов и оснований для разрешения интересующего его вопроса.

Можно утверждать, что эта область — одинаково запретная и закрытая как для созидателей “рая на земле“, так и для апологетов “рая на небе“. Если остановиться на первых, то для них самое искание каких-либо источников и материалов в этой области является чем-то совершенно неприемлемым уже по одному тому, что этот круг построений квалифицируется как область религиозной фантастики и мистики, не имеющей никакого отношения к реальной действительности, к запросам и тревожениям текущего момента, обслуживать который призваны-де подлежащие построения. Провозглашение соответственных источников религиозными уже само по себе служит чем-то отталкивающим и отпугивающим, и в результате громадная область эсхатологических построений, лежащих в этой сфере мышления, остается совершенно исключенной из оборота иссле-

дователя социальных, политических и экономических идеалов. Но та же марка религии действует и в другом направлении. Поскольку то или иное построение в сфере эсхатологии является чреватым поворотами и отклонениями мысли, в той или иной степени неодобряемыми или идущими вразрез с общепринятыми в этой области конфессионально одобренными суждениями, поскольку здесь мы встречаемся с запретами или советами религиозного авторитета. Этот последний действует двумя способами. Или самый источник эсхатологических религиозных построений извлекается из числа книг и материалов (учений), ознакомление с которыми разрешается (запрет или рекомендация воздержаться от чтения соответствующих книг), или же подлежащим произведениям дается определенное, раз и навсегда установленное и освященное толкование и все прочие искания в этой области пресекаются. Именно в указанном положении находятся и так характеризуются в настоящее время все источники христианской эсхатологии. Тот политик или социолог, который попробовал бы в этой области искать материал для построения и выяснения существа идеала, могущего ответить и рассеять мрак, господствующий в этой сфере, оказался бы поставленным под могучее давление всех *idola fori\**, всецело и нераздельно царящих в этой области. Христианская эсхатология может рассматриваться как источник изучения тех или иных построений исторического характера, но, по общему мнению, для современности она не дает и не может дать ничего. Для современного мыслителя это не что иное, как пророчески бредовая фантазия, быть может, не лишенная эстетической ценности, но не имеющая реального жизненного значения. Даже если бы к этим построениям подошел мыслитель и политик, идейно связанный с религией и пытающийся ее чаяния открыть и отыскать в этой области, то и его бы встретил здесь ряд запретов. Ореол тайны, который наслонился и крепко держится на этих построениях, есть тот минимальный тормоз, который препятствует использованию христианских эсхатологических писаний в деле выяснения вопроса об эсхатологическом идеале. Даже то обстоятельство, что в христианстве (по его собственному определению) «нет ничего тайного, что не стало бы явным», не в силах обычно развязать скованное авторитетом и запуганное сознание. За завесой тайны и ее психически тормозящим действием стоят далее прямые запреты в одних исповеданиях (католицизм), опасливое недоумение и советы не пускаться в это «небезбедное» плавание в других (православие), и установившаяся традиция толкования или критики соответственных тек-

стов, вплоть до исключения их из состава книг Св. Писания, в третьих (протестантизм).

v

#### ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ПОСТРОЕНИЯ УЧЕНИЯ ОБ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Итак, рассмотрение вопроса об эсхатологическом идеале приводит нас к убеждению в том, что существующие эсхатологии спасения представляют не что иное, как частные и частичные отражения, к тому же искаженные и замутненные, какого-то прямолинейного и последовательного, целостного эсхатологического построения. Это построение, однако, в силу ряда причин обычно не принимается во внимание при рассмотрении вопроса об идеале, да и вообще оно не прояснено и не раскрыто в сознании современного человечества. Кроме того, оно представлено в такой форме, которая сама по себе затрудняет доступ к нему и вызывает сомнения в целесообразности использования подлежащего материала для построения идеала, могущего дать руководящие идеи для нашей современности.

Конкретно, подлежащие материалы, могущие служить для построения идеала современности, должны находиться и находятся в составе эсхатологических текстов христианского Св. Писания и Преданиях и, как таковые, вызывают ряд — возможно и весьма основательных — сомнений в своей пригодности для выполнения стоящей перед нами задачи. Христианство и современность — эсхатологические прозрения христианских писаний как основа для построения руководящих идеалов современности? — эти слова звучат странно, чтобы не сказать больше. Тем не менее у нас нет иного пути и иных источников получения нужных нам построений.

Действительно, жизнь, конкретная жизнь, в ее бытовых, то слагающихся, то распадающихся формах, не в силах дать нам материалов, способных послужить хотя бы жалкими источными кирпичами для построения потребного нам современного идеала. Цель не выводима из конкретной житейски-бытовой действительности, текущей по стихийно проложенному руслу. В своей сущности, а при современных условиях жизни особенно, бытовая стихия пронизана противоборствами, рознью и гнетом, дробящими ее целостность и лишаящими ее индивидуализированного заостряющего выражения. Жизнь в ее бытовых формах и устремле-

ниях сама требует осмысления, и задача, цель и идеал не выводимы из факта определенной бытовой наличности. Эта бытовая жизненная форма может насыщаться любым содержанием. Она может представляться лишь краткосрочной остановкой в процессе распада и смерти, не способной даже подняться до мысли о самодостаточности и самоцельности ее основы — жизни как таковой, как полноты творческих свершений и напряжений.

В совершенно аналогичных условиях находится практика, сфера приложения и обслуживания жизни в ее запросах. Техника в самом широком смысле этого слова, хотя и господствует в настоящее время над жизнью и формирует, насыщает и направляет ее, но все же в своей сущности она является не чем иным, как дополнением и придатком жизни. Если мы видим в настоящее время, как практика и техника захватывают и направляют жизнь по каким-то из них проистекающим руслам, то это происходит, главным образом, потому, что сама жизнь в своей элементарной установке лишена руководящего стержня и сама влечется по слепым путям распада. Техника, как и быт, может быть или орудием жизни, или орудием смерти в зависимости от осознанности обслуживаемой ею задачи. Техника не ставит себе сама заданий, а получает их и, получив, выполняет задание. В сравнении с бытовой установкой, техническая является более сознательной, более зрячей, но зрение ее направлено в одну сторону, в ту, куда будет повернута голова. В прочем же на нее надеты прочнейшие шоры, не позволяющие ей выхлять по сторонам, рассеивая внимание.

Гораздо выше и серьезнее и, пожалуй, основательнее требования, предъявляемые к науке. Действительно, наука является областью, которая в глазах современности представляет источник, из которого черпается огромное количество импульсов и толчков, направляющих современную жизнь, совершенствующих и облегчающих пути ее осуществления и поддержания. Взгляд на науку, как на простейшую опору современного существования, становится не только лозунгом дня, но и реальной силой, с которой приходится считаться и к которой должно приравниваться. Но при ближайшем ознакомлении с вопросом все попытки в науке найти опору, на ней построить идеал, из нее вывести его, терпят и должны терпеть неудачу. Наука и знание есть деятельность ориентировки, по преимуществу, этим и только этим определяются ее возможности. Ориентировка нужна и неотложна, но она не есть первичный и начальный акт, определяющий действительное устремление. Знание и на-

ука как ориентировка содержат в себе серьезные моменты, определяющие будущее поведение. От удачной ориентировки зависит в деле осуществления многое, но не самое дело осуществления обуславливается ею. Наука сама есть нечто вторичное, и для того, чтобы заняться ориентировкой, необходимы какие-то предварительные и решительные акты, без которых наука, как таковая, превращается в упражнение и изощрение мыслительных способностей, не всегда оправдываемое жизнью. Наука есть деятельность ориентировки, протекающей в свете какого-то источника света. Она тем совершеннее, чем совершеннее и ярче свет, но она не есть самый свет. Она и не путь, а лишь разведка и исследование пути, который может вести к разным целям. Наука сама получает импульсы извне: это ориентировка для чего-то. Само же движение обуславливается не ориентировкой, а какими-то другими моментами и акт выбора как общее правило предопределяет направление науки. Только при отсутствии понимания тех источников, в которых совершается и из которых проистекает выбор, можно цепляться за науку и требовать от нее указания целей и мотивировки решений. Она никогда никому не может указать: “куда идти?” — и ее задача сводится к скромному ответу на вопрос: “как пройти?”. Такая оценка науки будет тем более естественной, если принять во внимание, что основой, существом всякой ориентировки является не что иное как установление, положение каких-то начальных, отправных точек зрения, от которых откладываются все остальные точки, связывающиеся в одно целое всей системы знаний. Эта условность начальных построений тем более существенна, если учесть всегдашнюю возможность найти для любого научного построения обратный ход, обратные пути, ведущие в противоположную сторону. Однозначность и необходимость научных положений есть лишь однозначность движения в раз избранном направлении, но выбор самого направления уже не зависит от того, кто начал двигаться. Движение может быть повернуто в противоположную сторону, и здесь оно будет развиваться столь же закономерно и упорядоченно, как и в ранее принятом направлении.

Если науке в настоящее время и предъявляется требование добывать и освящать (обосновывать) цели и задачи (доказывать их достижимость), то следующей за нею сфере деятельности, которую суммарно можно назвать областью искусства и художества, такие задачи нашей современностью не ставятся. В сущности наша эпоха столь убеждена в ничтожности и никчемности искусства, что со времени Канта относит его к области игры и вообще несерьезного и



мало достойного дела. Искусство и его продукты суть результаты деятельности фантазии, особой комбинационно-творческой склонности отдельных лиц к выявлению образов. Иллюзорность есть то свойство, которое полагается составляющим существо способности воображения. Способность эта есть не что иное, как умение воспроизводить представления в раздробленном виде, по сравнению с восприятием, как таковым, дополняя эти дробы другими, такими же дробными представлениями. Иллюзионистическая игра элементами распадающегося восприятия и представления, обобщающая видимость реальности этих созданий — комбинаций — такова с точки зрения современного подхода к искусству природа его.

При всем сказанном, даже за современным иллюзионистическим и признаваемым таковым искусством мы не можем не признать значения весьма важного фактора как индивидуального, так и коллективного поведения. Существо искусства лежит в сфере воображения как у создающего эти образы, так и у воспринимающего. Смысл искусства и его социально-организационная функция заключается в том, что образ созерцаемого, через впечатление, становится образом действия для тех, кто получил впечатления надлежащей силы. Центральным для искусства является не что иное, как впечатление в самом коренном и непосредственном смысле этого слова, именно, как накладывание печати на всего человека не только в облике его, но и преимущественно в образе действия. С этой точки зрения понятна весьма высокая и даже высочайшая оценка искусства религиями всех времен и народов и в особенности христианством, соборно утвердившим написание и всяческое утверждение образов, “дабы впечатляемо было слово Божие в людях“.

При такой оценке искусства естественно, что и со стороны его могут и должны быть выставлены притязания на водительство человечеством. Искусство могло бы претендовать на верховное руководство в деле поставления и провозглашения целей не только частного порядка, но и всеобщего и высочайшего. Центральная проблема, которая здесь возникает, — это проблема впечатления и его силы, и ими могло бы обосновываться право искусства на провозглашение целей. Но чтобы разрешить вопрос о возможных притязаниях искусства в этой области, необходимо остановиться на вопросе о природе того, что является центральным для искусства как такового — на образе.

Центральным для искусства является построение образа. Вне наличности его нет и не может быть искусства. Но су-

существенно то, что практически мы имеем дело не с образом, а с образами, с множественностью разнообразных сочетаний, комплексных построений из элементов восприятий и представлений. Эта множественность образов ставит перед нами вопрос о их взаимных отношениях, о их достоинстве и качестве и о их связи в отношении друг к другу. В существе дела приходится спросить: связаны или не связаны между собой соответственные построения? Требуется ли множественность образов наличности какого-то высшего, связующего, сочетающего и отбирающего их начала или такой связи нет? Такая постановка вопроса сама по себе предполагает в случае утверждения связанности дальнейший вывод, сводящийся к признанию авторитетного центра, определяющего качество образов. Такое признание, однако, ведет к ряду затруднений. Главнейшее из них лежит в отчетливом сознании необходимости и неизбежности для жизненности образа, как такового, свободы, как основного начала в искусстве. Образ немислим вне свободы, как в выборе материала, из коего он строится, так и в методе его построения, и в этом своем качестве искусство не может совершенно мириться с авторитетным вмешательством какого бы то ни было внешнего, извне протекающего воздействия. Такая необходимость свободы в сфере искусства с неизбежностью влечет за собой, при наличности притязаний, имеющих в виду поставить искусству какую-либо задачу высшего, чем оно само, порядка, к одностороннему утверждению отсутствия всякого связующего и объединяющего начала в сфере возникновения образов. Все образы признаются равнокачественно свободными и самозаконными. Свобода эта, естественно, влечет за собой признание возникновения образов в порядке игры, вне всякого, извне определяющего их появления начала, а дальнейшим выводом из этого положения является утверждение иллюзионизма в искусстве. Искусство, отстаивая свободу, теряет в реальности, впадая в иллюзионизм, окончательным следствием которого является разброд, блуждание и путаница в мире образов, дискоординация и распад в сфере искусства, как такового. Однако такое положение с неизбежностью влечет за собой разрушение искусства, как такового. Разброд и противоборство в мире образов в существе дела представляется не чем иным, как отрицанием самой природы их. Образование образа уже само по себе представляет не что иное, как акт упорядочения и выхода из путаницы, противоборства и блуждания среди элементов распада представлений, задержанных памятью. То обряжение и наряжение, которое характерно для образования образа на стержне представле-

ний, является не чем иным, как определенной гармонизацией материала представлений, располагающихся в особом порядке и принимающих определенную форму, подобно тому, как это случается с беспорядочной кучей опилок вдруг включенных в сферу действия магнита. Понятия ряда, порядка и упорядочения столь же присущи существу образа как и понятия наряджения и обряджения. Таким образом, допущение и отстаивание безусловной свободы образов, доходящей до признания их равноценности и свободы, вплоть до противоборства, есть отрицание самой основы искусства.

Все сказанное ставит на очередь вопрос о необходимости особого способа объединения в среде искусства. Образы должны быть объединены и координированы, но центр этой координации должен определяться не путем внешнего, рядоположающего и упорядочивающего воздействия. Сила, определяющая их сочетания, не есть нечто, могущее расположить, если угодно, расставить их в определенном, извне предуказанном им порядке. Эта сила должна действовать внутри их самих, подобно магниту, заряжающему опилки, распределяющиеся уже самостоятельно вокруг соответственного центра, правильнее, вокруг двух противоположно заряженных (полярных) точек. Это приводит нас к признанию необходимости для искусства наличия такого заряжающего образа — центрообраза, координирующего (отнюдь не субординирующего себе) все остальные образы. Вне наличия такого образа мы не будем иметь искусства, как такового, или, вернее, при его отсутствии мы не можем признать за искусством никакой реальной основы, и тем менее можем признать за ним какую бы то ни было социальную ценность. Лишь наличие такого упорядочивающего центрообраза, изнутри, свободно заряжающего (тех, кто способен зарядиться — металл, а не дерево, и т.п.), позволяет построить учение об искусстве вне иллюзионистических устремлений в сферу “чистой”, отрешенной от жизни, а потому и беспочвенной и неосновательной эстетики. Только при наличии центрообраза, организующего и приводящего в систему весь мир образов, можно говорить о реальности искусства, причем это будет не что иное, как реальность впечатления, переходящего в действие и обнаруживающегося как сила, обуславливающая самую возможность осуществления и бытия искусства как факта.

Таким образом, искусство, поскольку оно само сознает себя не иллюзорным, не игрой взаимно-равноправных и противоборствующих образов, а системой и упорядоченным миром, постольку оно должно иметь какой-то центральный стержень — центрообраз, определяющий характер и сущ-

ность воздвигаемого на нем искусства. При такой постановке основной вопрос, который тем самым ставится перед нами, сводится к вопросу о природе этого центрообраза. Выше нами уже был употреблен образ намагничивания опилок, приходящих в систему, располагающихся по определенным силовым линиям, под влиянием воздействия магнита. Подобно тому, как сила, приводящая в систему кучу опилок, приходит извне, а не заключается в самих опилках, так и соответствующий центрообраз не есть нечто обязательно однородное опилкам. Центрообраз, будучи образом, содержит в себе не только элементы, которые делают его таким (т.е. он не только является произведением искусства), но в то же время он как-то входит в сферу искусства извне, в каком-то отношении выходит за пределы искусства, как такового.

Это свойство центрообраза станет ясным тогда, когда мы представим себе упорядоченную сферу искусства, мир образов, расположенных вокруг какого-то центрального образа. Та сортирующая тенденция, которая присуща центрообразу, как таковому, разместит все соответствующие образы в определенном порядке, по их достоинству и значению. Но спрашивается, что станет с образами, не могущими войти в соответственные ряды? Исчезнут они и могут ли они исчезнуть? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы ответить на него отрицательно. Эти образы вражды и противоборства будут оттеснены на периферию гармонизированного мира и здесь с неизбежностью сгруппируются вокруг какого-то противоположного, против полярного центрообразу образа. Таким образом, мир образов, замкнутый только в себе, с необходимостью распадается на две системы, на два потока образов, связанных с своими центрами. Таким образом, и в области искусства мы приходим к положению, при котором нам приходится решать вопрос о выборе и тем самым перед нами стоит та же проблема, которая уже возникла перед нами выше. Наличие даже упорядоченной системы образов еще не дает ответа о природе центрального образа, и искусство (хотя оно и стоит бесконечно ближе к разрешению этой проблемы) все же не в силах дать материал для построения идеала, для определения смысла, значения и цели существования.

Все сказанное приводит нас к одной точке, к одной области, где придется искать и где можно рассчитывать найти то, что нужно. Основная задача, стоящая перед нами — определение цели, т.е. той первоначальной точки, к которой должны быть направлены все остальные действия и деятельности. Акт целеполагания, нахождения и утверждения

цели оказывается, таким образом, не чем-то выводным, а чем-то первообразным, начальным и даже изначальным. Деятельность целеполагания и целеопределения есть, таким образом, вполне самостоятельная и не производная ни от чего деятельность, не сводимая ни к каким иным и из них не выводимая. Цель не выводится, а указывается, не полагается, а ищется и утверждается.

Вдумываясь в существо деятельности целеполагания, мы должны будем признать, что все существовавшие и существующие религиозные системы, все культы и религиозные акты в первооснове своей представляют не что иное, как деятельность по утверждению, провозглашению, фиксированию и закреплению в индивидуальном и коллективном сознании тех или иных целей. Эти цели исторически называются целями разного порядка и качества. Методы закрепления и внедрения их равным образом различны, но основа и смысл всякого религиозного акта есть не что иное, как фиксация цели, будь то отдельная, конкретная цель, задача сегодняшнего дня или цель существования мира. Религия всегда практична и телеологична. В основе ее лежит определение цели; все же остальное представляет не что иное, как в меру умения и сознания стремление эту цель реально или символически осуществить и закрепить.

Именно в этом своем первообразном качестве религия представляет не что иное, как акт выбора из тех или иных открывающихся потенций с дальнейшей отдачей сил и средств на движение по избранному пути. С этой стороны естественна борьба, без которой не бывает выбора, понятна и та буря сил, которые приводятся в движение, когда нужно, выйдя из состояния покоя, взять ответственность за тот оборот событий, которые произойдут для общего будущего вообще или для берущих на себя выполнение той или иной задачи. Борьба и противоборство неизбежны при выборе и только окончательно поборотый и подчинившийся — раб — не допускается к осуществлению этого решительного акта.

Сказанное с достаточной ясностью приводит нас к утверждению, что наиболее полный и продуманный материал для построения и провозглашения цели и идеала можно найти в сфере религии или религий. Бесполезно искать обоснование идеала в науке и в искусстве, ничего для построения его не даст и жизнь, как таковая. Только там, где принципиально ставится вопрос о цели, о жизни и о смерти, только там, где он уже не раз различно практически разрешался и где имеется уже богатейший накопленный опыт, только там, с расчетом на успех, можно искать и

найти данные для суждения о существовании идеала. Сказанным мы не предпрещаем вопроса о том, каково должно быть отношение к сфере религии, как таковой. Существенно то, что всякая религиозная система ставила какую-то цель, намечала какой-то идеал, избирала какую-то возможность и ставила на очередь вопрос об осуществлении и выполнении задач, связанных с актуализацией соответственной, в ней заключенной потенции. Религии всех времен и всех народов ставили перед собой не что иное, как какую-то, каждая свою, задачу, к осуществлению которой в меру сил, возможностей и знаний они привлекали людей.

Изложенным оправдывается положение, выдвинутое нами выше. Искать материал для построения эсхатологии спасения в настоящее время мы должны среди того, что выработало на этом пути христианство. Даже та дефектная форма эсхатологии, которую мы назвали популярной, вульгарной эсхатологией христианства, как социальное учение представляет весьма интересную попытку наметить пути для создания хотя бы частичной эсхатологии спасения. Только христианство во всех своих, даже ущербных и извращенных формах, остается учением, безоговорочно провозглашающим примат жизни и отрицающим смерть и гибель. Лишь этим учением наиболее решительно и бескомпромиссно произведен выбор между жизнью и смертью.

Таким образом, мы можем остановиться на определенном конкретном материале, из которого мы можем черпать и среди которого следует искать нужные нам данные. Этим вполне определяется наше отношение к тем материалам, которые определяются как Св. Писание и Св. Предание. Нет надобности признавать или отрицать заключающиеся в них учения, нет надобности "верить", т.е. осуществлять их. Всякий, кто пожелает разобраться в заключающемся здесь материале, может так или иначе определять свое отношение к нему, но те положения, которые там заключаются, должны быть признаны, независимо от той или иной "веры". Таким образом, можно и должно утверждать, что при изучении и построении эсхатологии спасения нельзя пройти мимо христианства. Здесь, и только здесь, должно искать нужные, основоположные построения и только здесь можно найти их в наиболее чистом виде. Кроме всего прочего, следует особо отметить, что именно здесь мы имеем дело с материалом, до настоящего времени недостаточно использованным или вернее почти совершенно неиспользованным. Причины, которые указывались нами выше, препятствовали и препятствуют введению в круг научного исследования этой богатейшей сокровищницы материалов,

положенных в основу всех эсхатологических построений современности.

Раз мы останавливаемся на положении: всякая религиозная система является телеологической системой, т.е. учением о цели и о путях и методах ее осуществления, поскольку мы позволяем себе утверждать, что христианство является учением о цели, выражающейся в спасении, и представляет наиболее последовательно проведенную эсхатологию спасения, постольку перед нами ставятся и не могут не ставиться вопросы: во-первых, где, в каких частях многообразного христианского учения искать материалы, подтверждающие и подкрепляющие наши утверждения, где эта цель выражена особенно четко и ясно; во-вторых, почему до сего времени этот материал надлежаще не использован и, наконец, в-третьих, при помощи какого метода можно показать и обнаружить в этом материале интересующие нас построения?

Обращаясь к первому из намеченных вопросов, следует сказать, что христианство, как религиозная телеологическая система, насквозь пропитано телосом. Элементы цели заложены во всех частях системы и отправляясь от любого пункта, можно последовательно развить все частные положения, на коих основывается вся эта система. Но, конечно, подобного рода путь, если и может быть признан вполне удовлетворительным, то все же он не является кратчайшим и лучшим. Несомненно, в этих учениях имеются построения более остро и четко намечающие решения основных проблем и, наоборот, имеются и такие, в которых эта начальная, "источная" тенденция закрыта другими частными построениями, представляющими выводы из этих основных, отправных точек. Таким образом, отыскивая материалы, на почве которых возможно выявление в наиболее чистом виде эсхатологии спасения, мы должны искать среди христианских писаний такие, которые наиболее полно говорят о конце, о завершении исторического процесса и приближении его к каким-то окончательным целям. Другими словами, нашим материалом должны быть преимущественно эсхатологические писания и предания.

Обращаясь ко второму, поставленному нами вопросу: почему этот материал до сего времени надлежаще не использован в деле построения учения о конечной цели и об эсхатологическом идеале? — мы, кроме уже отмеченных выше причин (авторитетные запреты, недоумения и отводы), должны особенно внимательно остановиться на одной, вытекающей из самого существа дела. Цель, как таковая, до достижения ее, до момента сознательного устремления к ней,

не может быть выявлена с достаточной ясностью и четкостью. Она не определяется, а только намечается, не доказывается, а показывается. При таком положении естественно, что она не может быть дана в ясных и непререкаемых формулировках. Она далека от ищущего и намечающего ее. Сказанная тенденция, имеющая место в каждом целеполагательном акте, тем резче проявляется и будет проявляться, чем значительнее, выше, возвышеннее и трудно достижимее цель. Ставя и указывая высшую и высочайшую цель, приходится столкнуться с особыми условиями восприятия таких построений со стороны окружающей нас общественной среды. Слишком высокие задания, естественно, встречают не только достаточно сильное, но часто и чрезмерно сильное сопротивление. Это сопротивление тем больше, чем менее ясны пути достижения такой слишком высокой и кажущейся слишком далекой цели. Провозглашение высшей и высочайшей цели в таких условиях является возможным, приемлемым и понимаемым лишь как акт или высочайшего вдохновения, провозглашаемого результатом особого наития, или же оно рисуется в качестве безумия, непонятного, неосуществимого и не подлежащего постижению. Естественно, что при таких условиях только особая форма соответственного высказывания предотвращает отчетливое и резко отрицательное отношение к подобным высочайшим целеполагательным актам. Чем прямолинейнее выражена соответственная цель (мнящаяся недостижимой в силу слабости воспринимающей ее среды), тем больше шансов ожидать, что она будет понята как безумие и соблазн. Понятно, поэтому, что она должна восприниматься и усваиваться только тогда, когда она сказана не прямо и безоговорочно, а облечена в условные, "приточные" формы. Только символическая, художественно-образная форма высказывания подобного рода утверждений, относящихся к указанию таких целей и постановке таких задач, может обеспечить соответствующему построению жизнь, спасти его от забвения и вытеснения из памяти человечества, дорожащего своей козностью. Можно найти достаточно большое количество примеров, как слишком прямая и четкая формулировка той или иной задачи, казавшейся слишком непосильной, влекла за собой отсрочку в ее выполнении или, что еще хуже, влекла за собой попытки ее осуществления без накопления достаточных сил и средств, необходимых для проведения ее в жизнь и даже без самой скромной ориентировки, могущей наметить пути воплощения этого замысла. Такие преждевременные попытки надолго отбивали и отбивают вкус к исканиям и чаще всего влекут



за собой дискредитацию тех задач, за осуществление коих неосмотрительно принимаются.

Все сказанное позволяет заключить, что, чем выше цель и задача, чем выше и труднее достижение ее, чем менее приемлема она для нашей косности, тем больше оснований ожидать, что утверждение ее будет сделано не в прямой форме, а в форме символа и образа. Символически художественное оформление цели и особенно высочайшей цели есть едва ли не единственный путь, создающий условия сохранения ее до срока в сознании человечества. Это способ, при помощи коего оказывается возможным постепенно внедрить ее в жизнь, сделав ее из фантастически пугающей жизненно обязывающей задачей, не только для единиц, но и для масс.

Таким путем нам приходится утверждать, что именно те построения, где намечена высшая и высочайшая цель, являются в высочайшей степени пропитанными символикой и образами, не столько раскрывающими, сколько покрывающими существо поставленных и намеченных ими задач. Если от этих априорных построений перейти к тем источникам, в составе которых мы рассчитываем найти потребные нам для построения эсхатологии спасения материалы, то не будет ничего удивительного в том, что все соответственные писания окажутся преимущественно символически образными построениями. Высота и сложность поставленной задачи скрываются за сложностью и громоздкостью образов и символов, приоткрывающих и позволяющих невооруженным глазом смотреть на то ослепительно светящееся ядро, которое невыносимо для обычного, еще не окрепшего и неразвитого зрения.

Так мы подходим к вопросу о методе рассмотрения подлежащего исследованию материала. Поскольку мы имеем дело не с чем иным, как с художественными, символически образными произведениями, в коих прямая и четко намеченная цель дана не в прямых определениях, а в символах и образах, в условных построениях, наводящих мысль на подлинный предмет, постольку наша задача есть не что иное, как задача раскрытия, расшифровки соответствующей символики и замены ее подлежащими формулами. Такой подход значительно упрощает нашу задачу. Художественное произведение может быть рассматриваемо вполне имманентно, без всякого (или при минимальном) привлечении каких-либо посторонних, пополняющих и поясняющих материалов. Таким образом, подходя к названным выше произведениям, мы оказываемся вправе отклонить от себя все вопросы богословско-экзегетического и исторического

характера. Важно только то, что в них мы имеем художественные произведения, что в них дана символика и образы, требующие расшифровки и могущие быть расшифрованными точно так же, как образы любого художественного произведения.





## ЗАМЕТКИ ОБ ИСКУССТВЕ

### I.



Вопрос об искусстве и о литературе — является ли он только теоретическим, только академическим и в этом качестве вопросом салонного спора, научного или литературного диспута?

Если бы это было так, то совершенно был бы непонятен тот жар и огонь, с которым ведутся все дискуссии, и борьба, которая время от времени возникает на почве искусства, переходя в политическое, острое столкновение, часто в погром и убийство неугодных или кажущихся неугодными поэтов и художников.

Уже Платон изгоняет “баснотворцев” (поэтов) и “лицедеев” (актеров) из своего государства\*.

Христианство борется со скульптурой, сначала восставая и агитируя против поклонения “идолам”, а затем уже прямо грома (в Александрии) наряду с храмами ваятелей и их мастерские.

А затем, на почве борьбы за образ (икону) само христианство на сто лет раскалывается и, во исполнение императорских указов, палачи рубят руки художникам. И после магометанство, это подлинное иконоборство, уже почти на полтора тысячелетия запрещает рисовать человеческое лицо, повергая сотни миллионов людей в одностороннее созерцание звериных и растительных образов.

А одна Эпоха Возрождения в ее стремлении к полету, в ее попытке связать искусство и науку, отбросив все остальные высшие организационные начала, разве она не показывает, насколько сращено искусство и действие? Те силы, которые бушевали в жизни и творчестве титанов Возрождения, разве они не определили на три столетия жизнь европейского человечества.

II. Достаточно поставить эти вопросы, чтобы понять, что мимо современных нам литературно-художественных споров нельзя пройти, что они являются фактами исключи-

тельно большого значения и даже гораздо большего значения, чем вся теперешняя политическая кухня всех стран: буржуазных, фашистских и коммунистических. Вчера бесспорные репарации завтра будут отменены, вчерашнее бряцание оружием сменят призывы к миру, а постановления XIV-ого съезда отменит XV, чтобы в свою очередь, его решения стали стыдливо замалчиваться после XVII или XXI. Даже “гиганты” и великие “строи” и они будут заброшены и зарастут травой после какого-нибудь странного и нелепо звучащего открытия, после тихого слова, сказанного почти загнанным в подполье, скромным незаметным ученым, специалистом, которое сделает ненужным и все безумные напряжения изматывающего строительства, и бешеный лязг, грохот, угар, огонь и дым бесконечных станков, приводов, цепей, домн, вагранок и тому подобных вещей.

Все это может прийти и пройти в кратчайшие сроки, но те образы, которые созданы, могут быть созданы и должны будут создаваться, они определяют на ряды не лет и не десятилетий, а на столетия и на поколения жизнь и деятельность миллионов людей.

III. Центр тяжести в борьбе, которая идет в искусстве, лежит в области вопроса об образе. Образ это — тот “продукт”, который дает художник, и к нему предъявляются все те требования, которые обычны для любого производства: он должен быть надлежащего качества.

Каковы же “качества” образа? Что требуется от него? Ответ заключается в самом слове. Образ — это то, что “обряжает”, “наряжает” действительность, то, что поражает, разительно действует на сознание. Действительность безобразна, безобразна, хаотична, беспорядочна, неспособна вне образа поразить или вообще как-либо действовать в силу своей спутанности. Образ — это первичное, формирующее действительность начало. Самая упорядоченность восприятия окружающего нас мира является результатом уже наличных образов, уже оформленных, сложившихся, сложенных рядов, создавших самую возможность видеть действительность, как нечто упорядоченное.

Но порядком, ладом и строем не исчерпывается образ. Он не только “обряжает” и “наряжает” хаос, скрывая его сумрачные шевеления под цветистой оболочкой наряда, в который его облекло человеческое сознание.

Чтобы не быть только “нарядом”, “покровом”, под которым бушуют стихийные силы, он должен глубже войти в них, он должен проникать с поверхности в глубину, преобразуя и преображая скрытые в ней начала. Подлинный образ всегда есть ОБРАЗ ДЕЙСТВИЯ, и вне этого последнего

он остается схематикой орнамента, отражающего и лишь поверхностно, лишь первично гармонизирующего судороги хаоса.

IV. “Образ действия“, вот тот поворотный пункт, вот та основная точка, вокруг которой всегда в той или иной форме, явно или тайно, сосредотачиваются все споры об искусстве вообще и все пререкания, ведущиеся в сфере отдельных отраслей искусства. Это не только образ и не только действие, но их сочетание, их взаимное глубинное сращивание и взаимопроникновение. Именно, в действии и деятельности центр тяжести искусства, и образ, становясь “образом действия“, впечатляясь через сознание, становится деятельностью, превращаясь в индивидуальное и массовое проведение.

“Образ действия“ создает героя; герой, как вождь, увлекает, ведет и влечет за собой людей. Ему подражают.

Вслед за Гераклом истребляются пещерные львы и медведи, избиваются дикие и страшные змеи. Календонский вепрь, киринейский олень и критский бык определяют направление той борьбы со зверями, которую долгое время ведут народы, каждый в своей стране. А за Язоном и Аргонавтами идут те безвестные исследователи чужих земель и морей, которыми наполнена история Средиземья.

Нужно ли говорить после Герцена о том, какую роль сыграл Евгений Онегин, по образу и подобию которого формировалось не одно поколение русских людей. Еще во время революции, как то засвидетельствовал Блок, этот тип российского дэнди давал себя чувствовать и, кто знает, может быть и поныне он живет, действуя и “образуя“ людей.

V. Если это так, то ведь надо спросить, откуда же идут эти определяющие действительность образы действия? Где их первоисточник и каковы они в своей сущности?

На это можно ответить, что источников образов, первообразных, формирующих схем, имеется много и искусство каждого народа дает более или менее своеобразный исток образов, идущих из какого-то своего центра. Начальные источники художественного вдохновения восходят к религиям этих народов, отыскивая и заимствуя из них те положения, в которых “образами действия“ являются боги, дети богов, герои или их потомки.

Искусство в этих условиях представляет собой не что иное, как описание и истолкование теофаний. Богоявления и герооявления, их образы и деятельности — вот что является темой искусства. И если этих героев и богов много, то тогда речь идет об их взаимоотношениях, если же имеется

один бог, то тогда приходится говорить об его отношении к людям и людей к нему.

Исторически искусство брало свои источные образы у религии и ей возвращало их. Исторически оно было конкретизацией того высшего и высочайшего, что считалось таковым в разные времена, а если это высшее было и совершеннейшим, то тогда искусство становилось путем, которым шла конкретизация этого совершенства, реализовавшегося в действительности не через абстрактные нормы, а воплощавшегося через образ.

Такого рода источник искусства обеспечивал и создавал для него одно важное преимущество: это искусство было единым, целостным и, если оно иногда носило в себе какие-то начала распада и дробления, то они были ничем иным, как отражением вне искусства лежащих разделений.

Искусство, построенное на теофании, едино, ибо оно имеет в себе критерий отбора, и это единство отражается и в песне, и в изваянии, и в здании. Такое искусство имеет всегда своего Музагета, который является в сопровождении хоровода из муз.

VI. Таким Музагетом, величайшим среди других в истории мирового искусства, был Аполлон. В его образе соединились черты совершеннейшего вождя искусств. Музоводитель Аполлон был подлинным строителем мира древних Эллады и Рима, правителем которого был Зевес.

Аполлон — художник, строитель; он же — Люцифер — светносец, Гелиос — солнце — дающий жизнь и тепло, гармонизирующий все, прогоняя чудовищные образы ночи. Пророк и целитель — он был подателем знания.

При всей своей широте и огромном охвате всех сфер жизни, он, однако, был бессилён объять их до конца. Светоподатель и светносец — он только носил и подавал свет, сам не будучи источником света.

Отсюда все те глубочайшие, внутренние противоборства и противоречия в искусстве, которые знала уже Греция. Аполлон был не в силах все осветить и очистить. Он не мог гармонизировать весь мир и должен был уже в Элладе поделиться своей властью с бесформенно туманным Дионисом.

Гармоническое вдохновение и стихийный энтузиазм — таковы те начала, на которых строился греческий художественный, одический строй и вакхическая песнь. И Дионис-Вакх, окруженный зверьми и звероподобными фавнами, сменяет Аполлона. Прекрасный, гармонический, аполлинический космос, созданная дневным сознанием иллюзия совершенного мира, сменяется исступлением бушующих, опы-

янных вакхантов и вакханок, которые, в конце концов, в своем неистовстве раздирают своего бога.

Лирика и идиллия, героический, божественный эпос, упоение дневной, просветленной жизнью переходят в катастрофу, увлекают в трагедию.

Трагедия, высшая форма эллинского искусства, выросла из компромисса музоводителя и фавноводителя, и, как хор в ней отражает аполлинистическое начало, так обряженные в маски герои говорят от имени разрываемого вакханками бога.

VII. Эллинское искусство не умерло. В эпоху Возрождения вернулся с новыми силами Аполлон, который почти безраздельно царил в искусстве почти до середины XIX века. Можно даже сказать, что ему удалось как-то победить Диониса, гармонизировать трагедию, найдя в ней примиряющие ноты. Ему удалось овладеть живописью, используя пути к слиянию тела и фона, которые были найдены еще в Византии.

Сколь велика была власть этого эллинского бога видно, хотя бы из истории русского, а для него гиперборейского искусства предвоенных годов, когда он имел свой журнал "Аполлон" и свое издательство "Музагет"\* , не без успеха и не без чести прославлявших величайшего музоводителя в искусствах всех веков.

Правда, эти победы Аполлона в последнее столетие оказались несколько неполными. Они расчистили место, и его давний спутник Дионис снова выступил на сцену.

Ницше достаточно ясно показал, что Дионису принадлежит (и по праву) огромное место в современном искусстве. В восстании и гибели сверхчеловека, в рушении музыкальных миров у Вагнера мы слышим те же вопли бушующих вакхантов и заглушенные стоны терзаемого на части бога.

Как в Элладе, Аполлон бессилен и по сей час вобрать в себя все, гармонизировать все. Он должен что-то отсесть и отвергнуть, и в этой отвергнутой тьме властно воцаряется Дионис. Они неразрывны сейчас эти боги древней Эллады и связаны ныне крепче, чем в древности. Они соединены, как два лица Бафомета, из которых нижнее и скрытое являет маску фавна\*\*.

VIII. Но современное искусство представляет образование более сложное, чем то имело место в Элладе и Риме. Трагизм, органически присущий мировоззрению человека классической древности, в наше время осложнен новыми струями, которые почти два тысячелетия дают себя знать...

Наше искусство оторвалось от своих первоначальных корней. Оно само представляет вихри кружащихся образов,

еще не имеющих, не нашедших своего единого, центрального образа. Оно хаотично и раздроблено, тяготея не к одному, а к двум центрам, апеллируя не к одной, а к двум религиям.

Внешне, в своей значительной части нынешнее искусство вполне секуляризировано или стремится быть таковым. Оно старается забыть о своих источных, непримиримых теофаниях.

Такие теофании, лежащие в его подпочве, относятся к двум религиям, до сего дня организующим нашу современность. Два несогласованных центрообраза лежат в его основе, и ныне поэт не знает, кто должен требовать его к священной жертве: Христос или Аполлон. — Христианство или эллинизм должны быть признаны основными схемами, по которым должна строиться жизнь?

Современное искусство расколосось на духовное и светское. Иначе говоря, христианство еще не успело вобрать в себя и организовать все.

Оно взяло, выбрало какую-то часть и сделало в этой области очень многое, наиболее ярко запечатленное в культуре, выходящее от него и расходящееся кругами в жизни. Однако, на каком-то неизвестном нами сейчас и еще не понятном нам рубеже оно отступало и отступило перед эллинизмом.

Христос где-то отходит на задний план, очищая место Аполлону. Чего-то наша современность не находила в Христе. В нем мы доныне не видим каких-то “положительных”, мужественных черт, за коими обращаемся к Аполлону.

А нужда в этих чертах, очевидно, очень велика. За последние столетия образ Христа блекнет, и Аполлон становится в мире все большей и большей силой. В пределах последних ста лет освободилось место и для его антипода Диониса, и наша действительность отразила это новое отступление взрывом трагического мировоззрения, сознанием обреченности всего нашего мира. Если кое-где еще идет упорное и вдохновенное осуществление аполлинистической иллюзии, стремящейся нарисовать совершенство благоустроенного космоса, то это лишь обычная прелюдия, сновидение, предшествующее потрясающему пробуждению, ведущему к трагедии и катастрофе.

IX. Катастрофизм, таков по природе путь всех образов, создающихся на основе трагической установки. Сколь бы упоительно светлыми ни были они, сколь бы радостно не звучала песнь жизни, в ней всегда в конце концов прозвучат минорные ноты, призвуки приближающегося трагического срыва.



Трагедия и трагическое мировоззрение всегда связаны с невозможностью все объяснить и все спасти, и гибель — есть природа и мать трагедии. Бессилие трагического героя и конфликт, которым чревато это бессилие, лишь осознаются и ускоряются. Убыстренно протекающая гибель, всем явная и понятная в своей неизбежности, такова сущность катастрофизма.

Бессильный отказаться от чего-то, что противно поставленной им себе задаче, трагический герой с мужеством отчаяния отсекает то, что является основой его природы. И лишившись и отрекшись от этой своей сущностной, существеннейшей для него части, он гибнет под гнетом своей собственной дробности. Или, вернее, вследствие признания себя дробью и превращения себя в дробь, он, осознав безысходность и невозможность существовать в этом отсеченном и отъединенном состоянии, ускоряет, доводя до стремительности, процесс своей гибели. Катастрофа (уплотненная во времени гибель) неизбежный выход из нарушения целостности, раздвоения трагического героя, неспособного все осветить и все спасти.

Х. Нарушение целостности, или, вернее, осознание этого нарушения и завершение его в каком-то акте, невозможность примириться с ним и отсюда стремление ускорить, стихийно обрушить на себя гибель, таков трагический катастрофизм, как кара, как приговор бессилию человека, рассекшего себя и отсекающего от себя нечто, органически присущее ему.

Но в чем это отсечение и отказ? В чем это бессилие?

Это отказ от признания себя способным спасти самого себя, спасти и осветить все, очистить и преобразить все свои силы, способности, мысли, чувства и все свои органы, все свое тело, а за этим и весь мир. Даже в самом лучшем случае, в самых благоприятных условиях, при величайшем счастье трагический герой все же найдет в себе нечто, что не может быть просветлено, очищено до конца, что должно быть извергнуто от него и от чего все же его счастье гаснет, как жалкая искра перед мраком наступающей ночи.

Аполлон, будучи не в силах полностью осветить мир, уступает место темному Дионису. Гармония сознания гаснет перед попыткой прыжка, перед порывом стихийного энтузиазма, обнажающего черную ночь, поглощающую всякий свет. Бесспорно: «вначале была тьма и, тьма будет в конце». Герой бессильно ей противостоять и осилить ее.

Чем выше герой, тем решительнее его устремление к гибели; чем ярче зажженный им свет, чем сильнее его

сознание, чем тверже его желание остаться самим собой, тем бесповоротнее, стремительней, страшнее катастрофа.

Но, если он захочет уклониться от нее? Если он не удержится на высоте своего отчаяния и признает и примет необходимость, неизбежность борьбы, разделения, распада и гибели?

Он станет тогда ее жрецом, а она станет для него высшим божеством! Жрецы Кибелы, великой матери богов и людей, кастрировали себя. Только очистившись, отрекшись от того, с чем нельзя подойти к матери, трагический герой может сохранить жизнь, получив ту призрачную легкость и ясность обеспокоенного сознания, о которой так хорошо говорит А.Блок, вспоминая самокастрацию Аттиса (“Катилина”)\*.

Трагическая катастрофа оборачивается кастрацией, а ее герой, лишаясь подлинной творческой способности, превращается в жреца, в законодателя, в судью людских поступков и страстей, к которым он сам уже не причастен и которые не в силах совершить.

Он может лишь судить, но не в силах зачинать, может убивать, но не в силах давать и возвращать жизнь.

XI. Но, наряду с таким “возвышенным” выходом из трагического положения, в виде попытки замаскировать свое бессилие и ущербность служением тому, что мнится высшим, возможен иной путь, капитуляция несколько иного рода.

Герой может быть признан неспособным осуществить во всей полноте поставленные ему задачи, но его подвиги и страдания могут быть признаны заслуживающими какой-то награды.

Этот обычный выход HAPPY END. Герой получает награду — жену, счастливый своим “половым” дополнением, ограничивает свою жизнь “домашним кругом” и забывает о всех трагедиях, о всех бедствиях, о всех коллизиях и катастрофах, оставляя потомству, откладывая на “потом” исполнение задач, от которых он сам отступился.

Так трагический катастрофизм связывает в один узел и кастрацию и сексуализацию отношений к среде. И в той, и в другой обнажено бессилие героя, в одном случае отрекающегося от самой возможности творить вне посторонней воли сейчас и здесь, а в другом переключивающего тяжесть задач на “младенца”, которому суждено понести все грехи отцов.

“Страшная месть” (Гоголь) за отречение от решения загадки жизни грозит герою гибелью от сына\*\*, который растет где-то в неизвестности, в далеких “клеверных полях на Карпатах” (А.Блок — “Возмездие”).

XII. Так трагедия, компромисс Аполлона и Диониса вскрывает свою связь с темными, подсознательными, звериными силами, непреодоленными человеком. Недаром она сама, по своему замыслу, является песней, но не человека, а животного.

Трагедия — это козлиная песнь, “козлогласование“, как буквально в старой Москве переводили это слово.

Трагедия зооморфична — она вся построена на крушении попытки героя освободиться, вырваться из своей зверской и скотской породы. Он неспособен изменить и преобразовать ее, очеловечить самого себя вполне. Он может только частично исполнить это, а если хочет идти до конца, то ему не остается ничего, кроме отсечения того, что в сильнейшей степени роднит его со зверем.

Трагический герой не в силах преобразить и изменить свою эротику. Он бессилён преобразовать пол и может или лишь отвергнуть его, или скрыть его в упорядоченном браке. Герои древней трагедии (Эдип и Федра) и герои современного романа одинаково обречены на отдачу себя во власть слепой, звериной стихии пола, влекущей одних к сознательной и явной гибели, а других к унылому продолжению рода в смутной надежде, что кто-то другой исполнит то, чего сам не доделал и не совершил герой.

И в том, и в другом случае на лице героя лежит печать того, что им не совершено. Отчаяние или печаль и неудовлетворенность искажает его черты, и не случайно героическая трагедия обряжала своих героев в маски, которые есть не что иное, как зверские и скотские личины или хари, как сплюснутые и сдавленные судорогой отчаяния и страстей лица человеческие.

XIII. Трагедия, губительный компромисс между Аполлоном и Дионисом, в своем зооморфизме дошла до современности, но она выродилась, как выродились ее герои. Зооморфизм и непосредственная трагическая гибель героя превратилась в отсрочку гибели в условиях самоудовлетворения и благополучной пошлости счастливого супружеского конца.

Культ Аполлона и Диониса, в котором Аполлон светлый превращается в Диониса темного, в губителя, вырождается на наших глазах. Герой, который в своей судьбе осуществлял образ страдающего и гибнущего бога, превращается в самоудовлетворенное животное, в самца, отличающегося внешней гармоничностью и привлекательностью для неприязнителя сознания.

Образом современности, в котором без труда можно признать прообраз Аполлона древнего, является Тарзан\*, герой

увлекательных романов, человек-обезьяна, воспитанный обезьяной сын лорда, сильнейшее и могущественное животное, ведущее непрерывную борьбу в джунглях. Но это не борьба и подвиги Геракла, не келедонский вепрь и не немейский лев, побеждаемые человеком, освобождающим древний лес от губительных чудовищных зверей. Смысловое заострение борьбы для Тарзана отсутствует.

Культ Аполлона в наше время превращается в культ человека-обезьяны, в обезьянобожие. Тарзан и его последняя русская разновидность, Пао-пао, лишь наиболее четкие символы этого перерождения. Можно показать, как в них заостряется ряд устремлений современности от дарвинизма до физкультуры, как культ божественно прекрасного тела переходит в поклонение развитой мускулатуре и способности все оттолкнуть, преодолев всякую возможность иного отношения к объекту, кроме толчка и отрицания.

Культ современного героя это культ самца, добывающего самку и в своей борьбе за нее стремящегося уничтожить все, что стоит перед ним препятствием на пути.

XIV. Так, в наше время уже наметилась и разыгрывается последняя и откровенная (апокалипсическая) борьба центральных образов: Аполлона и Христа.

Высшее достижение аполлинического искусства — трагедия, “козлогласование”, песнь одинокого героя, бессильного что-либо сделать в борьбе с роком, со слепой Мойрой, Великой Матерью, Судьбой и Внешней Тьмой.

Что же, спрашивается, может быть противопоставлено трагедии и что выдвигает образ Христа против современного обезьянобожия?

Против оторванного от хора одинокого героя выступает согласный хор, ведомый признанным вождем, против бездельных стенаний — деловое и действенное воодушевление, против слепых попыток борьбы — проективное преобразование, против театрального лицедейства — храмовое действие.

Против трагедии — литургия!

У нас нет пока иного термина и может быть он не нужен вовсе. В самом слове (литургия — общее дело) вложено все то, что является важным и существенным и что оправдывает наше противопоставление.

Действительно, это не общность только, не бессодержательное *communio* (католический термин, характеризующий причастие). Это не римская месса (обедня), откуда, в сущности, и идет всякое современное учение о коммунизме потребительном. Римские кастраты отделили и противопоставили общность и действие, *communio* и *actio* и породили

бездейственное общение, ведущее к потребительному коммунизму, и изолированное (индивидуальное, групповое, классовое, даже обособленно национальное) действие самого себя стремящегося оправдать фашизма. Литургия, общее дело, первоначально храмовое и проективное, а затем внехрамовое и реальное, далеко от той и другой односторонности.

В плоскости искусства сейчас начинается последняя откровенная борьба. Требуется решительный выбор: литургия или трагедия.

Сторонники агнца отделяются от поклонников козла!

XV. Это отделение и есть опаснейший кризис (страшный суд — кризис) в истории человечества. Трагисты, козлогласники, катастрофисты, сексуалисты всех родов состязаются с литургистами, с деятелями общего дела, целостного, эротического (а не сексуального, половинчатого, полового, не кастрационного) акта, то есть, преобразования, преобразовательного творческого действия, охватывающего не какую-либо дробь или часть (parts-партию) и лишь частично, а всех и всецело.

Отсечению, самоизоляции, отталкиванию и самозамыканию трагических кастратов, лишаящих себя своих же органов, должна быть противопоставлена полноорганичность осуществителей литургического преобразования, восстанавливающих свою общественную и космическую цельность.

Ничто, ни один орган, ни один член, как бы низок и презрен он ни был, не должен отсекается и извергаться, но все, что есть внутри и вовне человека, все его собственные члены, все связанные и не связанные с ним люди, настоящие, бывшие и будущие, и весь космос со всеми его силами, все это должно стать органами человека, взаимно сочетающимися в творческое и действенное единство. Самоизоляции (классовой и партийной замкнутости) и взаимного отталкивания не может быть там, где все должно быть не только воспринято, но и действенно превращено в орган, в жизненно, кровно и глубинно соединенную, включенную в меня и сопряженную со мной живую ткань.

Полноорганичность против раздробляющей партийности в искусстве, таково то начало, которым намечается правильный путь, выводящий из кризиса и оправдывающий всех искренних и подлинных искателей творческого выхода из современных тупиков. Принцип полноорганичности есть то основное начало, на котором построена литургия, как проективное общее дело, преобразующее среду во всех ее частях, ничего не извергая, ничего не исключая и ничего не истребляя. Органодеекция, на которой построено все траги-

ческое в искусстве, столь удачно высмеянная еще Гоголем (“Нос“, сам по себе не значительный и не важный член, ставший самостоятельным существом, причиняющим своему носителю множество мелких и постоянных неприятностей), в литургической теории искусства заменяется сознательной органопроекцией, где все действия, все явления и события и все существа становятся сознательными членами своего носителя, осуществителями поставленных им себе задач (“Он здесь хозяин, это ясно“ — Евгений Онегин).

XVI. Так, искание правильного пути в области строительства искусств приводит нас к той сфере, где искусство связывается с живой практикой, с постановкой высших и высочайших задач. Поэзия (литература-драматургия) и есть та плоскость, где искусство соприкасается с религией и где художественно-творческая деятельность ищет себе высший, религиозно освящающий, целестремительный, организационный принцип, подобно тому, как сама она является таким началом для других, ниже ее стоящих видов деятельности. Если уже “Служенье муз не терпит суеты“, то следует помнить, что искусство слова — поэзия, являясь вершиной искусств связана с центральным образом нашей культуры последних двух тысячелетий.

“И в Евангелии от Иоанна

Сказано, что Слово это Бог“. (Гумилев)

Вот почему литературные споры являются столь важными и основоположными. Это споры о высших организационно-действенных и творчески-активных началах, по которым строится и должна строиться жизнь, об основных установках, которыми, если они надлежаще воплощены в образ, определяется направление жизни обществ не на годы, а на столетия. Поэзия, песенное искусство неотделимо от слова, и в нем она находит свое оправдание и завершение. Поэтому правильное смысловое оформление течения песни словом является важнейшей задачей, от решения которой зависит реализация творческих энергий человечества.

Поэзия, как песенное искусство, может закружить, заморозить и в иступленной пляске довести отдельные части человечества до самочинных попыток вырваться из обступивших его бедствий путем “кастрации“, путем отсечения себя от всех и всех от себя. Она может взманить в бесплодной попытке отыскать колдовские клады Ивановой ночи и может стать подлинным Предтечей общего, уже не храмового только, но и внехрамового дела.

На пути высшей координации слов и имен-целей (что собственно и есть уже религия, в то время как искусство есть координация образов) должна быть намечена правиль-

ная линия, ведущая от песни к слову, от индивидуального, ограниченного воодушевления ко всеобщему, смысловому оформлению задачи, понимаемой, как слово, действующее, исходящее из себя энергии, пробуждающее и актуализирующее силы всего космоса.

XVII. Эта линия начинается пением, лирикой, элементарным песенным воодушевлением, заставляющим поющего упиваться собственным голосом, ритмом дрожащих и колеблющихся звукообразов. В лирике дано упоение самим собой одинокого певца, нашедшего способ излить и закрепить свои состояния в словесно-смысловых ритмах.

Она переходит в драму, когда лирическое воодушевление, встречая во внешней среде свой предел, отражается в виде эхо, когда недостаточно опрозраченный образ рождает зеркальность противобласта и наряду с одним певцом появляется второй. Начинается состязание певцов, стремящихся перепеть, перекричать друг друга. Монолог превращается в диалог, и размножившиеся отголоски, многократно повторяющиеся эхо диалога и многочисленные отражения в разбившемся зеркале, ставшие самостоятельными деятелями (актерами), заканчиваются попыткой прекратить все разнообразие перекликающихся голосов доведенным до высшего напряжения криком. Вопль и крик, заглушающий все голоса, — таково завершение драмы.

Единство в лирике и раздробленная множественность мятущихся сил в драме — таковы начальные этапы пути слова.

Но вся раздробленность мятущихся звуков, даже перекрытая и погасшая в заглушающем и все преодолевающем вопле, не дает еще громозвучного, полного и действенного слова. Вопль и крик — лишь попытка усмирить рой вырвавшихся звукообразов, но она явно безнадежна. Крик — только свидетельство своей недостаточности и неспособности иначе усмирить всю стихию из песенного одушевления рождающихся взмятых противобластов.

Овладеть миром при помощи слова нельзя, если оно заострено в вопле. Голос, доведенный в крике до высочайших нот, срывается и глохнет, переходя в шепот. Только сознание, что все нагромождение голосов и противоголосов, образов и противобластов драмы недостаточно, что не в этих вырвавшихся из певца и персонифицировавшихся органах заключено подлинное “другое”, могущее дать силу для действия, только постижение необходимости искать иным путем это “другое” способно вывести нас из драмы.

Первый шаг на этом пути — снижение голоса до шепота. Сознание недостаточности всего того мира своих порождений и стремление найти подлинного “другого” и выражается в зове, в призыве, в искании именно того, кто скрылся, “отошел” за шумом и воплем драматической борьбы образов.

Ты в поля отошла без возврата.  
Да святится имя Твое. (*Блок*).

Мистерия и молитва, с ее призывами и прошениями, таков следующий этап движения от песни к слову\*. Но молчание и шепот, молитва и зов должны быть только путем для обретения изначального, громозвучающего слова, преобразующего мир.

Обретение его и является центральным местом литургии, в которой обретается и вождь (центрообраз) и цель (имя) и является слово, которое само является делом, органически связанное с общим храмовым действием. Таким образом, правильная линия, ведущая от песни к слову, идет от лирики (поюще) через драму (вопиюще) к мистерии (взывающе) и завершается в литургии (глаголюще)\*\*.

XVIII. На этом пути — срыв между драмой и мистерией — трагедия.

Одинокий герой не в силах перекричать хор обступивших его голосов. Оно не в состоянии гармонизировать окружающую его среду, не может указать ей цель. Он сам подавлен тем реченьем (роком), которое живет не в нем, а воздействует на него, как внешняя, чуждая и враждебная ему сила. Он отрывается от хора, вопя козлиным хриплым голосом, неминуемо гибнет в непосильной борьбе с роком, стараясь во время этих отчаянных корч и судорог принять по возможности эффектную, красивую, пластическую позу, нарядней задрапироваться в плащ.

“А вот теперь я Аполлоном стану“,  
И походил тогда на обезьяну“. (*Ал. Толстой*)

Трагедия является ничем иным, как признанием безвыходности из драматического положения. Герой не в силах навязать свою песню всему хору им же самим порожденных голосов. Его собственные порождения, все те, кто должен был бы быть его органами, идти за ним, как за руководителем, все они его же подавляют, осложняя и без того трудное положение. Бессильный их перекричать и утвердить себя он гибнет в безнадежной катастрофе, из которой не видно выхода.



XIX. Светское искусство современности, вышедшее из античности через Возрождение, дошедшее в Россию через отступнический Запад, впало в “эллинскую прелесть”, провозгласив трагедию высшим достижением искусства. В этом отчетливо отразилось влекущее к гибели катастрофическое мировоззрение Рима.

Признание неизбежности конечной гибели, неотвратимость страшного суда и адских мук для большинства человечества, бессильного избежать конечной катастрофы (*dies irae, dies illa\**) — такова подпочва новой трагедии и трагического мировоззрения современности, от кошмарных образов Дантова ада перешедшей к провозглашению неизбежности мировых войн и социальных катастроф.

Рим, переполненный тревогой перед силой грядущих на человечество бедствий, капитулировал перед надвигающейся и неизбежной катастрофой. Он отрекся от мужественности и от борьбы и даже признал ее преступным порождением человеческой гордыни. Его вожди, клир, представляют полную аналогию ватиканских кастратов, поклонников Кибелы, храм которой стоял когда-то на Ватиканском холме, где оскотил себя, по преданию, Аттис. Только за одним лицом, за верховным первосвященником, папой, признается и от него требуется мужественность и ее доказательство (*para nova habet ova!*). Все прочие и по внешности, и по облику (бритье бороды, гуменцо — лысина) — бесспорные кастраты.

Катастрофизм римских кастратов был той подпочвой, на которой исторически оказалась возможной реставрация аполлинистического культа и провозглашение трагедии высшим достижением искусства.

XX. Но христианское, почти тысячелетнее воспитание сознания все же давало ощутительно себя знать и на Западе.

Трагедия нового времени не так отчаянно “козлит”, как античная. Зато она, по большей части, и не столь глубока.

Шекспировские герои — болтуны, изматывающие душу в декламациях. Предопределенность их гибели обусловливается их собственной пассивностью, спутанностью их собственного сознания и бездеятельностью их поведения.

До самого последнего времени западное искусство не могло преодолеть трагическую установку, бессильное прервать декламационные излияния своих героев, профанирующих и ставящих под подозрение глубину их переживаний. Умолкнуть, снизить голос до шепота, сделать первый шаг по направлению к мистерии не могли эти упивающиеся собственным голосом говоруны.

Еще менее они оказались способны звать кого-либо на помощь и молиться кому-либо, могущему спасти. Даже привившись на русской почве, эти герои всегда и во всем спасенью предпочитали гибель и свою, и мира.

Иди душа во ад и буди вечно пленна!  
О, если бы со мной погибла вся вселенна!  
(Сумароков)

Лишь незадолго до войны сделана была в западной литературе попытка подойти к мистерии и найти в ней выход из уже тогда явных тупиков, ведущих к срыву, к кризису. Метерлинк попробовал найти в молчании тончайшие зовы, не умаляющие, а обостряющие до предела сложные душевные коллизии.

Но молчание, шепот, зов и молитва значительны не сами по себе. Мистерия нужна лишь как момент, как искание, как попытка в том, что мнилось тайной, найти новую, потрясающую и сияющую явь. Искание в тайне должно завершиться обретением наяву небывалого слова, преобразующего мир одним колебанием громоносного звукообраза.

Без этого мистерия становится чем-то нереальным, марионеточным, легко поддается пародии. Метерлинк (ныне ставший графом), по-видимому, понял это, и, бросив писать, занялся боксом (в 1912-1913 году).

На почве западной литературы до сего времени не видно выхода из трагического тупика. Попытка вырваться из него ведет к искажению, пародированию трагического, и соответственно европейская драма раскалывается по двум направлениям. Ей свойственен неизбывный дуализм трагического и комического.

XXI. Комедия и трагедия не могут вырваться из пут, взаимно их сковывающих. Все трагическое может быть несколькоими штрихами доведено до карикатуры и превращено в комедию: у трагика (рыцаря печального образа) Пьеро всегда есть свой пародист (рыцарь веселого образа) Арлекин — комик. Всегда их отношения складываются на почве близости к Коломбине, переходящей от одного к другому.

Всегда втроем: Пьеро и Арлекин  
И вздорная кокетка Коломбина.

Сексуальная подпочва в подобной *comedia dell' arte*\* обнажена, и веселье и печаль (угрюмство) этих образов не возвышаются над элементарным зооморфическим (зверско-скотским, половым) уровнем.

В трагедии преобладает зверство. Сильные, зверские страсти, убийство, кровь и насилие — таковы ее темы. В комедии обнажается скотство. Основные пороки комических героев — пьянство, обжорство, похоть.

Нельзя, конечно, сказать, что из этой зооморфической установки нет выхода. Поскольку в скотах (животных) в известные моменты и в определенных породах просвечивают и предугадываются человеческие черты (ягненок — агнец, голубь), постольку здесь открывается путь к преодолению античного, трагического зооморфизма, через очеловечение всего зверского.

Однако, можно думать, что народам, воспитывавшимся на почве римской кастрационной установки, этот путь оказался закрыт. В этих слабых и нежных образах они не могли усмотреть нужной для творчества мужественности и необходимой для действия решимости и силы. Увидеть в них идеал можно только тогда, когда осознана и глубоко прочувствована значительность свободного и самостоятельного устремления к его осуществлению, когда за внешней слабостью скрывается непоколебимая убежденность в необходимости такого преобразования действительности, при котором широчайшее воплощение этих образов стало бы совершенно естественным и жизненно осуществимым.

А это невозможно, если жить под угрозой постоянной катастрофы, ибо она предполагает необходимость зверства и отпора ему. При перспективе той же катастрофы представляется немислимым восстановление изначальной целостности человеческого существа и сообразно с этим закрепляется раздельность, дробность, рассеченность (сексуализация) человечества и связанное с этими свойствами ниспадение в скотство.

Постановка проблемы идеала невозможна на почве драматического представления о мире, в котором по необходимости все двойится. Комедия в этом отношении является миром представления, т.е. поставления перед собой недостижимого идеала, от которого карикатурно отражается все неидеальное. Соответственно, трагедия являет собой мир воли, смело порывающей к этому идеалу, но раздвоенной в этом порыве убеждением в недостижимости его и признанием героя принципиально бессильным, неспособным прорваться за рамки окружающей его действительности.

XXII. Не имея в себе сил сделать окончательные выводы, будучи неспособно договорить до конца то, что скрыто в его собственных предпосылках, римское западное сознание стало на путь смешения и путаницы, стремясь соединением

несоединимого прикрыть свою опустошенность и бессилие. Запад пошел путем смешения трагедии и комедии в таких дозах, на какие никогда не решалась античность. Стараясь сохранить различие этих двух форм, он не доводил ни одной из них до конца. Таким образом оказалась созданной новая художественная форма — роман.

Запад выучился тянуть канитель этого драматико-эпического произведения, сглаживая остроту трагической постановки комическими экскурсами и за нагромождением катастроф, коллизий, отречений стремясь наделить в конце концов героя благополучным удовлетворением, упорядоченными брачными радостями, преодолевая кастрационно-катастрофические положения сексуальной наградой в семейном благополучии.

Наиболее типичным в этом отношении является основоположник такого направления в западной литературе — Данте, автор “Божественной Комедии”, недостаток которой как раз в отсутствии комизма. Автор ее серьезен, как Дон-Кихот, а надо бы ему быть своим собственным Сервантесом.

Трагическая комедия, растянувшаяся на все сферы мира, заканчивается апофеозом выхолощенного отношения к той (Беатриче), которую автор хотел бы видеть “Мадонной”, то есть, моей госпожой, хозяйкой моего дома.

Автор “Божественной Комедии” был вместе с тем и автором *Vita nuova*\*, произведения, ставшего родоначальником психологического романа.

XXIII. Роман и все, что связано с ним, все романтическое и романическое, как это видно из самого слова, есть римское, а по времени возникновения, римско-католическое. Основные черты римско-католической культовой проектики глубоко укоренены в романе. Нездоровая католическая эротика (культ Мадонны, Тела Христова, ран Христа — стигматы), переплетающаяся с терроризмом, запугиванием адскими муками и страданиями чистилища, с установкой на бессилие человека и на неспособность его самостоятельно что-либо сделать, завершается в иллюзионизме, где, смотря по обстоятельствам, иллюзией оказывается то этот мир, со всем его злом (темная иллюзорность действительности), то другой мир райского блаженства (светлая иллюзия спасительного будущего). Пафос романа сосредоточен в этом иллюзионизме, сводящемся к смакованию эротического возбуждения, как невоплотимой никогда в жизни иллюзии. В этом отношении исключительный интерес представляет блестящая “оперетта”, носящая заглавие “Любовь — мираж”, написанная из-

вестным поэтом Вячеславом Ивановым, ныне перешедшим в католицизм.

Роман связан с самой основой Рима, и эта связь особенно хорошо отражена в талмудических преданиях о его происхождении. Рим возник и существует, как угроза Иерусалиму и его храму, на случай невыполнения этим городом мира (Иерусалим — город мира, город всеобщего примирения) своего назначения.

История Соломона с египтянкой (дочерью фараона), свадьба с которой была отпразднована пышней, чем освящение храма, вылилась в легенду о том, что, воздвигнув над своим брачным ложем иллюзорный космос, украсив балдахин над ним солнцем, луной и звездами, царь проспал освящение храма. Тогда Иегова послал ангела, который погрузил трость в море и из пучины вышла отмель, на которой впоследствии образовался Рим.

Иллюзия и сон, брак с дочерью царя и предпочтение брачных усад освящению храма (символу преображенного космоса) — вот что вызвало к жизни Рим, что является подлинным смыслом его существования по талмудическому преданию. — То же остается центральным и для всякого романа.

XXIV. В противоположность роману, правильная эротическая установка, ориентированная на творчески преобразовательное действие, выдвигает то, что можно назвать литургической эпопеей (словом, обосновывающим общее дело)\*. Во всей русской (хотя частично испорченной западным, романским влиянием) литературе заметно отчетливое стремление к этому.

Достаточно взять хотя бы “Евгения Онегина“, который является первообразом всех, сколько-нибудь значительных произведений этого рода в русской литературе. По смыслу этой вещи, то, что “в высшем суждено совете“, никак не может стать предметом “романа“, оттого-то русский роман состоит в том, что сначала Евгений отказывается “иметь роман“ с Татьяной, а потом это же делает Татьяна. Вообще “роман“ не дело для человека с “сердцем и умом“, занимающего центральное положение в жизни (“он здесь хозяин, это ясно“), которое не позволяет ему “быть чувства мелкого рабом“.

И герой, и героиня русского романа учились любви по “пакостным романам“ (вероятно, М-ме де-Сталь, Шатобриан, т.е. лучшие романисты запада), но все они “пакостны“ для правильно ориентированной русской души, для которой центром является желание отдать все на свете, “всю эту ветوشь маскарада“, за то

...смирненное кладбище,  
Где нынче крест и тень ветвей  
Над бедной нянею моей. *(Евг. Онегин)*

Это смирненное кладбище не является в произведениях русских писателей чем-то достойным только созерцания, а требует к себе какого-то активно-действенного отношения. Предки, погребенные на таких кладбищах, встают из могил, когда последний в роде, все знающий и все постигший, колдун и чернокнижник, окончательно отрекается от родной земли. "Страшная месть" грозит праправнуку, бегущему от дела, которое на него налагают прадеды.

Не менее прозрачна и отчетлива символика величайшего романа Достоевского "Братья Карамазовы", где собравшиеся вокруг могилы Илюши мальчики говорят о деле, говорят о том, что они готовы отдать все, чтобы вернуть жизнь умершему сверстнику\*.

XXV. Можно было бы, до бесконечности умножая примеры, показать, что в произведениях всех значительных русских писателей и поэтов мы имеем дело ни с чем иным, как именно с такой попыткой найти, оформить и выразить новый образ действия со стороны героя в отношении его к среде. Это попытка найти героя, который, с одной стороны, не стремился бы ограничить жизнь "домашним кругом" и, с другой, не расточал бы попусту свою эротику, свои силы и связанное с ними творческое возбуждение в половых, сексуальных или аскетических, кастрационных актах.

В русской литературе вплоть до самого последнего времени ярко проходит стремление найти образ героя, который был бы достоин этого имени, но который действовал бы в сознательном взаимодействии со средой. Достаточно взять преломление в русском искусстве байронизма. Вся галерея пресловутых "лишних людей" русской литературы тем и замечательна, что каждый из них

... по свету рыщет,  
Дела себе исполинского ищет. *(Некрасов).*

В этом отношении русское искусство всегда было передовым отрядом, авангардом в той борьбе образов, которая в настоящее время не может уже идти в условных и прикровенных формах, а становится достаточно откровенной и ясной.

Два центрообраза и две религии, их выдвинувших, Аполлон и Христос — такова дилемма, и всякий художник, хочет он того или не хочет, вынужден решать и выбирать между ними.

Но образ Аполлона выродился в настоящее время. Сейчас происходит великая битва образов, движущихся к Богочеловеку или к обезьяно-человеку, к Христу или к Тарзану. Тарзан же — это герой романа как такового, “не-терпеливый герой”, столь основательно развенчанный русскими романистами, короче — “самец” (упорядочно или беспорядочно реализующий свою “самость”, это уже не важно).

Очевидно, эта битва образов есть не что иное, как борьба за ОБРАЗЦЫ ЛЮБВИ, за образы, регулирующие эотику человечества и предопределяющие ее направление.

XXVI. Если это так, то важность и значительность литературных споров и споров об искусстве вообще не может быть преуменьшаема, ибо всякое дело, всякий акт, всякое отношение определяются любовью и являются, в сущности, ее проявлениями. Без любви, вне эроса, вне творческого устремления к объекту нет и не может быть никакого действия и поступка, никакого строительства.

Борьба за образы любви есть борьба за образцы, на которых воспитывается и наставляется воображение всех. Тем самым вне такой настройки невозможны никакой индивидуальный опыт и никакое коллективное действие, никакой постройительный и зиждительный акт.

Ясно также, что ими же так или иначе регулируются все взаимные отношения между людьми, не говоря уже о лично эротических отношениях, где этими образами регулируются зачатие новых поколений и определяется их воспитание.

Наконец, это — образы, применительно к которым происходит непосредственное управление преобразовательной деятельностью человека, как в отношении к среде, так и в отношении к своему телу, это образы, от которых зависит или рост, сохранение и преображение тела, или его распад, разложение и гибель...

.....

Об этом можно было бы написать целую книгу.





## МЕССИАНСТВО И “РУССКАЯ ИДЕЯ”.

*О потугах некоего философа.*



дин из весьма талантливых, но порченных умов современности, интересный философ, ныне пустившийся в дешевую и не удающуюся ему учительную публицистику, которая довела его, якобы на почве христианского учения, до апологии смертной казни, занялся, казалось бы, бесполезным делом, а именно, утверждением единомыслия в эмигрантских рядах. Он ставит себе задачу формулировать “уроки революции”,<sup>\*</sup> которые могли бы быть противопоставлены той идеологии, которая, якобы, проникает и заражает, и соблазняет “зарубежную молодежь”, ничего-де не могущую противопоставить коварным соблазнительям.

Надо, однако, признать, что это, может быть, полезное, хотя и несколько запоздалое дело обучения “Урокам Октября” начинается им весьма неудачно. Первое его утверждение сводится к тому, что “довоенная Россия *ни в какой революции не нуждалась* (курсив автора) — ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной“. Это удивительное по аподидактичности заявление тем более примечательно, что защитник его говорит, что готов отстаивать все выдвинутые им тезисы и прибавляет от себя: “каждый из них покоится на внимательном и ответственном изучении... может быть развернут в статью... обоснован потоком материалов“ и все они “подтверждаются объективным ходом событий“ и т.д. и т.п.

Не говоря о других “уроках революции“ (самое название статьи — бессознательный плагиат у Л.Троцкого с его “Уроками Октября“), уже в первом приведенном выше тезисе заключается довольно простой, с логической точки зрения, и крайне соблазнительный подмен понятий, способный обольстить весьма многих “малых сил“. Но даже и на более искушенных он может действовать внушающим, гипнотизирующим образом, благодаря своей безапелляционности, видимой бесспорности и высокой авторитетности авто-



ра. Действительно, внешне это звучит весьма убедительно: *“Россия ни в какой революции не нуждалась”*... Но ведь, весь вопрос заключается в предпосылках, которые скрываются за этим внушительным по неосмотрительности тезисом. Ведь здоровый, бесспорно, не нуждается в дряхлости. Никому не нужна своя смерть. Праведнику не нужно наказание, раз оно не искус и т.д. Всякий, кто утверждает тезис, подобный вышеприведенному, исходит из весьма определенных предположений о том, что дореволюционная Россия была во всех отношениях здоровой, благополучной, святой и праведной страной, которой-де “не нужны” никакие неприятности: ни болезнь, ни печаль, ни тем более, какой-либо грех, ни особенно, такие колоссальные и потрясающие бедствия, последствия общественных грехов и преступлений, как война и революция.

Трудно представить себе, какой слепотой надо обладать, какой духовной и нравственной коростой зарости, чтобы на такой беспардонной логической небрежности строить “уроки революции”. Ведь дело не в том, нужна или не нужна была революция России, а дело в том, что она произошла. А раз она произошла, то, с точки зрения социально общественной, тому были причины, а с морально религиозной — грехи. Задача “уроков” заключается не в самонадеянном утверждении “ненужности” революции, а в проникновенно внимательном отыскании причин для одних и в вдумчиво углубленном выяснении грехов и ошибок для других, с тем, чтобы и те, и другие отыскивали пути исправления положения, в котором находится великая страна и обеспечили бы ей возможность найти и стать на тот “правый” путь, который сделал бы “ненужными” все бедствия, которые нами переживаются: войны, революции, мятежи, междуусобные брани и т.п.

Но рассматривая построения нашего философа, столь неудачливо пытающегося стать публицистом, мы находим у него, в сущности, элементарную, ничем для настоящего времени не оправдываемую гордыню. Его утверждения, а тем более отовсюду торчащие предпосылки, которые он не умеет, или по небрежности и самомнению даже не хочет скрыть, легко могут быть квалифицированы, как легкомысленные, необоснованные, безответственные высказывания, коренящиеся не в фактах, не во “внимательном и ответственном изучении вопроса” (как он это утверждает), не в логических бесспорных построениях, а в эмоциональных и чувственных влечениях. Для утверждения, что революция “была не нужна” России, для высказывания этого теперь, в 1933 году, на 17 году республики, необходимо обладать до-

статочным запасом неистощимой и ничем не истощенной, не поколебленной никакими потрясениями и унижениями, даже не национальной гордости, а националистической гордыни и самомнения.

Но даже если признать, что сама по себе даже национальная гордость есть нечто достойное (что с христианской точки зрения трудно и признать, и даже допустить), то и тогда право на подобную гордость необходимо добыть и обосновать. Беда этого автора в том именно и заключается, что он даже не допускает мысли, что его гордость требует какого-то обоснования и доказательства. Для него само собой ясно и понятно, что дореволюционная и довоенная Россия была велика, чиста, свята, непорочна, а потому «ни в какой революции не нуждалась: ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной».

Поистине, страшно подумать, что на двадцатом году после начала мировой бойни возможна такая нравственная слепота со стороны людей, мнящих себя водителями!

#### *О пореволюционном «мессианстве».*

Эту задачу обоснования национальной гордости в настоящее время пытаются выполнить еще и другие круги русской эмиграции, и оправдание ей они ищут и находят не в прошлом, а в настоящем и в будущем. Национальная гордость для них в самой революции. Зарубежная публицистика, представленная, преимущественно, авторами, называющими себя «пореволюционными», очень много и, пожалуй, не менее безответственно говорит о «мессианстве» России. Если вдуматься в эти разговоры, то диву даешься, как можно так много судить о чем-либо, все время ходя вокруг да около: говоря о слове, но не рискуя высказаться о содержании его.

Конкретизация в вопросе о мессианстве — все, так как только она оправдывает соответственные утверждения. Без нее они остаются, в лучшем случае, риторикой, или, что бывает часто, просто словесной шелухой, прикрывающей порченный червоточинной пустой орех.

Вообще же, если можно говорить о мессианизме и называть какой-либо народ «Мессией», помазанником, то ведь это помазание не дается так себе, ни за что ни про что и ни для чего. Мессия, помазанник, получает харизму, благодать, пособляющую ему в выполнении какой-то задачи или служения. Вне такой конкретной задачи нельзя говорить о мессианстве, оно органически связано с делом и деятельностью. При этом такое дело не заключается только в осведомлении о чем-либо и хотя бы об этой самой задаче. От

мессианского призвания к осуществлению чего-либо, к самостоятельному действию, мы отличаем посланничество, миссию, апостольство, центр тяжести которого лежит в озаконлении, в передаче, в научении и внедрении чего-либо. Апостолат имеет и может иметь место только тогда, когда определенная задача уже поставлена. Постановка и осуществление ее дело Мессии. Христос не вышел бы из ряда великих учителей нравственности, если бы не творил тех дел, которые завершились “делом дел”, осуществленной им победой над смертью и тлением.

Задача и дело — такова основная черта помазанности, мессианства. Но задача и дело это не есть что-либо новое и еще будущее: они уже сполна даны в прошлом. Следует всегда помнить, что мессианство, по смыслу слова, всегда есть тоже христианство — речь идет лишь о языке, по словопроизводству греческому или еврейскому. Отсюда ясно, что говорить о каком-либо частном мессианстве (мессианизме) русском, польском или тому подобном и невозможно. Единственно, что еще допустимо при пользовании этим словом, это признать, что данный народ по обстоятельствам дела оказывается народом Мессией в каком-то особом смысле этого слова, но это возможно только тогда, если допустить, что все остальные народы уже не христианские, уже отпали от христианства и не осуществляют его. В утверждении мессианства какого-либо народа скрыты все те же предпосылки не слишком высокого порядка с нравственной точки зрения. Утверждение, что данный народ является Мессией, таит в себе убеждение в том, что нет более в мире христианских народов, могущих осуществить задачу спасения мира, помимо этого данного народа (тот же соблазн гордости). Но за этой первой предпосылкой следует вторая, уже менее способствующая поддержанию чувства народной гордости. Это признание в том, что и этот народ не сделал ничего для того, чтобы все остальные народы или удержать в христианстве, или ввести их в него и совместно с ними осуществить то, что является сущностью христианства, ибо христианство, по самой природе своей, говорит не о частях и дробях, а обо всех и о всецелом. Для морально чуткого, а тем более православного сознания утверждение мессианства, хотя бы русского, должно вызывать острый стыд, так как оно свидетельствует о совершенно непозволительной гордости. Глубочайшее смирение и полная перестройка всей душевной и умственной направленности (*μετανοια* — покаяние, умопременение) необходимы для тех, кто позволяет себе подобные мысли, ведущие, в сущности, к “прелести” и соблазну.

Но сказанное, конечно, не упраздняет общего вопроса о деле и о задаче, как общей всечеловеческой и всенародной, так и частной, присущей данному народу. С этой точки зрения и с большими оговорками можно, конечно, говорить о некоем мессианстве русского народа, но и то только с очень частной и ограниченной стороны. Мессианство есть христианство, но возможно и имеет место положение, когда христианство в его чистом виде, в полноте (даже еще не в осуществлении, а лишь в исповедании, соответственно Св.Писанию и Св.Преданию) сохраняется не во всем, так называемом, христианском мире, а лишь у некоторых народов или даже у отдельного народа. Отсюда естественно для группы народов, для народа или даже части его, сохранившей чистоту исповедания, убеждение в том, что ему или ей надлежит осуществить полноту дела, заключающегося в этом учении. Конечно, осуществление дела Мессии Христа лежит на тех, кто сознает и представляет себе ясно, в чем это дело заключается. Такое мессианство может быть присуще тому или иному народу, или даже двум или трем лицам, если бы весь мир отпал от христианства. К подобному мессианству, конечно, приходится относиться, как к серьезнейшей и тягчайшей обязанности, заключающейся в строительстве мира всего мира. Провозглашение его или даже только речь о нем есть такая ответственная задача, что о ней предпочтительно, во избежание соблазна, просто не говорить, а если об этом уже сказано и говорить приходится, то необходимо всегда точно указать и на то дело, которое утврждают и выполнение которого налагают на свой народ такие провозглашатели. Ясно, что и сами они на себя должны брать его, как тягчайшее обязательство, как задачу, подлежащую выполнению.

Если же присмотреться к тому, что происходит ныне с этим словом, то нельзя не признать, что совершенно не видно теперь того трезвого отношения, которое налагает оно на всех, серьезно к нему относящихся. Мессианизм, русское мессианство — таково то слово, которое странным образом сейчас начинает пьянить и увлекать. Это увлечение, удивительное и малообоснованное, не освещено и не осознано теми, кто захвачены им. Если славянофилы и Достоевский в свою эпоху могли позволить себе роскошь недодуманного слова, то в наше время она непозволительна. Необходима предельная ясность и трезвость во всем, и только этой ценой можно сейчас обеспечить возможность даже не идти, а только устоять и достоять до того момента, когда откроются еще непонятные или непонятые пути будущего.

Что же такое это новое, современное нам мессианство? Здесь правильнее всего ответить, исходя из филологии: Мессия — это помазанник по-еврейски, то же, что Христос — по-гречески. Мессианство — это помазанничество, или иначе — христианство. Мессианство нельзя оторвать от христианства. Утверждение, что кто-то (народ или человек) является Мессией, есть заявление, что он представляет собою помазанника, Христа. А если так, то всякий, кто утверждает себя или свой народ Мессией, должен указать почему, на каком основании он это делает. Если это высказывание не конкретизируется, не характеризуется точно и определенно, а дается в общей форме, то понятно, что встает вопрос: поэтому ли провозглашается мессианство, что недостаточно Христа и его дела, или по иной какой-либо причине? Ведь каждый христианин является и помазанником. Каждый православный или католик в основе своей не только является церковно-помазанным, но именно в силу этого помазания он становится и должен стать христом. “Елицы во Христа крестихомся, во Христа облекохомся”.\*

Каждый христианин, в сущности своей, должен стать помазанником, христом, мессией. Спрашивается — чего хотят провозгласители национального мессианства? Всякий отдельный христианин, в меру своих сил, является и должен быть мессией — помазанником, священником и царем, и всякий христианский народ, тем более, есть коллективный мессия, народ священников и царей. Отсюда положение — нет и не может быть мессианства вне христианства<sup>1</sup>, и подлинное христианство и есть мессианство, личное ли, коллективное ли.

Или, может быть, допустима другая точка зрения? Мессианство иное, не христианское? Это вопрос направления и смысла помазанничества и помазания. Зачем и во имя кого или чего? Всякое утверждение этого рода должно признать, что именно то призвание, которое дает и которое налагает христианство, недостаточно, узко и не универсально, что возможно и необходимо какое-то другое помазанничество. Другими словами, то дело, которое выполнено Иисусом из Назарета и во имя которого совершаются все христианские дела, недостаточно, наряду с ним и сверх него необходимо

---

<sup>1</sup> — Возможно, конечно, и существует мессианство иудейское и противохристианское; здесь мы не можем касаться всей совокупности возникающих на этой почве вопросов. Иудейское мессианство, конечно, есть противохристианство и таковым оно становится, как только сознает свои глубинные предпосылки. В раскрытом и осознанном виде (или правильнее, как можно думать, в опубликованном) мы не имеем системы современного иудейского мессианства.

иное, новое дело. Иисус не есть совершенный и окончательный Помазанник-Христос, а должен быть иной какой-то. Конечно, сначала его особенно легко мыслить народом, а затем, естественно, вырисовывается фигура народного вождя, выразителя и воплоителя той задачи, которую несет этот народ. Мессианство, сначала мыслящееся даже христианским, но утверждающееся в качестве чего-то, дополняющего христианство, имеющее какую-то свою задачу, всегда заостряется в образ Ново-христа, Противо-христа или просто Антихриста.

*Об истоках русской революции.*

Если мессианство и христианство являются синонимами, если каждый христианин должен выполнять и осуществлять дело Мессии, а тем более это должен делать каждый христианский народ, то, естественно, оценка того или иного явления, события или факта в жизни народа должна производиться с точки зрения христианства, с точки зрения осуществления того дела, которое является делом Мессии-Христа и которое, будучи богочеловеческим, завещано всему человеческому роду.

Отсюда и ряд вопросов о том, как же расценивать с христианской точки зрения положение России в настоящий момент? Как расценивать русскую революцию и возникшие на ее почве процессы, символизируемые в настоящее время под именами советских и социалистических форм строительства? Конечно, рассматривать и этот процесс невозможно вне истории, которая и представляет не что иное, как путь, как опыты и попытки, в меру сил и возможностей, подойти к осуществлению в действительности и на деле тех задач, которые заданы Христом и которые должны быть выполнены каждым помазанником, идущим по следам Первого. Отсюда частная задача: с какого момента датировать соответственные процессы, где искать для них отправные точки? Если при рассмотрении вопроса о мессианстве мы исходим из христианства, то вне христианской философии истории мы не можем ни мыслить, ни оценивать ни один факт, ни одно событие в жизни того или иного народа, ни равным образом, в истории человечества.

Что же мы можем сказать с этой точки зрения о России, а ныне об СССР? Первое и основное — это утверждение, что в России, по ее многовековому самосознанию, в течение ряда столетий хранилось наиболее чистое исповедание христианства — православие. Так было: и догматически и организационно, и в жизни и в учении православие давало чистейшие образцы христианства, основанного на организо-

ванном вдохновении и свободной дисциплине в опыте и в исканиях церкви и в посильных попытках воплотить его в быту и даже в государственной жизни и в политике.

Мы не можем касаться здесь существа того давнего расхождения, которое трагически определило разделение западного и восточного исповеданий и обусловило разные пути опыта, по которым они шли в течение почти тысячелетия. Существенно лишь то, что оба эти пути не были окончательными; они страдали какой-то (можно думать провиденциальной) непроясненностью и недоговоренностью, обеим сторонам (греческому и русскому исповеданию) препятствующей разойтись резко и догматически, определив свой путь, как единственно возможный и правый. Бесспорно, весьма важно то, что это разделение в тех формах, в каких оно осуществилось, было, да и не могло не быть, решающим моментом в оценке основных процессов жизни для стран и народов, принявших то и другое исповедание. К нему, как к давнему разлому, как к застарелой, незаполнившейся ране, возвращались и должны были возвращаться во все ответственные моменты мировой и своей истории раздробившиеся части человечества, ощущая тягостную незавершенность и боль при каждом усилии сделать в одиночку попытку достигнуть тех целей, которые должны быть осуществлены всеми вместе и всецело.

Такой вопрос, в сущности, был поставлен перед нами, перед русской церковью и перед русским народом, в роковой момент, в 1666 году, когда предрешались пути русской истории на 250 лет и более.\* Мы до сего времени не отрешились от весьма поверхностной оценки этого события, привитой нашему сознанию XVIII и XIX веками. И посейчас мы рассматриваем его то с точки зрения каких-то курьезных обрядовых споров о бороде, о двуперстии и о точности перевода богослужебных книг, то с не менее односторонней точки зрения политических интриг и подстилающих их сложных экономических взаимоотношений, происходивших в толще русского народа. Можно, конечно, признать, что все такие исходные взгляды имеют под собой даже достаточно твердую почву, но центр тяжести не в них, а в той, как мы сказали бы, "установке", которая дебатировалась в Грановитой Палате перед лицом царя и патриархов бушующими и неистовствующими попами.\*\* Не случайно А.С. Пушкин, в связи с событиями своей эпохи (1825 год), заявил, что с этого времени у нас началась революция "и продолжается до сего дня". Мы сейчас можем от себя доба-

вить “и до сего дня”.<sup>1</sup> Основная “установка”, определившая всю нашу историю донныне, выработалась и утвердилась в этих спорах против “буйства и воровства” Никиты Пустосвята\* и протопопа Аввакума. Во многом формально правые и сейчас уже оправданные беспристрастным рассмотрением вопроса, они были неправы в одном, в основной установке, в указании основной магистрали, которая вытекала из обрядово-бытовых установок, которые были для своей эпохи ни чем иным, как символами и девизами, по которым и частная, и общественная жизнь должна была ориентироваться и пойти в случае их принятия.

В чем же заключалась эта установка, которая была скрыта в борьбе за “древнее благочестие”, за старые книги, за бороду — “Божий зрак”, за двуперстие и т.п.? Если вдуматься в соответствующую символику и сделать из нее выводы, то это было продолжение того же спора, который начался между Константинополем и Римом к IX веку нашей эры и который возник на почве оценки того дела, которое ставилось человечеству, как задача, еще на VII Вселенском Соборе, утвердившем истину иконопочитания, и которое не было оформлено ни на западе, ни на востоке, в виде конкретного указания пути, по которому надо идти, осуществляя это задание. Трудность решить эту задачу и неуверенность в правильности и бесспорности своего пути заставила в свое время обе стороны — восток и запад — разойтись до времени, предоставив свободному исканию и опыту определить существо этих путей.

Путанная и сложная борьба, которая шла в 1666 году под лозунгом за “старину”, скрывала за собой утверждение, что данная тогда конкретно-историческая форма существования, которую не так давно евразийцы весьма удачно называли “русским бытовым исповедничеством”, представляет совершенную форму жизни, что это путь, единственный, которым “спасались” отцы и которым, поэтому, должны и будут спасаться потомки. Аргумент от “старины”, как известно, был в этом споре обоюдоострый (чья “старина” старше и правее: никонова или аввакумова?). Он выявлялся не как существо вопроса, а был лишь методом спора.

Принятие аввакумовского исповедания должно было бы оказаться фактом исключительного значения. Оно поставило бы точки над всеми предшествующими спорами, истори-

---

<sup>1</sup> — Это фактическая ошибка автора. Слова А.С. Пушкина относятся к сожжению разрядных книг. Но в идее, конечно, события, которые определили неизбежность раскола, сделали необходимым и уничтожение разрядов (примечание редакции).



чески не разрешенными до сего дня и пока еще провиденциально незаконченными. Запад на основе такого уклона был бы признан окончательно отпавшим. Дела и жизнь его были бы анафематствованы и признаны отступническими и еретическими, а силы, им накопленные и обнаруженные — антихристовыми.

Но само по себе такое отвержение Запада в жизни и в учении, сколь бы оно ни было серьезным, еще не было бы фактом трагическим и бесповоротным, если бы оно сопровождалось правильным и подлинно православным определением пути, по которому подлежало идти, определение которого является вот уже тысячелетней задачей христианского человечества. Аввакумовские ответы, однако, не давали и не дают основания для такого утверждения. Если бы речь шла только о старине и о переводе книг, то положение не было бы столь тяжким. Спор о бороде, о двуперстии, о “еже сугубити аллилуйя”,\* в этом отношении был серьезнейшим отягчением вопроса. Введение в существо Божества, в его образ “бороды” (т.е. вторичного родового признака) представляло не что иное, как утверждение в нем преобладающей и всепревозмогающей мужественности, и даже мужеской самости. Двуперстие с этой же точки зрения было символом дуализма Бога и человека, которым знаменовался человек, без всякого возможного выхода из этого раздвоения. А вопрос о сугубой и трегубой аллилуйе был не чем иным, как вопросом о месте и значении человечества в богочеловеческом деле строительства Нового Иерусалима.<sup>1</sup>

Общая установка, которая противопоставлялась на Соборе 1666 года Никону, сводилась к признанию установившегося, существовавшего тогда бытового порядка и жизни непререкаемо правым при утверждении пассивности человечества, бессильного перед активно-мужественным бородастым богом (дуализм) и при признании единственно спасительным делом покорности его воле. Упорство протопопа Аввакума и буйство Никиты Пустосвята прикрывало эту дуалистическо-пассивистическую точку зрения, и вся позднейшая история старообрядчества (культовое самоубийство — самосожжение) и вся его символика (Китеж) достаточно отчетливо вскрыли тот путь, на который вели и влекли оппоненты Никона.

Весьма легко представить себе то направление, по которому пошла бы история и жизнь Московской Руси в случае

---

<sup>1</sup> — Впервые и наиболее отчетливо смысл и значение “аллилуйных” споров XVII века вскрыты в книге Н.А. Сетницкого “О конечном идеале”, ср. стр. 173 (примечание).

победы старообрядчества. Московское царство закончилось расколом, но на месте его не было бы Российской Империи. Натиск Запада, уже в те годы достаточно активного и решительного, уже тогда сильно секуляризированного, натиск католичества и протестантства затоптал бы те скромнейшие всходы, те семена будущей, имевшей открыться истины, которым надлежало прорасти в России. Прямой уклон в пассивность и сопутствующее ей осуждение Запада не дали бы ни сроков, ни сил для вызревания нового православного сознания в России. Иго турецкое, иго Востока, парализовавшее греческую церковь, дополнилось бы не меньшим по тяжести и безвыходности игом Европы, игом Запада, которое связало бы церковь русскую. Здесь же впервые появилась та трещина, которая прошла через все русское сознание: принятие западных новшеств при попытке сохранения старых принципов и начал. Это глубинное расхождение между делом и словом прошло через всю историю России в течение так называемого императорского периода. Трещина расширялась и углублялась, и дошла до своего полного углубления в Русской Революции.

#### *О “параличе“ русской церкви.*

Печальным, но бесспорным, является признание, что православная точка зрения не только не была утверждена, но даже не была выявлена собором 1666 года. Его православные члены не выступают в нашем сознании, как “отцы и учителя“ православия и утвердители его истины. Они не противопоставили старообрядцам ничего, кроме отрицания их утверждений. Это были, если угодно, “стояльцы“, но стояли они не в силу сознательно установленной, признанной и провозглашенной истины, а в силу смутного чувства и инстинктивного и неясного убеждения в истинности и правоте своего положения. Их “стояние“ закончилось уже совершенно недостойной политикой власти. Стояли, но не достояли до конца, не укрепили на “камне веры“ непрерываемых утверждений, а ограничились сомнительными положениями.

Результат всего этого для нас ясен сейчас больше, чем это было хотя бы еще двадцать лет тому назад. Бесспорно, неправой была борьба с старообрядцами, вне углубленного и продуманного противопоставления их утверждениям достаточно ясного и обоснованного пути, по которому должна идти церковь в случае отвержения ею “бытового исповедничества“, родового уклада, “старины“, и скрытых за всеми тогдашними спорами дуализма и пассивности. Это бессилие и неспособность ответить и членораздельно высказать

истину не могли не повлечь за собой умаления силы и значения православной церкви вовне. Ее нерешительность в слове и передача окончательного решения в руки государства, нуждавшегося в западном оружии и технике, не могла не отразиться в ослаблении ее веса, во внешней капитуляции ее перед государством, которое охватила судорога активности, едва сдерживаемой внешними и внутренними трудностями и сложностью политической обстановки. Активность, не освященная целью, строительство без знания надлежащих средств, привели к тому положению, которое символизируется в крылатом выражении о “параличе церкви в России”, каковой имел место на протяжении 250 лет, от 1666 до 1917 гг.

Чем был этот пресловутый “паралич”, который так охотно подчеркивало и римское католичество, и лютерский протестантизм при своих попытках охарактеризовать положение русской церкви и даже существо православия?

Если мессианство — тоже христианство, то первый вопрос, на который должны ответить русские мессианцы: чем было и чем стало христианство в России, что внесла в дело строительства эта страна за последние 250 лет? Ответ на этот вопрос может быть дан, если будет ясно, что надлежало сделать русской православной церкви.

Выбор пути действия и деятельности, который стоял перед Московской Россией XVII века, был необычайно труден. Выбрать европейский путь было трудно, ибо это диктовало и принятие его внутренних предпосылок и установок. Католическая авторитарная организация жизни, протестантская свобода суждения, вместе со всем социально-общественным опытом, должны были вторгнуться в русскую жизнь. Однако использование европейской техники, вооружения, изделий, наук и искусств не могло быть изолированным, должно было повлечь за собой и принятие того духа, который стоял за ними. России была задана труднейшая задача: принять результаты, не приняв истоков, взять выводы, отвергнув основания. Нужно было построить и освятить новую жизнь, не зная, не ведая и даже отрицая ее предпосылки, не выдвигая ничего взамен их и даже не обладая своими основаниями, выработанными и выношенными своим опытом, могущими оправдать и европейскую науку, и европейское просвещение, и ее практику и технику, с каких-то новых и принципиально иных, не “западных”, точек зрения.

Катастрофа 1666 года уже к началу XVIII века показала, что выйти из этого положения логически невозможно. Угрозы “облюториться” или “облатынеть” для русской церкви

стали ясными. Они отчетливо заострились и символизировались в известных иерархах петровской эпохи. Попытки же удержаться на старой основе, с принятием новых путей, не менее символически в карикатурно-уродливой форме выразились в “всешутейшем соборе” и издевательствах над церковью и в петровском “Духовном Регламенте”.\*

Выйти из этого ложного положения можно было только одним способом. Раз нет окончательно оформленного основания, нет директивы и установки, нет догматического и канонического суждения о путях христианского действия и деятельности, то необходимо выработать его, необходимо сделать какое-то исключительное напряжение и усилие и стяжать то, чего не достаёт. Если западный опыт нельзя принять в основах и нельзя отвергнуть в жизни и в действии, то необходимо допустить свободу принятия ее жизненных осуществлений и выиграть время для выработки новых основоположных установок. А если допущение этого пути самочинной активности западного человека будет влечь за собой слишком настойчивое и преждевременное требование также и принятия основ естественного в этом случае мировоззрения, то тогда необходимо как-либо уклониться от этого притязания, отойти, создать обстановку ненужности, неважности и даже излишности подобных настояний.

Такова была та задача, которая стояла перед православием, перед русской церковью после 1666 года. Эта задача стала особенно тяжелой для нее, когда выяснилось, что православный греческий Восток, находящийся под турецким игом, не может дать ясного и вразумительного ответа на вопрос, стоящий перед русским православным сознанием.

Знаменитый и даже пресловутый “паралич” русской церкви в течение 250 лет, ее покорность перед государством, почти два столетия управлявшим ею через обер-прокуроров, ее уход на второй план жизни, устранение почти от всякого вмешательства в направление и личной, и общественной деятельности, все это становится вполне понятным с развитой выше точки зрения. Надо было выносить новое слово, найти твердое основание для освящения деятельности человечества, уразуметь подлинный православный путь и осилить свою собственную инертность и косность, которая присуща всему человеческому. А для этого нужна была мимикрия в мире хищной борьбы, тем большая, чем сильнее и энергичнее враг, мимикрия тем более необходимая, раз с ним нельзя бороться его же средствами. Эта мимикрия должна была стать основой жизни церкви; в условиях XVIII и XIX веков уйти в катакомбы ей было

нельзя, но нельзя было и привлекать к себе внимание у всегда готового нанести удар противника.

Достаточно вспомнить все те планы и проекты реформ в церкви, которые выдвигались в XVIII веке ретивыми штаб-офицерами на постах обер-прокуроров Св. Синода. Стоит только обратить внимание на весь тот вихрь мутных и путанных, мистических хороводов, которые врывались в церковную жизнь и в XVIII веке, а затем при Александре I и при Николае II. Мимикрия даже до образа смерти: “церковь-труп”, такова была единственная возможность сохранить под маской неподвижного, окостенелого тела внутреннее биение сердца, необходимое для созревания новой жизни. Никому из противников церкви не пришло бы в голову тратить силы на борьбу с этим внешне бессильным организмом, всегда во всем услужливым и готовым на самые большие, казалось бы, компромиссы. “Лежачего не бьют” — таков неписанный закон борьбы. Конечно, это положение было тяжело. Раскол 1666 г. не мог не отразиться умалением силы отстаиваемого учения в той части церкви, которая по существу ничего прямо ему не противопоставила. Отпадения от православия, которыми столь обильна история XVIII и XIX веков, прорывы то в мистику, то в рационализм, слабость борьбы с ним, если не беспомощность в этой борьбе, становятся вполне понятными в таких условиях.

Патриарх Никон, не имея слова, пытался жестом ответить старообрядцам. Этим ответом было строительство монастыря “Новый Иерусалим”.<sup>\*</sup> Речь шла и идет о принципах строительства этого Нового Иерусалима. Старообрядческий образ Нового Иерусалима — Китеж — ушел в глубины озера. Он был, и ныне нет его, и он сам в свое время вернется — строить здесь нечего и не из чего. Строительство же Нового Иерусалима предполагает создание и творчество и нового человека, и нового общества, и новой природы, и по всем этим трем направлениям необходимо было найти должные ответы. Нужно было испытать и европейские пути, и европейскую свободу, и организацию власти, и науку, и искусство, испробовать все, что совершил Запад, чтобы, когда будет найдена подлинно православная истина, отобрать необходимое, по принципу: “вся испытующе, доброго держитесь”.

Естественно после всего сказанного даже просто любопытствующему спросить: ну, а как же? удалось ли осуществить и выполнить русской ветви православной церкви ту задачу, которая была поставлена перед ней еще в XVII веке? На это можно уже сейчас ответить вполне утвердительно: “Да, удалось”, и в настоящее время мы уже имеем

твердые и неложные указания и ответы, по которым должна строиться жизнь не русского только народа, а всего мира, так, чтобы в ней осуществлялась истина православия. Но, конечно, как всегда в таких случаях, ответ на этот вопрос нам дан не столько в виде законченных систематических указаний, сколько в образах и догматических утверждениях, являющихся ни чем иным, как теми принципиальными установками, которых не могли выдвинуть стояльцы в 1666 году. Такие пути и направления мысли и действия даны нам в образе св. Серафима Саровского, в выводах из догматики Имяславия и в учении Николая Федорова.

#### *Об “убогом” Серафиме.*

Старообрядческий принцип “спасаяй себя, спасется”, ставка на индивидуальное спасение, при котором спасается тот, кто стремится спастись, независимо от мира, “обреченного огню”, вылился в эпидемию самосожженчества, ритуального коллективного самоубийства, при котором будущему неизбежному огню геенны противопоставляется огонь сруба. Неизбежность гибели “отпавшего” мира, предавшегося на “истощание” антихристу и слугам его, усилила до крайних пределов в старообрядчестве индивидуальный аскетизм и самоспасение по древнему отшельническо-угодническому чину. Этот уход в скит и затвор особенно усиливался в связи с страдательной, пассивной апокалиптикой старообрядчества, готового терпеть и даже радостно терпевшего притеснения со стороны антихристового государства в чаянии будущих благ.

Нельзя не сожалеть, что, в сущности, мы слишком мало знаем о Серафиме Саровском. Духовная цензура начала девятисотых годов не пропустила весьма много из того, что написано было о нем и Мотовиловым, и другими.\* Наиболее интересные страницы этих писаний не увидели света, и наиболее поразительные жесты и акты святого остались неизвестными широкой публике. Соблазнительными для консисторских и синодских чиновников показались эсхатологические поучения старца и его предвещения весьма большой напряженности. Но и то, что мы знаем, даже в урезанном и “ретушированном” виде<sup>1</sup>, достаточно для того, чтобы при-

---

<sup>1</sup> Общеизвестно, что и то, что издано до настоящего времени, подверглось, как выражается один из последних по срокам автор, писавший о преподобном Серафиме, В.Н.Ильин, некоторой “ретуши”. Ретушь эта, принадлежащая митрополиту Филарету, обрабатывавшему рукопись иеромонаха Сергия, была повидимому значительной (ср. В.Н.Ильин. Преподобный Серафим Саровский. Париж. 1930, стр. 152-153).

знать Саровско-Дивеевский опыт поразительным и провиденциальным.

“Братие, огненного испытания, как приключения для Вас странного, не убегайте“\*. Это апостольское слово, которое для старообрядчества послужило обоснованием самосожженной практики, получило новый свет в исканиях св.Серафима Саровского. Вопрос об огне и о свете в той постановке, которая оказалась приданной последнему ученику исихастов, был весьма серьезным рубежом в христианско-православном богословии и практике, означая ни что иное, как постановку вопроса о возможности индивидуально-преобразовательного акта, возводящего человека к обожению путем облечения его фаворским нетварным светом. Причем свет этот знаменовал не только возможное преобразование плоти, но и был ни чем иным, как фактом такого уже осуществляемого преобразования и преображения. Подвижнический опыт православия, как греческого, так и русского (южного, по преимуществу) придавал исключительное значение этому облечению нетварным светом, как обетованию всеобщего обожения. Но именно самая практика этого искания, ее индивидуально-подвижническая направленность и в этом качестве некоторая внешне воспринимаемая пассивность облечения светом преображения таила в себе возможный соблазн, связанный с этим келейным и индивидуальным преображением.

Опыт Серафима Саровского, как он засвидетельствован Николаем Мотовиловым, является в этом отношении едва ли не наиболее ярким показанием необходимости перехода с индивидуальных путей на коллективные. Свет, облекающий подвижника, стяжание им Духа, не есть акт только личного порядка, а он передается и окружающим его носителем. Передача фаворского света и переход его на Мотовилова\*\* есть не что иное, как решение вопроса об индивидуальном и коллективном спасении: не “спасай себя, спасется“, но самое спасение этого спасающегося возможно лишь в меру способности его передать этот спасающий его свет другому. Стяжание Духа спасительно и возможно только тогда, когда он передается другим и облекает других. Индивидуальное спасение есть лишь момент коллективного, и личное преображение подвижника есть лишь начало преображения им окружающего его мира в меру его сил и способностей. Так в Дивеевско-Саровской символике разрешился вопрос о спасении и стяжании Духа. Нет надобности говорить о значении в этом свете других высказываний и жестов последнего, апокалиптического святого, в своем опыте открывавшего то, что до него было скрытым и при-

кровенным. Открытие возможности передавать преобразующий плоть нетварный свет просто “боголюбивому” человеку, само по себе, является фактом исключительного значения. Это факт апокалиптический, и не случайно, что до сего времени скрытые и не получившие доступа в печать беседы и записи Мотовилова касаются “последних вещей”, насыщены дыханием конца и грядущего воскресения и преображения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пишущий эти строки имел случай слышать о тех богатейших материалах, которые хранились еще недавно в Дивеево и Сарове, относящихся к личности пр. Серафима. Опубликованная и более или менее общеизвестная часть материалов представляет, по этому свидетельству, лишь частичку того, что до сего времени хранится под спудом\*. Для того, чтобы судить, какое впечатление производят места, где осуществлялся этот завершительный, откровенный уже (апокалиптический) опыт якобы самозамкнувшегося в своих исканиях и в мистике православия, мы приводим выписку из частного письма лица, побывавшего в этих местах в 1926 году (незадолго до разгрома и захвата этих святынь советской властью).

“Лето настоящее оказалось не менее плодоносным, — это настоящее “лето Господне”. Саров и Дивеево — вполне благополучное его завершение (или продолжение). Невозможно передать, сколько здесь раскрылось, обнаруживая конструкцию истории прошлого века и уясняя связи нашего поколения с прадедами и прапрадедами, которые были несравненно более нам внутренне близки, чем отцы и деды. Отсюда возник и Федоров: он не с неба упал, но вырос из той же почвы, из которой и преп.Серафим. Дивеево — воплощенный апокалипсис и, согласно хранящемуся предсказанию, это место будет “Величайшим Дивом Всемирным”, и уже то, чем оно является сейчас, превосходит всякое вероятие. С 60-х годов прошлого столетия начинается ломка того быта средних сословий (духовенства и купечества) средней и южной России, который уже почти развился до понимания православного (т.е. активного) апокалипсиса в противоположность староверческому (северному). Китеж — это апокалипсис двуперстия: разобщение планов — видимого и невидимого — и отсюда возможность соблазнов (все двоятся). Дивеево с его канавкой — это Китеж троеперстия. Здесь устойчивая лестница от земли на небо, а канавка — грань, всегда видимая и осязаемая — вместе с тем концентрировавшая в себе невероятный магнитный заряд. О многом еще нельзя написать. Но слишком многие методы наших путей и воздействий теперь страшно проясняются, облегчаются и ускоряются (чего и требует время). Вы понимаете, как страшно важно было для меня попасть сюда: и попал совершенно чудесными путями (без копейки денег) и сейчас не знаю, как и когда выберусь. Но ни один день не проходит даром, без основоположительных откровений или усвоений. Следовательно, беспокоиться не о чем. Жаль, что не догадался (а может быть и это не случайно) захватить сюда свою работу, но не огорчайтесь, ведь теперь нельзя издавать ее в таком виде, как она написана в 1923 году: в самом центральном пункте — где должна быть характеристика религиозных воззрений — неопределенно уклончивые расшаркивания. Теперь в этом нет нужды, тут должно быть сказано немного, но кратко и сильно. После Сарова я как раз и найду все нужные слова“.\*



### *Об Имяславии.*

Открытое, церковное признание опыта Серафима Саровского в 1903 году было фактом исключительно большого значения, но отсюда не было сделано должных выводов, не были указаны те пути действия, которые из него вытекали. Можно сказать, что канонизация эта, в лучшем случае, была только принята к сведению даже теми, кому надлежало сделать нужные заключения. Немудрено, что события, последовавшие за нею, были полны яростным огнем, а не благодным светом.

Понятно, поэтому, что при таких обстоятельствах понадобилось сделать еще один шаг на том же пути, еще раз подчеркнуть те же истины в еще более отчетливой форме. Мы имеем в виду имяславие и провозглашение истины об Имени Божиим. Выношенное в келейном подвижническом опыте и глубоко укорененное в молитвенной практике умного делания учение об Имени Божиим примыкает к системе тех же утверждений о божественных энергиях, начальным и основным из которых является соборно закрепленное иконопочитание. Совершенно бесспорное учение о Нетварном Имени, примыкая к учению о Несотворенном Свете и Образе, само по себе будучи признано основой подвижнического молитвенного опыта, в начале текущего столетия было вынесено из мрака уединенных келий и потребовало для себя надлежащей богословской и всецерковной формулировки и признания.

Нельзя преуменьшать значения этого нового догмата, не только как некоторого завершительного этапа православной, богословской доктрины, но еще больше, как основания для всякого христианского действия и строительства<sup>1</sup>. Если Имя Божие есть сам Бог, “живый и действующий в нас“, то заповедь о несуетном употреблении этого Имени перестает быть только отрицательным запретом. Она ставит задачу выработки такого проекта человеческой деятельности, такой системы человеческих актов, в которых Имя Божие всегда и везде было бы Богом, как живым и действующим в нас, а не было бы суетным лишь движением уст, праздным колебанием воздуха, пустым звуком. Центр тяжести имяславческих утверждений именно в том, что они, будучи про-

---

<sup>1</sup> Изложение соответственных “энергетических“ построений и их связь с основными тринитарными, сотериологическими и пневматологическими догматами достаточно отчетливо показана в небольшой брошюре, озаглавленной “Смертобожничество“ (изд. 1926, стр. 44 и 64-73). В этой книжке нашли свое отражение те вопросы, которые волновали и волнуют церковное сознание в СССР.

возглашены, не могут оставаться лишь келейной практикой и богословской формулой, а требуют (как впрочем и всякий догмат) жизненного воплощения и осуществления в преобразовательных-творческих устремлениях и актах вселенского масштаба. Имяславие, как учение, требует имядействия, как своего осуществления и доказательства<sup>1</sup>.

Если опыт Серафима Саровского был признан, но не осуществлен, то учение об имени Божием оказалось только провозглашенным. Оно не только не встретило признания, но вызвало острую оппозицию в кругах высших представителей клира и произвело серьезное замешательство в монашеских кругах, прикосновенных к имяславческой практике. В широких же общественных кругах, за весьма скромными исключениями, его встретило крайнее недоумение и непонимание. Его практическая направленность и действительное заострение не дошли до сознания даже тех, кто заинтересовался этим учением. Остальные же усмотрели в нем “непроходимую мистику“, от которой надо держаться подале.

Еще в меньшей степени даже первоглашатаями этого догмата, афонскими исповедниками и примкнувшими к ним заинтересовавшимися имяславческим учением философами<sup>2</sup> осмыслено было то направление, которое придается догмату об Имени Божием в сфере действия. Если опыт

---

<sup>1</sup> Вопрос об имяславии и об имядействии возник в Москве в 1923 г., когда было поставлено на очередь (конечно, весьма келейно и подготовительно) обсуждение того пути, на котором возможно разрешение спора между имяславцами и имяборцами.

<sup>2</sup> В настоящее время и особенно за рубежом изучение истории имяславческого движения затруднено. Имяславцами в период их борьбы за необходимость догматического определения об Имени Божием издан ряд апологетических брошюр и книжечек, не объединенных и не связанных систематически. Брошюры эти выпускались и анонимно, и за подписью Булатовича. Столь же разрознены и издания полемистов имяславчества, получивших кличку имяборцев, во главе которых следует поставить известного проф.Троицкого. Наряду с этой полемикой чисто церковно догматической, следует отметить тот интерес, который питали лица, далекие от клира, весьма близко принявшие сторону имяславцев. Сюда надлежит отнести известного философа проф.Е.Н.Трубецкого, считавшего это движение чрезвычайным исключительно большими возможностями и пр., доц. Эрн, посвятившего имяславии специальную статью в “Вопросах Психологии и Философии“. За истекшее десятилетие под знаком имяславия (впрочем, без ясно понятого — действенного заострения этого учения) протекала вся научно-литературная деятельность примечательного московского философа А.Ф.Лосева. Кроме него, непосредственно к имяславии принадлежали проф.Егоров (математик) и известный богослов, математик, электрик, писатель и священик, от.Павел Флоренский.

св. Серафима был опытом, связанным с постижением смысла и направления индивидуально преобразовательной деятельности и индивидуального подвига стяжания Духа, то догмат, провозглашаемый имяславцами, является космократическим и пантократическим. Это догмат, требующий властвования человека, осуществляющего энергию Божества и имеющего ее всегда в силу произнесения Высочайшего Имени во всех сферах и средах в направлении создания такого мира, в котором Бог был бы “всяческая и во всех”.

*Об учении неизвестного библиотекаря.*

Если признанный, но не осуществленный опыт Сарова и Дивеева и провозглашенная, но не признанная истина Высочайшего Имени были устремлены и направлены в сторону власти церковной и светской, то третье, не менее важное событие — опубликование учения Николая Федорова — было уже обращено непосредственно ко всему обществу и народу. Индивидуальное преобразование и космическое действие в этом учении получили свое общественное дополнение и методологическое завершение.

Имя Николая Федорова до сего времени все еще в надлежащей степени не известно. И это особенно относится к кругам, которым его писания и развитые им учения должны были бы быть не только особо внятными, но и глубочайшим образом близкими. Мы имеем в виду круги православно мыслящие и духовенство. Жизнь и деятельность его протекала вне внешней, организационной связи с церковными кругами и интересами, и с этой стороны его учение отличается и от саровского опыта, и от имяславческих изысканий. Но и личный образ этого человека, и работа всей его жизни являют собой все черты типичнейшего подвижничества, завершением которого являются его труды. Несмотря на нахождение вне клира и монашества, уже сейчас можно говорить, что в его лице мы имеем образ современного подвижника, проходящего свой путь не в затворе, а в миру, что особенно существенно для переживаемой нами эпохи.

Основой его жизненной работы является указание пути для разрешения социальной проблемы и утверждения совершенного общественного строя. Развитое им учение о Троицком Единстве, как социальном единстве, к которому должно примкнуть и в которое должно войти человечество, осуществив в своей жизни и организации образ такого единения: многоединства и всеединства, является той исходной точкой, откуда проистекают все остальные построения развитой им “Философии Общего Дела”. Эти учения

представляют не что иное, как переводы на язык современной духоносной практики Дивеева и богословской космократии Имяславия, выраженных в виде проектов всечеловеческого общего дела, литургии верных, не только храмовой, но внехрамовой, являющейся преобразованием общества, человека и природы, осуществляемых человеческим родом, пришедшим в разум Истины.

Можно было бы сказать об этом учении, что оно подводит итог всему двухтысячелетнему опыту христианства и тысячелетним исканиям православия. Слово, сказанное Н.Ф.Федоровым в тиши, в ближайшее время будет провозглашаться с высоты кровель. Можно думать, что в настоящее время не только перед русским и православным сознанием, но и перед мировым стоит и ставится дилемма — или принять его учение и направить все имеющиеся в его распоряжении силы на осуществление развитых в нем проектировок, или погибнуть под ударами им же самим вызванных, не поддающихся охвату и овладению страшных энергий, заключающихся в природе и в самом обществе. Современная техника уже обладает силами, способными без особого труда уничтожить человечество и особенно наиболее совершенные и “культурные” слои его (население городов). Вопрос именно в том и заключается: куда направить эти силы, при неиспользовании готовые обрушиться на мир и задавить человечество? Что должно быть сделано, чтобы та власть, которая уже находится в руках человека, послужила ему ко благу, к спасению, а не к гибели? И в чем это благо?

Николай Федоров, и покамест только он, дает надлежащие ответы, которые не могут не остановить внимание каждого, кто серьезно задумывается над судьбой человечества. Наука, знание и техника вводятся им в план богочеловеческого дела и становятся орудиями спасения человеческого рода. С развиваемой им точки зрения и наука, и техника не только не являются фактами внерелигиозными или безрелигиозными, но наоборот, они вводятся, должны быть введены в самое сердце религии, в внехрамовую литургию (общее дело). Они не только не должны, но и не могут быть секуляризованы, и теперешнее направление их представляет собою глубочайшее извращение отношений. Современная наука и техника в роли прислужниц торгового класса, в роли поставщиков комфорта и удобств, в роли искателей средств борьбы человека с человеком и подготовки всеобщего истребления в готовящейся военной схватке, представляют собою крайнюю профанацию. И науке, и технике может и должна быть поставлена иная, высочайшая и

значительнейшая цель: не борьба людей друг с другом, ведущая к взаимоистреблению и всеобщей гибели, а объединение, всеобщее воскрешение и спасение всего человеческого рода — таковы задачи религиозизированных, т.е. по прямому смыслу основанных на взаимной связи между людьми (*religio* — связь) науки и техники.

Таким образом, применительно к выше намеченным задачам весь опыт Запада, все достижения его должны быть взяты, но им должна быть поставлена иная задача: не комфорт и удобства, а всеобщее воскрешение, всецелая победа человека над природой, над всяческим распадом и гибелью, присущим природе, совершенным выражением которой является смерть, как полный и конечный распад, которая должна быть побеждена. Жизнь, ее осуществление и возвращение всем — таково то устремление, которое должно сделать человека подлинным орудием божественного преобразования мира.

Все эти три построения: опыт Сарова, утверждения Имяславия и практика и проектика Федорова, и каждое в отдельности и все взятые вместе, являются ответами на те недоуменные вопросы, которые стали перед православным русским сознанием в 1666 году и на которые тогда не было дано членораздельного ответа. Как отнестись к западному опыту и его достижениям, к его науке и знанию? Как и куда они должны быть направлены? Во имя чего должны быть приняты, осуществлены и использованы те силы, которые открылись в западной науке и технике? Как они должны осуществляться? — На все такие вопросы сейчас, уже после выявления в десятилетие с 1903 по 1913 год истин, выношенных православным русским сознанием в течение двухсотлетнего паралича русской церкви, можно дать прямые ответы и указать путь, на котором они будут бесспорно признаны, проверены и непрерываемо утверждены.

#### *Об исполнении задачи.*

Совершенно бесспорно: истина, обнаруженная и провозглашенная, идея, обнародованная и выявленная, не являются чем-то пассивным и безразличным. Истина стремится осуществиться, а идея — воплотиться в действительности, и судьба этого осуществления и воплощения связана с жизнью и деятельностью тех стран, народов, людей, пророков и царей, на долю которых выпадает такого рода задача. Счастье, если истина находит в них своих служителей, живые органы своего осуществления и воплощения. Тогда и на них падает отблеск ее славы и величия.

Но даже и при противлении, при нежелании увидеть и услышать со стороны тех, кто должен слушать и слышать, глядеть и видеть, обычно все же происходит осуществление тех же задач и планов, движение по тем же путям и направлениям. В таких случаях оно идет без ясного сознания смысла и целей и проходит через страдания и мучения, которые тем больше, чем упорнее сопротивление. Знаменитое изречение *fata volentem ducunt nolentem trahunt\** применимо в максимальной степени и там, где речь идет об осуществлении открытой истины и воплощении найденной идеи. И это "trahunt", это принудительное влечение тем губительнее и страшнее, чем выше истина и чем сильнее несмысленное и слепое противление ей. Смежность благословения и проклятия именно здесь дает себя знать с исключительной силой.

Вопросы мессианства, христианства, в котором каждый в помазании получает "харизму", благодать и силу для осуществления задачи индивидуального участия в общем деле преобразования мира во всех его средах, только в такой постановке могут быть восприняты, как актуальные проблемы нашей современности, вообще, и русской, в частности. В этом отношении харизма, как общая, так и частная, представляется глубоко проникающей в существо всех возникающих в связи с ее исполнением действий. Она ни в коей мере не является правом для своего носителя, но всегда связана с обязанностью исполнения заданного, выявленного и осознанного дела. И вот эта-то обязанность и обуславливает судьбу осуществителя, равно в исполнении и в противлении. При неисполнении задача, "венец", остается на нем, превращаясь из победного в мученический. Внешние видимые события складываются так, что если дело не исполняется, то устраняются носители харизмы, вплоть до смерти и даже убийства и их, но задача остается, и сами убийцы, опять-таки даже против своей воли, вынуждаются поднять упавший и сброшенный венец и выполнять задачу, которая не исполнена их предшественниками, ими же уничтоженными. Силы содействия осуществлению того, что дается народу или человеку в помазании, превращаются в язвы, в бичи и в наказания тогда, когда задача эта отвергнута и попорана.

История России в пределах последнего тридцатилетия являет поразительную картину такой судьбы и призвания, осуществляемого вопреки воле тех, кто сначала были призваны к выполнению, не поняли и не пожелали признать возложенную на них задачу и затем оказались отвергнутыми ("изблеванными из уст"), а самое дело, конечно, осу-

ществляется, хотя бы вопреки воле и сознанию деятелей, вынужденных нести возложенное на них бремя.

Все события, связанные с обнаружением истин, выработанных в глубине русского православного сознания, поразительным образом пали на нашу эпоху. Начало текущего века, подобно началу XVIII, было наполнено своеобразными ожиданиями и настроениями в различных кругах русского общества и народа. Достаточно хотя бы взять те предчувствия, из которых родилась вся русская поэзия этого времени, особенно ярко зафиксированная в ранних произведениях А.Блока.

Обнаружение и закрепление в общественном внимании всех выше рассмотренных событий сосредоточилось в кратком временном промежутке, в первом десятилетии XX века. Нельзя не отметить также, что первое из этих событий, прославление и канонизация св.Серафима, произошло при содействии правительственных и церковных сфер, и при оппозиции, так называемой, общественности. Второе событие, совершившееся в 1906 году, появление из печати первого тома "Философии Общего Дела", совершенно не вызвало внимания ни в правительственных, ни в церковных кругах и не повлекло за собой почти никаких отзвуков в общественной среде. Наконец, последнее, происшедшее в 1912 году, третье по счету событие, вынесение на свет и провозглашение имяславческого учения в русском монастыре на Афоне, произошло под знаком решительной борьбы против него со стороны и церковных, и правительственных кругов, при полном непонимании и равнодушии со стороны общественного мнения. Это событие, однако, при всей его малоизвестности, особо примечательно, поскольку в нем имела место любопытнейшая картина: русский архирей, член правительственного синода, на военном судне явился на иностранную территорию (на гору Афон) и с побоями и членовредительством, при содействии военнообязанных моряков, арестовал русских подданных, монахов, именуемых им "еретиками" и "ересиархами".\*

Конечно, наряду с подготовкой к выявлению тех или иных истин, зрели и создавались силы, способные их осуществить. Не была ли история Российской Империи почвой, на которой выросло то, что мы в настоящее время называем "Русской Идеей"? Не для того ли, чтобы охранить и обеспечить рост этого зерна, создавалась и укреплялась эта организация, далеко отодвинувшая от своих жизненных центров внешние границы и связанные с тяжелым военным и политическим положением тревоги, всегда препятствующие своей суетой проращению плодов духа?

Да, открытие той или иной истины требует ее осуществления и воплощения. Но с грустью необходимо признать, что в России это осуществление пошло по ненадлежащему пути. Обнаружение и утверждение величайшего индивидуально преобразовательного опыта, открытого в образе Сарово-Дивеевского мирного старца, было воспринято, как обеспечение и предвещание укрепления военно-политической, захватническо-хищнической мощи Российской Империи (война в 1904 году). Кошунственно его образом обильно снабжались и благословлялись русские войска и их главнокомандующий в русско-японскую войну.

Не менее трагический ответ на проекты Николая Федорова дала история в буйстве и тревогах первой русской революции, которая, если не совсем заглушила призывы “Философии Общего Дела“, то, во всяком случае, сделала их почти неслышными (1905-1908 годы).

Подобного же рода ответ последовал и на провозглашение истины о Нетварном Звукe, о Божественном Имени. Тщетно афонские исповедники, не знавшие ни путей, ни выходов в неизвестном и чужом им мире взмязеженной после первой революции России, пытались привлечь общее внимание к провозглашенному ими учению. Тщетно они обращались и требовали компетентного рассмотрения поставленного ими вопроса. В своем бессильном и внешне бесплодном стоянии они прорекали те бедствия, которые должны поразить страну, власть, династию и клир, в случае пренебрежения истиной (1912-1913 годы). Действительность слишком скоро оправдала их предвещения, ввергнув Россию сначала в кошмарно бесплодную бойню, затем закончившуюся революцией, истребившей династию. Все иерархи, так или иначе ставшие в оппозицию учению имяславцев и прикосновенные к гонениям на афонских исповедников, погибли “наглой“, насильственной смертью.

Что же? Значит ли все это, что эту гибелью, отпадением и даже отступничеством от поставленной задачи решается вопрос? Конечно, нет. Это только обозначает, что поставленная задача будет выполняться другими силами, другими лицами и другими организациями. Это осуществление будет тем труднее, тем тяжелее, чем меньше света и сознания будет внесено в это дело. Даже при полном противлении оно будет идти, вопреки воле и намерениям осуществителей. Такие люди, как бы закрыв глаза и заткнув уши, не желая ни видеть, ни слышать, будут делать то, что должно быть для них делом величайшей чести и радости, делом величайшего преобразования. Естественно, что в этой взаимной слепоте и глухоте они будут наносить беспощадные



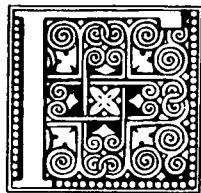
удары не там, где они нужны, и некоторые из них будут идти и срывать в своем противлении там, где нельзя, не должно было ожидать чьей-либо гибели.

Но, конечно, все те, кто сознательно станут на эти пути преуказанного нам преобразования мира, будь то отдельные лица, группы, классы, общества, организации и государства — все они станут центрами притяжения для всех сил жизни и рано или поздно победят мир никому не обидной победою жизни.





### ПИСЬМО А.М.ГОРЬКОМУ



лубокоуважаемый и дорогой Алексей Максимович!  
Уже несколько раз я принимался писать о том, чтобы в первую очередь поблагодарить Вас за внимание Ваше ко мне, проявленное Вами во время моей болезни.\* Но множество всяких причин, как всегда бывает в подобных случаях, то тормозили, то просто сводили на нет эти мои попытки вступить в общение с Вами. То мне казалось нелепым писать Вам теперь, когда расстояние между нами сократилось с 12 тысяч километров, то казались напряженными письма, то, наконец (был и такой случай), вполне готовое письмо было украдено у меня вместе с пачкой документов и т.д. Сейчас, я думаю, это письмо я не только кончу, но и отправлю. Надеюсь, что оно будет получено и прочитано Вами. Но естественно спросить: почему же в конце концов я все же так поздно взялся за это письмо и неужели эти задержки и затяжки были столь серьезны, что помешали мне исполнить хотя бы элементарный долг вежливости по отношению к Вам? Я не хотел послать бессодержательное письмо — это первая причина, что же касается других, то они сводятся к следующему: я не чувствовал в себе уверенности в том, что я правильно ориентируюсь в теперешнем положении в Москве. Я уехал отсюда в 1925 году и после десятилетнего отсутствия не хотел ошибиться в оценке. Сейчас уже год, как я в Союзе, и кажется, осмотрелся. Должен сказать со всей искренностью, что по субъективным оценкам положение для меня и моих основных идей рисуется не очень багоприятно. Я много и читал, и слышал о том творческом подъеме, который царит в стране, о той заботе и внимании, которыми здесь окружена каждая творческая личность и т.д. Но в отношении себя не испытывал и не испытываю ничего подобного. При этом я должен отметить, что политические и социальные моменты, равно и мои личные и материальные дела, отнюдь не

влияли и не влияют на эти мои оценки. С момента моего первого соприкосновения с советской властью (это было в 1919 году) я твердо и решительно определил свою позицию. Мой отъезд за границу был вполне легален и работа моя там была нужна Союзу, о чем могут засвидетельствовать люди достаточно веские. Мои взгляды, от которых мне ни при каких условиях не приходилось отрекаться, таковы, что за 16 лет я мог отмечать, как многие из моих мыслей становились едва ли не программными лозунгами в нашей стране. Я думаю, что даже в тех пределах, в каких это произошло (с моей точки зрения этого мало), всякий на моем месте должен расценивать это как большое счастье. Но тем более серьезно то, что сейчас мне приходится быть неудовлетворенным. Речь идет о творчестве. До 1935 года я 22 года работал по разным вопросам в теории и практике. Писать я начал в 1913 году, в 1917 начал печататься. Только часть моей работы, исключая вопросы философии общего дела и еще нескольких тем, меня занимающих, такова, что с 1917 по 1935 год я сотрудничал в 22 газетах и журналах и количество написанных мною статей (преимущественно, экономических и статистических) давно превышает 100. Я участвовал в 9 больших коллективных работах, из которых некоторые имели и имеют значительное государственное значение и опубликованию не подлежат. Оттисков отдельных моих статей, брошюр и книг я насчитываю 17, но это только то, что появилось за моим именем и с моего ведома. Чтобы судить о размахе моей работы, достаточно сказать, что уезжая в СССР я уничтожил 3000 страниц из числа вещей, которые я не хотел оставлять в чужих, могущих стать [враждеб]ными Союзу руках и которые я затруднялся взять с собой. Сожженье рукописей, мучительный опыт Гоголя и Н.Ф.Федорова мне знаком — должен сказать, что он колоссально тяжок. И вот после такого труда и такого — я думаю, что я вправе не все употребить это слово, — такого творчества — в стране, где это слово звучит из всех громкоговорителей, я уже год не сделал ничего, не написал ничего и не сказал ничего, и даже больше того нахожусь в положении, при котором по-видимому и не могу ничего сделать и, особенно, по делу, которое считаю делом своей жизни: по борьбе со смертью. Недавно в двух шагах от одной из людных улиц Москвы я наткнулся на свежеприколотого человека и я был в положении, когда даже в таком прямом случае не мог не только помочь, но даже остановиться и прошел мимо.

Я думаю, что Вы, Алексей Максимович, очень много сделали на пути этой борьбы. Постороннему глазу это не вид-

но, но Ваш анализ, непревзойденный по точности и остроте, фигуры Л.Н.Толстого\*, образ Булычева, Ваши статьи 1928 года о борьбе с природой с цитацией Н.Ф.Федорова\*\* и даже Ваше последнее упоминание этого имени в одной из Ваших книг — все это вещи большого значения. Поэтому я с особым вниманием следил и слежу за всеми Вашими высказываниями. Это тем более важно сейчас, когда подготовка к мировой войне идет нарастающими темпами. Фашизм действительно готовит гибель мира и человечества. Побойщице в Валгалле — вот завершительная цель этой системы. Для себя фашисты видят какого-то спасительного Бальдура,\*\*\* но это никого не обманывает. И вот, именно сейчас, мне кажется, необходима настоящая борьба за жизнь, разоблачение всех личин смерти, появляющихся на основных направлениях нашей современности. То, что сейчас ведется в этой области, совершенно недостаточно. Оно сводится к простейшему рецепту: “отрази фашиста“, а чаще даже более простому: “убей его“. Мне кажется, что в этих условиях Ваша позиция, дорогой А.М., необычно сложна и трудна и даже противоречива. Я не могу не вспомнить Л.Н.Толстого, судьбу которого Вы воспроизводите с обратным знаком. Проблема неветшающей жизни была ясна ему, но голоса сказать это у него не хватало. Его отход от искусства и уход в благочестивую публицистику и пресную философию — все это маски, которые он одел на себя перед лицом смерти. Я думаю, что и Вас, как и Л.Н.Толстого и как многих меньших, мучит тот же вопрос о смерти и о борьбе с ней. Как Л.Н.Толстой на этой стадии своей внутренней борьбы разразился двусмысленным, до сего дня еще не прочитанным “Воскресеньем“, так и Ваша публицистика и Ваши последние пьесы исходят из того же импульса. “Егор Булычев“ с непередаваемой резкостью для умеющего читать ставит вопрос о том, что стоит религия, которая не спасает от смерти, хотя и обещает такое спасение, а “Достигаев“ в своем заключении ставит вопрос: а что дает революция? м.б. она спасет? надо попробовать?...Но вот сейчас эти постановки приобретают перед угрозой новой войны необычно острый смысл. Ведь в Маньчжурии за 4 года убито до полумиллиона мужчин, не считая женщин и детей, а это даже не рассматривается как война.

Вывод, который напрашивается в этих условиях, таков — больше всего в создавшемся положении виноваты сторонники жизни и борцы со смертью, ибо никто, как они и они одни должны были думать о результатах своего молчания. Я думаю, что и я слишком слаб и пассивен и слишком долго молчал и молчу, а если говорил и говорю, то в боль-

шинстве случаев обиняками. Фашизм в этом отношении только мишень, это только статист и бить по фашизму, это значит только подменивать адресата. Ведь ряд лет и коммунизм для многих искренних людей в Европе был таким же статистом, на которого они направляли свою ненависть против действительного врага. Я думаю, что далее нельзя оставаться в неопределенном и двусмысленном положении. Невозможность нанести удар подлинному врагу ведет лишь к бесплодному раздражению и ожесточению, выливающемуся в бессильной брани, которая никого не убеждает и только смущает. Я по себе знаю, что дальнейшее молчание чревато гибелью и в первую очередь для самого молчашего. Всякая смерть всегда есть бессознательное убийство и самоубийство; для того, кто вдумывается в нее, это попытка уйти из тупика, гневная ярость скорпиона, безвыходно мечущегося в огненном кольце. Когда я разбираюсь в своих теперешних затруднениях, болезнях и бедствиях, обступивших меня, то в себе самом я вижу это скрытое желание уйти с поля битвы (хорошо и сообразительно сказать: ведь я кое-что сделал и ухожу под давлением превосходящих сил врага). До 1925 года в Союзе у меня были друзья, с которыми я мог говорить на эти темы, кое-что проектировать и осуществлять. Десять лет я работал и боролся в одиночку. Но вот сейчас весь вопрос заключается именно в этом — можно ли дальше действовать в одиночку? Трагизм этого вопроса заключается в том, что ставить его приходится в стране, строящей новый мир. Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью. Поразительно и то, что во всем этом строительстве нет никого, кто бы ясно и понятно сказал, что позиция в отношении смерти есть прежде всего позиция самооценки и оценки того дела, которое делает человек.

Мне думается, что Вы, А.М., сейчас единственный человек в Союзе, который прямо и ясно видит врага, с которым надо бороться. Ваша напряженность и острое раздражение, которое прорывается в Ваших статьях, свидетельствует для меня, что Вам трудно бить по манекену. Я думаю, что, может быть, Вам, как и мне, было бы полезно повидаться. Я не решался говорить и даже думать о встрече с Вами, хотя и Степан Гаврилович Скиталец, и Николай Васильевич Устрялов передавали мне о Вашем внимательном ко мне отношении.\* Я даже должен был бы поблагодарить Вас за посылку ко мне доктора во время моей болезни, но я не хотел прийти к Вам лишь для формального знакомства, едва ли

не в порядке визита. Но сейчас мне думается, такого рода встреча была бы плодотворной, поскольку не только я мог бы почерпнуть от Вас некоторые указания относительно места, где я сделал бы максимум того, что можно сделать, но со своей стороны мог бы познакомить Вас с тем, как и что можно сделать в одиночку на пути столь странном для современного человека.

Я работаю сейчас на М.Каз. ж.д. в плановом отделе, но не знаю, долго ли буду работать там. Я бы очень просил Вас подтвердить получение этого письма, и если Вы захотите меня видеть, просил бы сообщить, где и когда могла бы состояться наша встреча. В случае чего я мог бы даже поехать к Вам в Крым, если это лето Вы не думаете жить под Москвою.

Примите мои лучшие пожелания всяческого благополучия и здоровья.

*(1936).*





## ПРИМЕЧАНИЯ

Первые публикации А.К. Горского относятся к 1913 году: сборник стихотворений "Глубоким утром", под псевдонимом Горностаев, ставшим постоянным поэтическим псевдонимом мыслителя; издание писем М.И. Невзорова князю А.Н. Голицыну ("Голос минувшего", N 12, псевдоним А. Гробов), а также небольшая статья, подписанная "А.К." и стихи в журнале "Новое вино" (N 2, 3). Это была своего рода "проба пера", первые, еще слабые наброски идей, которым суждено затем было развернуться в статьях, письмах, поэмах зрелых лет.

Несколькими месяцами спустя совместно с И.П. Брихничевым Александр Константинович начинает подготовку первого выпуска "Вселенского дела" (издан в 1914 году в Одессе), "эпоху зачатия" которого он позже назовет "одним из самых решающих и поворотных моментов нашего столетия" (письмо от 11/XII 1940). В сборнике Горскому принадлежит статья "От редакции", работа "Тяга земная" (исследование о жизненных и философских взаимоотношениях Вл.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова), ряд стихотворений, а также (предположительно) статья "Метерлинк о смерти" за подписью "Р. Манновский".

С 1915 по 1917 год А.К. Горский сотрудничает в одесском журнале "Южный музыкальный вестник". Здесь, помимо неизменных стихов, он публикует ряд статей, центральной темой которых становится вопрос о музыкальном синтезе искусств, его принципах и задачах: "Этапы духосознания: (Творчество Скрябина)" — 1915, N 4; "Окончательное действие: (На смерть А.Н. Скрябина)" — 1916, N 7-8; "Ребиков" — 1916, N 15-16, 1917, N 17-18; "Германизм и музыка" — (1915, N 6, 7, 12-13, 14-15; 1916, N 5-6).

Что касается Н.А. Сетницкого, то его публикации периода 10-х годов немногочисленны и касаются специальных проблем статистики. Первой же работой в гуманитарной области стала брошюра "Статистика, литература и поэзия", вышедшая в 1922 году в Одессе.

Период совместного творчества для А.К. Горского и Н.А. Сетницкого начался еще в Одессе, особенно же интенсивный характер приобрел в Москве, куда друзья перебираются в начале 20-х годов. Но, увы, именно тогда, когда для обоих наступил период ясности мысли, зрелости формы, возможность обнародования дорогих им идей практически была сведена к нулю. До 1926 года они смогли опубликовать только несколько статей на популярную тогда тему научной организации труда (впрочем, как всегда, раскрыв в ней совершенно особые стороны и смыслы) в ежемесячнике "Октябрь мысли" (Н.А. Сетницкий "Единство трудового процесса", "Нот и Ноут" — 1924, N 1-2, "Труд ученого" — 1924, N 5-6; А.К. Горский "Экономика научного производства" — 1924, NN 3-4, 5-6). Вместе с В.Н. Муравьевым и С.А. Бекневым они подготовили сборник "Трудоведение", но выпустить его в свет так и не удалось.

Впервые возможность периодического издания своих работ А.К. Горский и Н.А. Сетницкий получают со второй половины двадцатых годов — после переезда Николая Александровича в Харбин. В течение десяти лет на собственные средства им были опубликованы "Смертобожничество" (1926), серия очерков А.К. Горского о Н.Ф. Федорове под общим названием "Н.Ф. Федоров и современность" (1928-1933), печатались под псевдонимом "А. Остромиров"; две его брошюры: "Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров" (1928), "Рай на земле. К идеологии творчества

Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров" (1929) за подписью "А.К. Горностаев", а также сборники стихотворений "Лицо эры" (1928) и "Одигитрия" (1935) под тем же псевдонимом и поэма "Высказывания и картины" (1935), подпись — Яхонтов. Издавал Н.А. Сетницкий и собственные работы: брошюры "Русские мыслители о Китае: (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров) (1926), "Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова" (1926), "Заметки об искусстве" (1933, псевдоним Г.Г. Гежелинский), поэма — "Эпафродит" (1927) и "Валаам" (1931, за подписью: Яков Кормчий), и две книги: "О конечном идеале" (1932), "СССР, Китай и Япония. (Начальные пути регуляции)" (1933). Некоторые из этих работ были опубликованы также в "Известиях юридического факультета в Харбине" и в парижском журнале "Версты".

В 1934 году в Риге был издан второй выпуск "Вселенского дела". Он был подготовлен Н.А. Сетницким и содержал несколько его статей под различными псевдонимами: Г.Г. Гежелинский "Христолобие и война", Д.С. Кононов "Евразийство и пореволюционники", Рафаил Мановский "Мессианство и русская идея" (здесь Николай Александрович использует псевдоним Горского), Н.А. С-кий "О смерти о погребении" и др.

Таким образом, значительная часть написанного Н.А. Сетницким в 20-е — 30-е годы все же появилась в печати, хотя тираж изданий был, разумеется, ничтожным: в среднем — 100 экз. Что же касается главной работы А.К. Горского — "Огромный очерк" (1924), статьи "Преодоление Фауста" (1937), второй части работы о Соловьеве и Федорове, второй части "Окончательного действия", заметок о Пушкине и Блоке, стихотворений и поэм, созданных в 30-е — 40-е годы (особенно важна здесь большая поэма "Двое" — о двух лжесвидетелях Евангелия), — они так и остались неопубликованными.

Архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого был сохранен благодаря усилиям жены Александра Константиновича Мэри Яковлевны Монзалевской, дочери Николая Александровича — Ольги Николаевны, а также ее подруги Екатерины Александровны Крашенинниковой. М.Я. Монзалевская сберегла бумаги мужа в самые тяжелые времена после его первого ареста (в 1929), а затем почти двадцать лет — с 1943 года. О.Н. Сетницкая, всецело разделявшая идеи отца и преданная его памяти, не только привела в порядок его архив, но и написала биографии Александра Константиновича и Николая Александровича, собирала материалы для библиографии их работ. После смерти М.Я. Монзалевской Ольга Николаевна и Екатерина Александровна Крашенинникова, в 40-е годы состоявшие в переписке с Горским и ставшие, можно сказать, "духовными дочерьми" Александра Константиновича, перевезли его архив к себе, многое разобрали, перепечатали, систематизировали. В настоящее время часть материалов, связанных преимущественно с наследием А.К. Горского, хранится у Е.А. Крашенинниковой, другая часть, содержащая главный корпус наследия Н.А. Сетницкого, а также некоторые бумаги, статьи и письма А.К. Горского после смерти Ольги Николаевны перешла к ее сестре, Елене Николаевне Берковской.

Предлагаемый читателю сборник составлен на основе прижизненных изданий А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, а также ряда материалов из архива Е.Н. Берковской. При подготовке уже публиковавшихся работ проведено сличение их с имеющимися в архиве вариантами. Не издававшиеся ранее материалы при наличии рукописи печатаются по рукописи, при ее отсутствии — по машинописным копиям. Орфография и пунктуация приближены к современным, но в некоторых местах сохранены авторские знаки препинания. Сохраняются также особенности цитирования, кроме случаев смысловых пропусков и явных опечаток.

**А.К. Горский, Н.А. Сетницкий**  
**СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВО. КОРЕНЬ ЕРЕСЕЙ, РАЗДЕЛЕНИЙ**  
**И ИЗВРАЩЕНИЙ ИСТИННОГО УЧЕНИЯ ЦЕРКВИ.**  
**ДОГМАТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ. Ч. I. БОРЬБА СЛОВОМ**

Замысел "Смертобожничества" относится к началу 20-х годов, предположительно — к 1923 году. В архиве Н.А. Сетницкого сохранился набросок плана работы, в общем и целом совпадающий со структурой оконча-



тельного текста. Обдумывалось и писалось "Смертбожничество" А.К. Горским и Н.А. Сетницким совместно, текст был готов уже в 1925 году, поскольку осенью этого года Николай Александрович переехал в Харбин, а в 1926-м брошюра была напечатана в харбинской типографии тиражом 100 экземпляров.

Непосредственным толчком к созданию работы послужили споры как с духовными, так и светскими лицами, по вопросу о роли христианства в мире, о границах человеческой активности в домостроительстве спасения, и, как следствие этого, по главному пункту сторонников активного христианства — о необходимости борьбы со смертью. Для А.К. Горского и Н.А. Сетницкого отношение к смерти, на которой утверждается в своей тленности, дисгармоничности, вольном или невольном умалении жизни другого бытия природы и человека, становится краеугольным камнем всякого мировоззрения, всякой религии, основой личного и общественного самоопределения в мире. Признание смерти неизбежной и неодолимой для человека, по мнению мыслителей, закономерно приводит к языческому поклонению существующему порядку вещей и не может иметь места в христианстве, религии по самой своей сути эволюционной, чающей облечения всего сущего в нетление и бессмертие.

Появление "Смертбожничества" в первой половине двадцатых годов было вызвано и более глубокими, нежели частная полемика, причинами: необходимостью противопоставить тогдашнему половинчатому, безрелигиозному строительству рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса идею христианского дела, что не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой и внехрамовой жизни, все планы бытия, ставит перед человечеством истинно планетарные, космические задачи. О том, что именно задачи регуляции природы, одухотворения материи, упразднения смерти должна в конечном счете церковь предложить миру, что только активное христианство способно "жизненно преодолеть" "материалистический экономизм", напишет позднее и С.Н. Булгаков в статье "Душа социализма", напечатанной в №1 журнала "Новый град" (Париж, 1931). Кстати, сторонников этого "экономического материализма", для которых неустраима "область смерти и временности" Сергей Николаевич "по выражению теперешних федоровцев" (с. 57) называет "смертбожниками".

Интересен вопрос: как же было воспринято "Смертбожничество" в религиозных и философских кругах? Сам А.К. Горский, спустя пятнадцать лет, писал: "Критики на "Смертбожничество" по существу не было, т.е. никто не подошел к нему с серьезными аргументами и опровержениями. Известна в печати лишь одна рецензия Бердяева, очень благоприятная, слегка растерянная.<sup>1</sup> Устно — либо бессодержательное брюзжание, либо "поспешное" согласие. Выразил его и П. Флоренский в разговоре с Сашей Соколовым. Постников и вызвавшие тему не реагировали, а потом видимо стали отходить со своих позиций" (Письмо от 12/VI 1939). Впрочем, пожалуй, не все обстояло столь "неопределенно". Об этом свидетельствует хотя бы только что упомянутая статья С. Булгакова. Да и сам Н.А. Бердяев не только термин, но и идею брошюры взял на вооружение. Вот как писал он в одной из работ: "Экзистенциалисты (Г. Марсель, Хайдеггер, Ясперс) считают, что достоинство человека в бесстрашном принятии смерти, как последней истины. Человек живет, чтобы умереть, его жизнь есть стремление к смерти (...).

Нам представляется эта современная направленность поражением духа, упадочностью или, как еще говорят, смертбожничеством.

Бесспорно, достоинство человека — в бесстрашии перед смертью, в свободном принятии смерти в этом мире, но только для окончательной победы над смертью, для борьбы против торжества смерти".

Существует и еще одно интересное свидетельство. Как вспоминает член группы художников-космистов "Амаравелла" Б.А. Смирнов-Русецкий, в июне 1926 года, когда экспедиция Рерихов прибыла в Москву, состоялось несколько бесед группы с Николаем Константиновичем и Еленой Ивановой Рерих. "Это были встречи, которые продолжались по 2 — по 3 часа.

---

<sup>1</sup> "Путь", Париж, 1927, N 7.

Встречи за круглым столом (...). Здесь интересно отметить, что вместе с четырьмя членами группы “Амаравелла” пришел представитель Федоровского учения. Это был поэт, писатель А.К. Горностаев-Горский. Он в то время издал сборник стихов под названием “Глубоким утром” (...). И потом я помню еще другую книгу (...) под названием “Смертoboжничество”. Он постоянно в беседах с нами именно останавливался на этой теме: что люди живут, обожествляя смерть, что люди все время живут, как бы ожидая этой смерти, в то время как они должны обращаться к вечной жизни, к бессмертию”. (Из выступл. Б.А. Смирнова-Русецкого на IV Всесоюзных Федоровских чтениях 10 мая 1991 г. За сообщение данных сведений и предоставление магнитофонной записи приношу благодарность В.Г. Акопяну и О.С. Василенкс).

Заинтересовался “Смертoboжничеством” и А.М. Горький, которому Н.А. Сетницкий в 1926 году послал экземпляр брошюры. Алексей Максимович, хотя и несколько покоробился финальной “анафемой инаковерующим”, однако счел книгу интересной, увидел в ней “признак неугасающей сердечной мысли” (“Литературное наследство”, т. 70, М., 1963, с. 589), рекомендовал прочесть ее О.Д. Форш (переписку по этому поводу см. там же) и просил Николая Александровича прислать “Смертoboжничество” и Ольге Дмитриевне (это письмо Горького опубликовано: “Контекст 1988”, Москва, 1989, с. 350), что тот и исполнил.

К стр. 21 \* “Образ и подобие для совершенного объединения” Сетницкий и Горский вслед за Н.Ф. Федоровым видят в неслиянном и нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы. В христианской традиции троическому единству уподоблялась Церковь. См. об этом Антоний (Храповицкий) “Нравственная идея догмата о Церкви” (Полн. собр. соч. т. 2, СПб, 1911), В.А. Троицкий. Троицизм Божества и единство человечества. (М., 1912), В.А. Троицкий. Очерк из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. Федоров считал, что человечество, ныне устроенное “по типу организма”, в будущем благом и бессмертном порядке бытия, устроится “по типу Троицы”, по типу “единства без слияния”, “различия без розни”, где совершенно устранено то роковое противоречие между “я” и “другими”, что стало камнем преткновения для безрелигиозного, отчаявшегося сознания. По образу этого нерасторжимо, родственного, питаемого любовью единства, по Федорову, и должна строиться жизнь.

К стр. 23 \*Иоан. 11:25, 14:6.

\*\*Иоан. 6:35, 48.

К стр. 24 \*Идея единства догмата и заповеди, обращения догмата в заповедь — одна из центральных и в учении Федорова. Мыслитель был убежден, что догматы необходимо “воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей” (Философия общего дела, т. II, М., 1913, с. 195). Троица есть образец должного, совершенного единства, догмат о двух природах и двух волях во Христе — образец сотрудничества божественной и человеческой воли в деле спасения.

К стр. 25 \*Иоан. 15:5.

К стр. 27 \*Культ *Magnae Matris*, Великой матери людей и богов — греко-римская трансформация древнего культа Кибелы, фригийской богини, олицетворявшей рождающую и умерщвляющую силу природы. С 204 года до н.э. почитание “Великой матери” сделалось в Риме государственной религией.

\*\**сотериология* (от греч. Soteria — спасение, Logos — слово) — учение о спасении, один из разделов богословия.

К стр. 28 \**несторианство и монофизитство* — еретические течения в христианстве, возникшие в V веке в период христологических споров и отрицавшие неразрывность и равноправность двух природ (божественной и человеческой) во Христе. Несторианство (названное по имени родоначаль-

ника течения константинопольского архиепископа Нестория) стремилось к полнейшему обособлению или разграничению двух самостоятельных природ во Христе, допуская между ними только внешнее или относительное соединение или обитание божеского естества в человеческом, чем нарушалось личное или ипостасное единство Богочеловека. Монофизиты (архимандрит Евтихий, патриарх Диоскор и др.), напротив, считали, что во Христе является преобладающей лишь одна божественная природа, человеческое же естество, воспринятое Богом-Словом, по воплощении, становится лишь принадлежностью его божества, теряет собственную силу и действительность. Несторианская ересь была осуждена III Вселенским собором (431), монофизитская — IV-м (451), утвердившим соединение двух природ во Христе “неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно”.

**\*\*полуарианство** — течение, сформировавшееся в церкви IV века в период так называемых тринитарных (троических споров), результатом которых было утверждение на I-м и II-м Вселенских соборах (325 и 381 гг.) догмата о Троице. Название полуариан его приверженцы получили потому, что по своим воззрениям находились между ортодоксальной точкой зрения (Сын Божий рожден предвечно, вне времени и единосущен Отцу) и учением александрийского пресвитера Ария, считавшего, что Сын не рожден, а сотворен во времени и во всем неподобен Отцу. Полуариане (Василий Анкирский, Георгий Лаодикийский и др.) не отрицали предвечного рождения Сына Божия, считали Его во всем подобным Отцу, но не тождественным Ему по сущности. На II Вселенском соборе (381 г.) партия полуариан выступила против божественности Святого Духа и была анафематствована.

**\*\*\*Лк. 24:39.**

К стр. 29 \*Гимл. 6:3.

К стр. 30 \*Речь идет об известном евангельском эпизоде: один из разбойников, распятых вместе с Иисусом, обратился к Нему: “Помяни меня, Господи, когда прийдешь в Царствие Твое!”, на что получил ответ: “истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю” (Лк. 23:42-43). По смыслу примыкает к притчам о потерянной драхме, о заблудшей овце, о работниках последнего часа, где выражена надежда на покаяние и спасение всех, даже самых заблудших. Вслед за Н.Ф. Федоровым Горский и Сетницкий видят в молитве разбойника прообраз отречения человечества от злой воли, возможность благого избрания, обета участвовать в Божьем деле спасения.

К стр. 31 *\*a priori* (лат.) — заранее, наперед.

К стр. 32 \*Согласно древнему христианскому преданию тело Пресвятой Богородицы, скончавшейся в 48 г., вскоре было взято на небо, дабы она была ходатаицей и предстательницей пред Господом за весь мир. Мнение о том, что апостол и евангелист Иоанн не умер, а будет жить до второго пришествия Спасителя и пред кончиной мира явится вместе с Енохом и пророком Илией, образовалось на основании слов Иисуса, сказанных Петру: “если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того” (Иоан. 21:21-23). Это мнение вошло в житие Иоанна, приписываемое его ученику Прохору, а также в ряд апокрифов.

**\*\*I Кор. 15:26; Откр. 20:14.**

К стр. 33 \*Вслед за Н.Ф. Федоровым А.К. Горский и Н.А. Сетницкий стоят на позициях условности апокалиптических пророчеств о страшном суде и о разделении человечества на спасенных и вечно проклятых. Исходя из самого смысла “пророчества” — “всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено” (Соч. 497), — Федоров утверждает, что пророчество о страшном суде — только

угроза человечеству, упорствующему на путях зла. Если же люди сознают себя соработниками Бога, что желает спасения всех, объединятся в общем деле воскрешения умерших, преображения мира, то суд будет отведен, как отведено было наказание от покаявшихся ниневитян (см. Книгу пророка Ионы 3, 1-10).

К стр. 34 \*Евр. 2:14.

\*\**in actu* (лат.) — актуально, в действии, в действительности.

К стр. 39 \**тихая* (или тайная) месса — вид католической мессы, совершаемой одним священником или вместе с клириком вполголоса, без гласного чтения, без пения, без музыки и без фимиама. Отсутствовала в древней церкви.

К стр. 40 \**Нетовщина* — одна из беспоповщицких сект в русском расколе. По убеждению нетовцев, в результате уже совершившегося пришествия антихриста нет и не может быть ни спасительных тайн, ни общественного богослужения, благодать всецело взята на небо. Единственный выход — уповать на Спаса и молиться. Среди нетовцев нередки были убийства и самоубийства, поскольку некоторым из них в минуты религиозного экстаза представлялось, что Спас внушает им ради их спасения самоубийство или детоубийство. *Дыромоляи*, или дырники — ветвь нетовцев-самокрещенцев. Дырниками они были названы за существовавший в их среде обычай проделывать в восточной стене избы небольшую дыру и молиться на нее на восток. В русском расколе Горский и Сетницкий видели крайнее проявление пассивного эсхатологизма, обращающегося проклятием миру, заведомо обреченному огню, заботой только о собственном спасении, отчаянием и “ритуальным коллективным самоубийством, при котором будущему неизбежному огню геенны противопоставляется огонь сруба” (“Вселенское дело”, N 2, с. 87).

К стр. 41 \**черная месса* — в сатанинских культах — обряд служения дьяволу, пародирующий католическую литургию.

К стр. 42 \**Сефир* или Север — патриарх Антиохийский (512-538), глава группы “умеренных монофизитов”. Характеристику его учения см. в работе далее.

К стр. 46 \**Керинф* — один из видных еретиков I века, основатель секты керинфиан. Как и большинство гностиков, считая материю абсолютным злом, отрицал вочеловечение Сына Божия. Иисус, по его мнению, был сыном Иосифа и Марии, при крещении на него сошел Христос (божественный Логос), но соединился с ним лишь внешним образом и на время. Во время страданий Иисуса Христос удалился от него, так что страдал и умирал один человек. По свидетельству Иринея Лионского, апостол Иоанн направлял свое Евангелие, между прочим, и против Керинфа. Эпизод в бане см. у Иринея. Против ересей. 3, 3:4; у Евсевия. Церковная история. 4, 4:6.

\*\*I Фесс. 5:23.

К стр. 47 \*Кол. 1:27.

\*\*2 Кор. 12:2.

К стр. 48 \*далее излагаются основные идеи третьей главы работы В.С. Соловьева “Великий спор и христианская политика” (1883), имеющей название “Христианство и реакция восточного начала в ересях”.

К стр. 49 \**докеты* — сторонники докетизма (от греч. *dokein* — казаться) — воззрения, процветавшего в первые века христианства, согласно которому Христос не имел действительного тела. Его рождение в мир и крестная смерть были только призраками. В той или иной степени докетизмом проникнуты почти все гностические системы.

К стр. 50 \**арианство* — см. примечание \*\* к стр. 28.

**\*\*Иоан. 1:14.**

**\*\*\***Имеется в виду определение I Вселенского собора в Никее (на соборе присутствовало 318 епископов). I и II Вселенскими Соборами был утвержден христианский символ веры — краткое изложение основных догматов, прежде всего догмата о Троице (1-8 член символа).

К стр. 51 **\*Аполлинарий** Лаодикийский (ум. 390) — выдающийся мыслитель и богослов, твердо отстаивавший единосущность Сына Божия и Духа Святого Богу-Отцу, но заблуждавшийся в христологическом вопросе, за что и был осужден II Вселенским собором в 381 году.

**\*\*Маркел** (ум. 373) — анкирский епископ, богослов, один из участников I Вселенского собора и активный противник Ария. Выступая против ереси последнего, сам впал в ошибку, отрицая совечность Сына Божия Отцу. Был осужден и низложен на Константинопольском соборе 336 года.

К стр. 52 **\*выражение** из 7 члена Символа веры.

К стр. 55 **\*монофелитство** (от греч. *monos* — один и *telema* — воля) — видоизменение монофизитства, возникшее в VII веке в результате поисков константинопольским патриархом Сергием средств и путей для примирения монофизитов с ортодоксальной церковью. Первоначально выступало в форме монергизма — признания во Христе при двух естествах одной божественной энергии. Впоследствии, после разъяснений св. Максима Исповедника, что учение о единой энергии есть, в сущности, замаскированное монофизитство, т.к. естество помимо своей энергии, помимо действия имеет бытие мысленное, а не реальное, — патриархом Сергием было предложено исповедовать при двух естествах не одну энергию, а одну божественную волю. VI Вселенский собор 680-681 гг. осудил монофелитов, признав во Христе две естественных энергии и две естественных воли, из которых человеческая свободно и согласно подчиняется божественной, но не уничтожается ею.

К стр. 56 **\*Речь** идет о споре между Севером и епископом Юлианом Галикарнаским. Севериане обвиняли последователей Юлиана в докетизме, последние же считали, что точка зрения Севера ведет к такой нелепости, как поклонение тленному веществу. Впрочем, основной акцент в споре делался не на тленности в смысле разложения тела на составные элементы, а на том, были ли Христу присущи человеческие «страсти» — а именно печаль, страх, и потребности (голод, жажда, сон и т.д.), которые признаются у человека следствием греха.

**\*\*Речь** идет об организации восточных монофизитов, установленной в середине VI века после предшествующих гонений эдесским епископом Яковом Барадеем. Часть яковитов оформилась затем в виде коптской (египетской) монофизитской церкви. Общины яковитов были и в Армении.

К стр. 58 **\*in potentia** (лат.) — потенциально, в возможности.

**\*\*иконоборческие споры** — споры по вопросу о почитании икон. Возникли в церкви в первой половине VIII века и сопровождались неоднократными гонениями на иконы при византийских императорах Льве Исавре (716-741), Константине Копрониме (741-770). Несмотря на то, что VII Вселенский собор 787 года составил определение о почитании икон, гонения вновь вспыхнули в царствование Льва V Армянина (813-820). Окончательно восстановлено иконопочитание было в 843 году при императрице Феодоре.

К стр. 59 **\*Гал. 4:19.**

К стр. 60 **\*См.** определение VII Вселенского собора: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно и неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит

подтверждением того, что Бог-Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам“ (Деяния Вселенских соборов“, т. 7, Казань, 1873, с. 592).

К стр. 61 \**тринитарные споры* — см. примечание\*\* к стр. 28. *Символ веры* — см. примечание \*\*\* к стр. 50. “*Святой Дух, глаголавший пророки*“ — выражение из 8 члена “Символа веры“.

К стр. 63 \*Характеристику основных точек зрения по вопросу о возможности догматического развития в церкви на рубеже XIX-XX вв. см. в статье М.Э. Поснова “К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его“ (“Христианское чтение“, 1906, № 12). См. также Б. Бакулин “Философское введение в апологетику“ (“Символ“, 1989, декабрь) и вступительную статью к настоящему тому.

К стр. 65 \**разделение церквей* — разрыв между западной и восточной церквами, приведший впоследствии к образованию двух христианских исповеданий — католического и православного. Основная причина разделения коренилась в борьбе между константинопольскими патриархами и римскими папами за верховенство в церкви. Способствовали тому и некоторые догматические и обрядовые отличия западной церкви от восточной (совершение Евхаристии на опресноках, возведение диаконов прямо в епископы, безбрачие духовенства, пост в субботу, признание исхождения Св. Духа не только от Отца, но и от Сына (т. наз. филиокве). Традиционно разделение церквей датируется 1054 годом.

К стр. 66 \*Впервые выражение *filioque* (греч. “и от Сына“) появилось в символе веры в 569 году в Испании, на Толедском Соборе в видах доказать арианам, что Сын ни в чем не меньше Отца, равен Отцу, почему и Дух Святой исходит и от Сына. С этого времени символ с *filioque* начали петь за богослужением, а в течение VII и VIII вв. он был принят на соборах и распространился во Франции и Англии. В Римской церкви *filioque* было внесено в символ в 1014-1015 гг. по просьбе германского императора Генриха II.

К стр. 67 \*Речь идет о вспыхнувшем в середине XIX века в Болгарии движении за самостоятельность болгарской церкви, против сильного влияния греческого патриарха, и приведшем в конце концов к образованию болгарского экзархата.

\*\*Отделение армянской церкви (*армянская схизма*) произошло после Халкидонского собора 451 года, постановления которого в силу разразившихся в то время гонений на христиан со стороны Иездежерда II не вполне доходили до сведения армян. В 491 году армянские епископы подписали так назыв. Энотикон, составленный в 482 году при императоре Зиноне и осудивший Халкидонский собор. Были отвергнуты и все следующие соборы. При совершении Евхаристии в армянской церкви употребляются опресноки и одно цельное вино, не разбавленное водой, в чем проявляется явная тенденция монофизитства. *Абиссинская* (эфиопская) церковь по преданию была основана в V веке девятью монофизитствующими миссионерами из Сирии и Египта. После победы над монофизитством оказалась отрезанной от основного христианского мира.

\*\*\*см. примечание \*\* к стр. 56.

К стр. 68 \**маздеизм* — то же, что и зороастризм — религия, распространенная в древности и раннем средневековье в Ср. Азии, Иране, Афганистане и др., а затем у парсов в Индии. Название “маздеизма“ получила по имени божества добра и света Ахурамазды (иначе — Ормузд), борьба которого с духом зла Ангра-Майнью (Ариманом) составляет содержание мировой истории. *Митра* — божество солнца и света у древних иранцев.

К стр. 69 \*По общему преданию древних иудеев и магометан *Агарь* (у

магометан — Хаджар) — служанка в доме Авраама и Сарры (Ибрахима), — забеременев от Авраама, была вынуждена бежать из дома в Египет через пустыню Сур. В пустыне ей явился Ангел Господень и повелел возвратиться к госпоже и покориться ей. При этом он предсказал ей, что она родит сына и назовет его *Измаилом*. С рождением Измаила совпадает установление обряда обрезания “всякого младенца мужского пола” (Быт. 17:12). Сам Измаил подвергся обрезанию в возрасте 13 лет. По мусульманским представлениям Измаил был именно тем сыном, которого Ибрахим должен был принести в жертву (в Библии — в жертву должен быть принесен Исаак, сын Авраама и Сарры).

К стр. 70 \*Римская церковь во время иконоборческих движений на Востоке всегда высказывалась в защиту икон, и папы давали у себя приют всем гонимым на Востоке за иконопочитание.

\*\* (лат.) град Божий. “De civitate Dei” (“О граде Божием”) — так назывался трактат западного отца Церкви Блаженного Августина (354-430), где “граду земному” — государственности, основанной на себялюбии, противопоставлялся “град Божий” — духовная общность, утверждающаяся “на любви к Богу, доведенной до презрения к себе”. Средневековым католическим сознанием “град Божий” истолковывался как идеал теократии.

К стр. 73 \*Имеется в виду “филиокве”, см. примечание \* к стр. 66.

\*\**теория кровавого искупления* — разработана в XI веке Ансельмом Кентерберийским. Согласно этой теории человек своим грехом оскорбил честь Бога, за что и был наказан гневом Божиим. Неповинная и добровольная смерть Сына Божия становится своеобразным выкупом Отцу за человечество, которому теперь вновь возвращается Божие благоволение, прощение и оправдание. Такая трактовка искупления делает его внешним, посторонним человеку фактом, полностью оставляет человека в пассивности, между тем, как в православии цель искупления — открыть человеку возможность спасения, соединения с Богом, ибо Христос первым среди людей показал себя исполняющим волю Божию, достойным Его любви. Не говоря уже о том низменном понятии о Боге, которым пронизана эта теория: представление всеблагого, вселюбящего Отца мстящим человеку из чувства собственного достоинства и требующим выкупа за нанесенное оскорбление.

\*\*\*Матф. 18:3.

К стр. 75 \*Догмат о непорочном зачатии Девы Марии (*immaculatio concipitio*) провозглашен папой Пием IX (1846-1878) в 1854 году.

\*\*Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях — Полное собрание сочинений А.С. Хомякова, т. 2, Прага, 1867, с. 139-140.

\*\*\*См. Акафист Благовещению Пресвятой Богородицы икос 2: “Радуйся, лестнице небесная, Еюже сниде Бог; радуйся, мосте, преводяй сущих от земли на небо”.

\*\*\*\*Догмат о непогрешимости папы был принят 18 июля 1870 года на Ватиканском соборе, созванном папой Пием IX.

К стр. 76 \*Здесь имеется в виду близость учению монархиан-модалистов (II-III век), сливавших ипостаси Троицы. Одни из них, как Нозет, учили о тождестве Отца и Сына (Христос есть Сам Отец, Сам Отец родился, Сам страдал, Сам умер), а другие, как Савелий, считали, что “Один и тот же есть Отец и Сын, и Св. Дух, так что эти три наименования одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке”.

К стр. 77 \**стигматы* (от греч. *stigma* — клеймо) — этим словом обозначают появляющиеся на теле подвижников раны, подобные тем, что остались на теле распятого Христа от гвоздей и тернового венца. О явлениях

стигматов впервые рассказано в жизнеописании св. Франциска Ассизского.

К стр. 80 \**Споры о фаворском умном свете* велись в церкви в XIV веке между византийским подвижником и богословом Григорием Паламой и представителями теологического рационализма Варлаамом Калабрийским и Акиндином. Григорий Палама поддерживал афонских монахов-исихастов, которые, пребывая в умной молитве, непосредственно воспринимали тот нетварный, божественный свет, который апостолы видели в момент преображения Христа на горе Фавор (Лк. 9:29). Варлаам считал этот свет вещественным и тленным и отрицал возможность созерцания Божества с помощью внешних чувств. Пять соборов XIV века осудили Варлаама и признали учение Паламы, согласно которому фаворский свет есть нераздельная от божественной сущности энергия, которая пронизывает мир и сообщается человеку. Достигаемое подвижником просветление духа, считал Палама, должно распространиться и на тело.

К стр. 82 \*Аналогично определял причины падения Константинополя (1453) Федоров: разрыв между словом и делом, непрерывный "теологический диспут", высокие истины которого не стали правилом жизни.

К стр. 83 \**Начало имяславия* положила вышедшая в 1908 году книга старца-подвижника схимонаха Иллариона "На горах Кавказа", в которой он, на основании собственного духовного опыта, утверждал, что Имя Божие, произносимое в молитве, несет в себе энергию Божества, "в Имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами". Книга вызвала ожесточенные споры среди русских насельников Афона, разделившихся соответственно на две партии — имяславцев, возглавляемых иеромонахом Антонием (Булатовичем), и имяборцев. В своей "Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисусово" (М., 1913) иеромонах Антоний сравнивал возникшие споры со спорами о фаворском умном свете, о действии, энергии Божества и утверждал, что всякое Имя Божие как Богооткровенная истина есть Сам Бог, и Бог пребывает в Имени всем своим существом, поскольку — как установлено Гр. Паламой — действие, энергия Божия неотделима от Его сущности. Имяборцы — афонский инок Хрисанф, архиепископы Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский), а также С.В. Троицкий — обвиняли имяславцев в язычестве, считая, что Бог выше всякого имени и в Божиих именах заключена лишь человеческая энергия. Взгляд имяборцев стал официальной точкой зрения Синода, и в июле 1913 года почти 600 монахов были насильно выселены с Афона и перевезены в Россию. Но несмотря на постановление Синода, осудившее имяславцев, они пользовались скрытой поддержкой как богословов, религиозных мыслителей, так и монашества. На стороне имяславцев были П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, М.А. Новоселов, архиепископ Феофан (Быстров) и др. Осужденные имяславия, полицейско-репрессивные методы против его сторонников воспринимались как свидетельство неблагополучия церкви, духовной косности церковной иерархии. По вопросу об имяславии, вынесенному на Собор 1918 года, была сформирована подкомиссия, в которую входил и Сергей Булгаков. Но ее работа была прервана вследствие революционных событий.

А.К. Горский и Н.А. Сетницкий считают, что вопрос о Божественности Имени Иисусова не может быть решен умозрительно, на почве богословских споров. Сама его постановка требует перехода от имяславия к имядействию, преображению мира, где Бог воистину будет "всяческая во всем".

К стр. 87 \**Хлыстовство* — одно из течений русских сектантов, учивших, что Божество разлито повсюду и может воплощаться в людях неоп-



ределенное количество раз. Чтобы войти в непосредственное общение с духом, хлысты устраивали так называемые радения, на которых кружились или бегали по кругу, били себя в грудь, рвали волосы, крича: "ой, дух! ой, бог! царь бог!". В близости хлыстовству имяславцев особенно резко и несправедливо обвинял архиепископ Антоний Храповицкий (см. его "Письмо в редакцию "Русского инок", 1912, N 15).

\*\*Журнал "Дым отечества" под ред. А.Л. Гарязина на протяжении 1913 и 1914 гг. регулярно печатал статьи по поводу афонских событий, в том числе самого иеромонаха Антония Булатовича, а также освещал ход дела об имяславцах в Святейшем Синоде. Митрополит московский Макарий и Московская синодальная контора, которым было поручено убедить имяславцев в неправоте их учения, подошли к делу со всевозможным тактом. В результате на состоявшемся в Московской синодальной конторе духовном суде шестеро имяславцев были воссоединены с православной церковью. После этого Антоний (Булатович) и тринадцать его сподвижников обратились к митр. Макарию с благодарственным заявлением.

\*\*\*О своей работе над второй частью "Смертობожничества" А.К. Горский сообщает в письме к Н.А. Сетницкому от 11 мая 1927 года (см. М. Hagemeister. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung, München, 1989, S. 357, 388). Вероятно, вторая часть так и осталась незаконченной. Развитие некоторых идей "Смертობожничества" можно найти в письмах А.К. Горского 1937-42гг.

К стр. 88 \* I Кор. 15:28.

К стр. 89 \* *spatium* (лат.) — пространство, протяжение.

\*\*\*Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте" (Матф. 10:7-8).

К стр. 91 \*Из молитвы Святому Духу: "Царю небесный, Утешителю, Душе истины...".

\*\*Иоан. 14:23.

К стр. 95 \* I Кор. 15:51.

\*\*Иоан. 14:12.

К стр. 96 \* Матф. 26:39.

А.К. Горский

#### НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Серия очерков под общим названием "Николай Федорович Федоров и современность" была задумана А.К. Горским к столетию со дня рождения Н.Ф. Федорова — к 1928 г. (в настоящее время усилиями искусствоведа В.С. Борисова установлено, что дата эта ошибочна и год рождения мыслителя — 1829-й). А.К. Горский собирался представить Федоровское учение в неразрывной связи с самыми разными областями современной жизни и культуры, показать, что целый ряд художественных и естественно-научных поисков эпохи так или иначе смыкается с построениями и замыслами автора "Философии общего дела". В сущности, предстояла попытка наметить пути и приступы к "общему делу" в условиях данного исторического момента и в будничной, черновой, ограниченной предельно конкретными нуждами работе современности найти те стороны и смыслы, которые делали бы ее неуклонным движением в поле "высшего идеала".

В предисловии к первому выпуску очерков: "Николай Федорович Федоров. 1828 — 1903 — 1928. Биография" (Харбин, 1928) перечислялись названия следующих пяти выпусков, которые предполагалось издать в один год: "Проективизм и борьба со смертью. Теология и антропология Н.Ф. Федорова. Наука, искусство и труд воскрешения. Современная война и учение Н.Ф. Федорова о всеобщей повинности возвращения жизни". Все эти статьи, в ряде случаев с несколько измененными заглавиями, были

опубликованы — правда в течение пяти лет (возможности харбинской типографии были невелики, а средства Н.А. Сетницкого и того меньше). Второй выпуск очерков объединил в себе две темы и назывался: “Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела” (1928), третий — “Организация мировоздействия” (1932), четвертый — “Острые мирового кризиса” (1932). Очерки выходили под псевдонимом “А. Остромиров”.

В данном сборнике помещены две статьи А.К. Горского из серии “Н.Ф. Федоров и современность” — “Богословие общего дела” и “Организация мировоздействия”. Обе они даны с сокращениями (особенно — “Организация мировоздействия”). Сокращения касаются в основном цитат, прежде всего — из “Философии общего дела”.

#### Богословие общего дела

По смыслу примыкает к “Смертобожничеству”. Разбирая ряд богословских построений Н.Ф. Федорова — учение о Троице как совершенном образце человеческого общества, идею условности апокалиптических пророчеств, истории как богочеловеческого дела “восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения” (Федоров. Сочинения, с. 495) и др. — А.К. Горский стремится показать их плодотворность как для развития богословской науки, так и для судьбы христианства и церкви в современном мире. Эта плодотворность, считает Горский, в неотделимости слова от дела, догмата от заповеди, истин веры от дела Божия, в необходимости обратить богословие в богодействие, т.е. не только теоретически, одной лишь мыслью постигать благую весть о будущем преображении мира и всеобщем воскресении, но и участвовать в нем. Такая установка, по мысли Горского, позволит христианству преодолеть все увеличивающуюся секуляризацию науки, культуры, общественной жизни, проникнуть во все сферы человеческого бытия, уничтожить роковой разрыв храмовой и внехрамовой жизни.

К стр. 98 \**Антоний* — в миру Алексей Петрович Храповицкий — (1864 — 1936) — известный церковный деятель и писатель, признававший необходимость нравственного объяснения догматов, подчеркивавший идею христианской общности, привлек внимание Н.Ф. Федорова своей речью по случаю юбилея преп. Сергия Радонежского (1892): “Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы”. По поводу этой речи и было написано Федоровым Антонию цитируемое письмо. Отрывки из сочинений Н.Ф. Федорова А.К. Горский здесь и далее дает по изданию: Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. т. I, Верный, 1906, т. II, Москва, 1913. Ссылки на это издание приводятся им в скобках после цитаты.

\*\*Речь идет о письме ученика Н.Ф. Федорова, издателя “Философии общего дела”, талантливого ученого, мыслителя и поэта Владимира Александровича Кожевникова (1852 — 1917). Письмо адресовано самому А.К. Горскому и посвящено болезни и последним дням жизни Федорова. Горский имеет в виду частичную публикацию этого письма в I выпуске очерков “Н.Ф. Федоров и современность”: “Н.Ф. Федоров. 1828 — 1903 — 1928. Биография”, Харбин, 1928.

\*\*\*Летом 1903 года другой ученик Федорова Н.П. Петерсон послал одному из участников религиозно-философского журнала “Новый путь” и его официальному редактору Петру Петровичу Перцову (1868 — 1947) свою статью о Горьком, в которой сквозило явное влияние федоровских идей. Перцов, по его собственным словам, нашел в статье “много сходного” с направлением журнала, и Петерсон загорелся мыслью напечатать в журнале целостное изложение федоровского учения. Вот об этой-то проектируемой статье, которую Н.Ф. Федоров в пику “Новому пути” предлагал назвать “Старый путь и Пасхально-Кремлевский вопрос” и идет речь в письме В.А. Кожевникова. Подробнее об этом эпизоде и критике Н.Ф. Федоровым идей В.В. Розанова и Д.С. Мережковского см. — Письма

Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову — отдел рукописей Госуд. б-ки СССР им. В.И. Ленина, ф. 657, картон 4, е/хр. 6, лл. 279-285).

\*\*\*Преподобный *Серафим Саровский* (1759 — 1833) — в миру Прохор Мошнин — юношей приходит в Саровскую обитель (в Тамбовской губернии). В течение многих лет он пребывает в подвижнических трудах: молитве, посте, послушании, пятнадцать лет проводит в уединенной келье в Саровском лесу, налагает на себя древний подвиг столпничества — тысячу дней и ночей проводит, стоя на камне, с воздетыми к небу руками, повторяя молитву “Боже, милостив буди мне грешному”, а затем, возвратившись в обитель, еще 15 лет проводит в затворе, из них первые пять — в полном молчании. Наконец, начинается его общественное служение. К его келье стекаются тысячи людей за наставлением, помощью, исцелением, и всех он встречает с радостным настроением духа, приветствуя “Христос воскрес!” Неоднократно преп. Серафим удостаивался видений пресв. Богородицы и говорил, что Саров находится под неусыпным покровительством Царицы Небесной. По особенному откровению Богоматери старец приобретает небольшой участок земли близ села Дивеева для женского Дивеевского монастыря, о котором с 1827 г. неустанно заботится. На этом участке он начинает строительство особой обители для дев и до самой смерти является духовным наставником ее сестер, стремясь поднять внутренний строй иноческой жизни до идеального состояния. Серафиму, “великому чителю Воскресения”, перед смертью певшему “Пасхальный канон”, смыслу его дела и служения посвящено одно из последних сохранившихся писем Н.Ф. Федорова (10 августа 1903 г.).

К стр. 99 \*См. примеч. \* к стр. 66.

\*\*Обе статьи не разысканы и по настоящее время. В ОР ГБЛ хранятся лишь упомянутые “Материалы к 3 тому “Философии общего дела”, архив же В.А. Кожевникова попал в 30-е годы.

К стр. 100 \*Речь идет о “Православно-догматическом богословии” (Спб., т. 1-5, 1849 — 1853) специалиста по русскому расколу и богослова, митрополита московского Макария (Булгакова) и “Православном догматическом богословии” (Чернигов, 1864) богослова и историка церкви архиепископа Филарета (Гумилевского).

\*\*Никита Петрович *Гиляров-Платонов* (1824 — 1887) — публицист, по мировоззрению близкий к славянофилам, издатель московской газеты “Современные известия” (1867-87). Речь идет о его книге “Из пережитого. Автобиографические воспоминания”, ч. 1-2, М., 1886.

\*\*\*В диссертации Руднева, посвященной истории русских ересей, снижалось значение Священного Предания. Утверждение о равносильности Св. Предания со Св. Писанием автор причислял к заблуждениям католической церкви, считая, что это несогласно с православием.

\*\*\*\**Катехизис Филарета* — речь идет о православном катехизисе, составленном по поручению Св. Синода (1823 г.) митрополитом московским Филаретом (Дроздовым) (1783 — 1867), выдающимся церковным деятелем, проповедником и богословом. *Богословие Терновского* — речь идет о “Богословии догматическом” (М., 1838) преподавателя богословия и церковной истории в Московском университете Петра Матвеевича Терновского (1798 — 1884).

К стр. 101 \*Н.П. Гиляров-Платонов. “Из пережитого”, ч. 1, с. 279-281.

\*\*1 Кор. 2:4.

\*\*\*Преп. Серафим был канонизирован Святейшим Синодом 29 января 1903 г.; 19 июля того же года состоялось торжественное открытие мощей саровского чудотворца.

К стр. 102 \*Штейнер Рудольф (1861 — 1925) — немецкий философ-мистик, создатель антропософии — оккультно-мистического учения о человеке как носителя “тайных” духовных сил, раскрытие которых достигается особой системой воспитания и работы над собой. Речь идет о следующем его сочинении: Р. Штейнер “Путь к самопознанию человека в восьми медитациях”. М., 1913.

К стр. 103 \*Интересно, что такое же значение — хранителя живой православной веры, духовных, нравственных традиций нации — придавали среднему классу, прежде всего сословию русского купечества, члены “молодой редакции” “Москвитянина” (1850-55) (особенно Аполлон Григорьев) и примыкавший к ним в то время А. Островский (см. его пьесы “Не в свои сани не садись” 1853, “Бедность не порок” 1854 и др.).

\*Схиархимандрит *Паисий Величковский* (1722 — 1794), канонизированный в 1988 г. — старец, молитвенник, переводчик святоотеческих творений, положивший начало славянскому изводу “Добротолюбия”. Его жизнь и деяния сказались на духовной истории многих российских монастырей, прежде всего — Софрониевской, Глинской и особенно Оптиной пустыни, где в XIX веке была возрождена традиция особого духовного служения и подвига — старчества.

\*\*\**Сектантско-юдаистический хилиазм* (от греч. *chilias* — тысяча) — в иудаизме — ожидание Мессии, земного царя, который установит на земле Царство Израиля и предоставит силу и власть еврейскому народу. В отличие от христианского хилиазма, понимавшего тысячелетнее Царство Божие на земле, как переходное состояние между миром, который “во зле лежит”, и преображенным, прославленным бытием Небесного Иерусалима, иудаистический хилиазм, как и хилиазм еретических течений I-II вв. (керинфиан, эбионитов) отличался чувственным характером.

\*\*\*По преданию, Дивеевская обитель была основана по указанию самой Царицы Небесной, явившейся монахине Александре (Мельгуновой) и предрекшей, что земля эта будет “четвертым Ее жребием во вселенной после Иверии (Грузии), Афона и Киева”. Духовным центром монастыря стала специальная обитель дев, организованная преп. Серафимом. Преп. Серафим с сестрами окопали это место канавкой. “Много чудного говорил батюшка Серафим об этой канавке. Так что канавка эта — стопочки Божией Матери! Тут ее обошла сама Царица Небесная! Эта канавка до небес высока! Землю эту взяла в удел Сама Госпожа Пречистая Богородица! И как антихрист придет, везде пройдет, а канавки этой не перескочит!” (Серафим (Чичагов)). Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 1896, с. 242. Дивееву преп. Серафим предрекал великую славу. По его словам, обитель будет первой женской Лаврой.

К стр. 104 \*Николай Александрович Мотовилов (1809 — 1878) — симбирский и нижегородский помещик, дворянин. В 1831 г. получил исцеление от тяжелой болезни от преп. Серафима, стал его духовным чадом, а после смерти старца, по его указанию, взял на себя заботу о Дивеевской обители. После смерти Мотовилова в его бумагах были обнаружены записи его бесед с преп. Серафимом. Частично эти беседы были опубликованы (например, “Беседа о стяжании Духа Святого”). Одно из самых значительных пророчеств Серафима до революции было известно только немногим, поскольку церковная цензура не разрешила его напечатать. Оно касалось будущего воскресения преп. Серафима перед самым концом мира: “Будет время, когда все словеса предречений Господних, сказанные Великому Старцу Серафиму о судьбах Четвертого жребия во вселенной Божией Матери, вполне сбудутся. Ибо по обетованию Господню воскреснет на некоторое время и восстанет из гроба Великий Старец Серафим и пеш-

ком перейдет из Саровской пустыни в село Дивеево и (...) уверив всех воскресением своим в непреложности и всех людей в конце веков всеобщего воскресения, понеже, наконец, там вечным опять до времени сном смерти почует и тогда-то (...) село Дивеево, соделавшись Домом всемирным, просветится паче всех, не только русских, но и всех градов на свете — ибо свет веры Христовой через это воскресение из мертвых Великого Старца Серафима утвердится вселенной всей. (Литературная учеба. 1990, N 1, с. 133).

К стр. 105 \*А.К. Горский трактует топографию Дивеевской обители в свете Федоровских проектов будущей идеальной общины, объединенной родственной, душевной связью, участием в общем деле, общины, в которой не будет разделения на храмовую и внехрамовую жизнь, а все направится к “священной цели воскресения”. Воображению Н.Ф. Федорова представлялся целый архитектурный комплекс, где находила бы свое эстетическое выражение глубина религиозно-нравственной задачи, стоящей перед общиной: школа-храм, не отделяющая обучения от воспитания в духе активного христианства, от памяти об отцах, музей, кремль, кладбище в центре поселения рядом с храмом, обсерватория. Здесь преодолевается и извечное противоречие города и села, наука и промышленность уже не служат комфорту, а поворачиваются лицом к естественным нуждам человека (ведь эти нужды лучше понимает именно сельская, земледельческая культура, а не индустриальная), обращаются на дело регуляции. В активном, созидательном духе, в перспективе богочеловеческого дела преобразования всей природы осмысливается Горским и пророчество о Небесном Иерусалиме (Откр. гл. 21). О том же несколько позже писал и Н. Сетницкий в книге “О конечном идеале”.

\*\*Несколько неточная цитата из гл. IV “Евгения Онегина”, строфа XIII.

\*\*\*“Евгений Онегин”, гл. V, строфа XVIII.

\*\*\*\*“Католическая реакция” — речь идет о клерикально-монархическом движении первой половины XIX в., главными идеологами которого были Жозеф де Местр (1754 — 1821) и Луи Бональд (1754 — 1840). Теории общественного договора они противопоставили абсолютную монархию, имеющую божественное происхождение. По мнению де Местра характер абсолютной монархии принадлежит и церковной власти (см. его трактат “О папе”, 1819).

\*\*\*\*\*В главном сочинении Сен-Симона (1760 — 1825), одного из родоначальников доктрины утопического социализма, “Новое христианство” (1825) рисуется план будущего общественного строя, который устранил бы бедность и несправедливость. Решающую роль в осуществлении этой задачи, главное место в новом обществе Сен-Симон отводил духовенству. Теократический элемент “Нового христианства” был развит учениками Сен-Симона, Базаром и Анфантенем, которые создали своеобразную сен-симонистскую церковь. Де-Местр — см. примеч. \*\*\*\* к стр. 105.

К стр. 106 \*См. В.С. Соловьев. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории — В.С. Соловьев. Сочинения в 2-х томах, т. 2, М., 1988, с. 753.

\*\*Идеология — мыслепоклонство.

К стр. 107

\* еп. *Феофан Затворник*, в миру — Георгий Васильевич Говоров (1815 — 1894) — духовный писатель и подвижник, двадцать восемь лет проведенный в Вышинской пустыни. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1988 г. А.К. Горский цитирует его “Путь ко спасению. Очерк

христианской аскетике". Спб., 1868-69 гг.

К стр. 108 \**Иоанн Лествичник* — подвижник VI в., написавший знаменитое руководство к иноческой жизни — "Лествица райская", состоящее из 30 бесед о 30 ступенях восхождения по лестнице духовного самосовершенствования.

\*\**М.М. Тареев* (1866 — 1934) — писатель и богослов, преподаватель нравственного богословия в Московской духовной академии. Стремился пересоздать богословие на основе субъективного метода, воспринятого им от Н.К. Михайловского. В связи с этим выдвигал идею христианской "философии жизни", которая есть "плод верующего ума, оценивающего сердца". Ее задача — обобщение христианского опыта и выработка "христианского жизнепонимания" (см. статью М.М. Тареева "Новое богословие" — "Богословский вестник", 1917, NN 6-7, 8-9).

К стр. 109 \*Речь идет о духовных писателях и богословах, авторах курсов нравственного богословия: преподавателе ставропольской дух. семинарии *И.Г. Пятницком*, написавшем книгу "Опыт православного нравственного богословия" (1890), *А.И. Покровском*, преподавателе самарской семинарии и его пособии "Православно-христианское нравственное богословие" (Самара, 1891), *И.И. Халколиванове*, кафедральном протоиерее в Самаре, авторе "Православного нравственного богословия" (Самара, 1874), священнике *Д. Фаворском* (см. его "Православное христианское нравственное учение и современная естественно-научная мораль", 1900).

\*\*См. примеч. \* к стр. 98.

\*\*\*См. Письма *Н.Ф. Федорова* В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону. — ОР ГБЛ, ф. 657, карт. 4, е/хр. 6, лл. 73-79.

К стр. 110 \*Эта работа А. Горского была также напечатана в Харбине в 1928 г. под псевдонимом А. Горностаев. О взаимоотношениях Л. Толстого и *Н. Ф. Федорова* см.: Семенова С.Г. Об одном идейно-философском диалоге // Семенова С.Г. "Преодоление трагедии", М., 1989. с. 100-132. Ес же Николай Федоров. Творчество жизни, М., 1990, с. 97-104. Н.П. Скатов. Спор двух утопистов // Звезда, 1978, N 8, с. 172-181.

\*\**"учителя и утешителя"* — выражение из письма В.С. Соловьева *Н.Ф. Федорову* от 12 января 1882. // Письма В.С. Соловьева, т. 2, СПб., 1909, с. 345. Взаимоотношениям В.С. Соловьева и *Н.Ф. Федорова* посвящена ранняя работа А.К. Горского "Тяга зсмная", первая часть которой была опубликована в сб. "Вселенское дело" N 1 (1914). См. также Н.А. Сетницкий "Русские мыслители о Китае. В.С. Соловьев и *Н.Ф. Федоров*" (Харбин, 1926), С.Г. Семенова. Николай Федоров, с. 105-111.

К стр. 111 \*Ричль Альбрехт (1822-1889) — известный протестантский богослов, основатель теологической школы, получившей распространение в XIX в., преимущественно в Германии. Опираясь на критицизм Канта, отделил теорию познания от религии, знание от веры. Для христианской догматики Бог существует исключительно как любовь, поэтому из теологии, по мнению Ричля, должны быть исключены вопросы, имеющие метафизический характер, сама же метафизика возможна только на основе христианской этики.

\*\*Речь идет о четырехтомном труде М.М. Тареева "Основы христианства" (Сергиев Посад, 1908).

\*\*\**Лев XIII* (1810 — 1903) — римский папа с 1878 г., выступавший за активную роль католичества в разрешении социального вопроса. В 1891 г. издал энциклику "Regum Novarum", в которой требовал от духовенства энергичной работы в пользу народа. Рабочие союзы и рабочие законодательства *Лев XIII* рассматривал как два главных фактора социальной реформы. На энциклику "Regum Novarum" опирались, с момента ее издания,

так называемые, католические социалисты (граф де Мен, Айрланд, Грегуар и др.).

К стр. 112 \*В 1908 г. при ревизии Московской духовной академии возникли недоумения по поводу курса нравственного богословия, читаемого М.М. Тареевым. Профессору пришлось давать объяснения как по поводу курса, так и по поводу книги “Основы христианства”. (См. “Из недавней истории богословской науки”// Богословский вестник, 1917, NN 7-8, 9-10, 11-12).

К стр. 114 \*Выражение из стихотворения Ф.И. Тютчева “О чем ты воешь, ветер ночной”.

К стр. 115 \*Например, начальный возглас “Божественной литургии”: “Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков”.

К стр. 116 \*Ф. Ницше посвящена большая часть философско-эстетических статей II тома “Философии общего дела”. В немецком философе Н.Ф. Федоров ценил его порыв к преодолению человеческого несовершенства, но считал, что порыв этот должен принимать не формы превозношения “над себе подобными, то есть над отцами и братьями”, а формы “общего дела”, братского труда по преобразению мира и себя самого.

К стр. 118 \*Федоров имеет в виду высказывание из 8 гл. сатиры Байрона “Бронзовый век” (1823), направленной против Веронского конгресса монархов Священного союза (1822):

Так значит все — союз Священный здесь!

Земная троица, — небесный вид...

Так обезьяна лик наш повторит”. (Пер. Г. Шпета)

К стр. 121 \*Матф. 18:3.

К стр. 124 \*См. примеч. \* к стр. 27.

\*\*\*“о всех и за вся” — “Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся” — слова из канона Евхаристии, произносимые священником гласно в момент возношения Св. Даров.

К стр. 125 \*См. соответствующие примечания к “Смертобожничеству”.

\*\*Иоан. 10:38; Иоан. 14:10-11.

\*\*\* I Кор. 14:8.

К стр. 126 \*\*Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа” (Матф. 28:19).

\*\*Из письма Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову от 30 мая 1900 г. // ОР ГБЛ, ф. 657, карт. 4, е/хр. 6, л. 225.

К стр. 127 \*Речь идет о третьей ветхозаветной заповеди “Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно, ибо не оставит Господь Бог твой без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно” (Исх. 20:7, Второзак. 5:11).

\*\*Лк. 18:8.

К стр. 128 \*См. примеч. \* к стр. 33.

\*\*См. Г. Властов “Священная летопись первых времен мира и человечества” (СПб. 1876 — 1878).

\*\*\*Из письма Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову от 20 марта 1899 года // ОР ГБЛ, ф. 657, карт. 4, е/хр. 6, л. 154.

\*\*\*\*Характерна в этом отношении статья К. Леонтьева “О всемирной любви” по поводу речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике: “Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение /.../ пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то чуть-чуть не еретическое. Церковь этого мира не обещает /.../ Христос, повторяю, ставил милосердие или доброту личным идеалом. Он не обещал нигде торжества поголов-

ного братства на земном шаре“ (“Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой”, М., 1882, с. 16-17).

\*\*\*\**Н.А. Бердяев*. “Sub specie aeternitatis” (Спб. 1907). Его же: “Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли”. Париж, 1926. Свящ. *К.М. Аггеев*. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. *В.В. Розанов* “Поздние фазы славянофильства. К. Леонтьев” (1899), “Опавшие листья. Короб первый” (1913), “Письма к Ф.Э. Голлербаху” (1922). *Ф. Кукулярский* “Осужденный мир. Философия человеческой природы” (гл. К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека) Пб, 1912.

\*\*\*\*\*Это письмо В.С. Соловьева к К.Н. Леонтьеву (от 1884 года) опубликовано: “Вселенское дело”, вып. 2, Рига, 1934, с. 147-148.

К стр. 130 \*Евр. 11:2.

К стр. 131 \*Иоан. 5:24.

\*\*Речь идет о знаменитом “Слове огласительном во святыи и светоносный день... Воскресения” константинопольского архиепископа и проповедника Иоанна Златоуста (ок. 350-407), где разделить радость Светлого Воскресения призываются все, “постившиеся и не постившиеся”, “воздержанные и ленивые”, пришедшие в первый и в одиннадцатый час, “ибо любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого, и упокоивает пришедшего в одиннадцатый час, так же, как и делавшего с первого часа — и последнего милует, и первому угождает”.

К стр. 132 \**Н.Ф. Федоров* имеет в виду эпизоды из жития мученицы Христины и Карпа, одного из 70 апостолов, друга ап. Павла (некоторые агиологи различают двух Карпов и упоминаемого в данном контексте считают не апостолом, а критским пресвитером).

\*\*“*Хождение Богородицы по мукам*” или “Апокалипсис Пресвятой Богородицы” — греческий апокриф, получивший широкое распространение в России (древнейший русский список — 12 в.). Здесь повествуется о том, что Богоматерь вместе с архангелом Михаилом проходит по всем отделениям ада и видит муки грешников. Это зрелище повергает ее в великую скорбь и предвстает перед престолом Небесного Отца, она молит помиловать грешников или позволить ей самой мучиться за них. Но лишь после того, как к молитве Богородицы присоединяются все ангелы и праведники, мучимым за грехи дается послабление: от Пасхи и до Пятидесятницы (дня сошествия Св. Духа на апостолов) адские мучения прекращаются. “Хождение...” оказало сильное влияние на русские духовные стихи о страшном суде, где Богоматерь предстает ходатаицей пред Богом за грешников.

К стр. 133 \*Речь идет о *св. Кирилле, епископе Туровском* (ок. 1130-х гг., ум. не позже 1182), знаменитом проповеднике, авторе ряда “Слов”, поучений, молитв и двух канонов. Вместе с митрополитом Илларионом он развивал на Руси традицию торжественной, риторической проповеди. За мастерство, вдохновенность, лиризм, умение вводить слушателей в настроение данного праздника Кирилл и был прозван “русским Златоустом”.

\*\**Ориген* (ок. 185 — 253/254) — богослов, филолог и философ, представитель ранней патристики, оказавший большое влияние на формирование христианской догматики и мистики.

К стр. 134 \*Матф. 22:30.

К стр. 137 \**Фемистокл* (ок. 525 — ок. 460 до н.э.) — афинский полководец, архонт и стратег в период греко-персидских войн (493/492), сыгравший решающую роль в организации общегреческих сил сопротивления. Известен его спор с предводителем спартанцев Эврибиадом по поводу плана Саламинского сражения (480 г. до н.э.). Когда в пылу спора Эврибиад



хотел ударить Фемистокла, тот сказал ему: "Бей, но выслушай". В результате соглашение было достигнуто.

**\*\*Речь идет об апостоле Павле.** Вначале он носил еврейское имя Савл и был ревностным гонителем христиан. Когда Стефан, один из апостолов и защитников Христовой веры, был побит камнями, Савл находился в числе зрителей и одобрял преступление. Затем он отправился в Дамаск, куда скрылись многие из учеников Христовых после убийства Стефана, но на пути Господь Иисус Христос открылся ему, после чего произошло немедленное обращение Савла, он был крещен и стал одним из самых горячих проповедников христианства, прежде всего среди язычников.

К стр. 139 \*В.С. Соловьев. Заметка о Е.П. Блавацкой (1892)// Собр. соч. 2-е изд., т. 6. Спб. 1912, с. 395, 396.

К стр. 141 \*Иоан. 21:25.

К стр. 142 \*Имеется в виду митр. Филарет (Дроздов), см. примеч. \*\*\*\* к стр. 137.

### Организация мировоздействия

В данном очерке А.К. Горский стремится в полном объеме раскрыть федоровское понятие "регуляции", утверждая неразрывность внешнего воздействия на мир (метеорологическую, космическую регуляцию) и внутренней "психофизиологической" перестройки человеческого организма. Обращается он и к проблеме синтеза искусств, ранее развиваемой им в 1915-16 гг. на страницах "Южного музыкального вестника". Откликаясь на популярные тогда, в 20-е годы, идеи научной организации труда, Горский обосновывает необходимость организации самой науки на основе "нового организационного принципа" — художественного, а искусства — в поле религиозного идеала, т.е. утверждает идею синтеза науки, искусства и религии, их союза и соработничества в общем воскресительном, мироустроительном деле.

К стр. 144 \*(нем.) доктор Эрн Бартель "Земля как общее наследство".

**\*\*Опыт Майкельсона и Морлея** — опыт, доказавший независимость скорости света от движения Земли (проведен в 1881 г. амер. физиком А.А. Майкельсоном). Опыт Майкельсона не нашел себе объяснения в классической физике и был объяснен только теорией относительности, где постоянство скорости света во всех инерциальных системах отсчета принимается как постулат.

К стр. 145 \*Крукс Уильям (1832 — 1919) и Томсон Джозеф Джон (1856 — 1940) — английские физики, занимавшиеся исследованием электрических разрядов в газах. Томсон в 1897 г. открыл электрон и определил (в 1898 г.) его заряд. На этой основе он предложил одну из первых моделей атома.

**\*\*Минковский Герман (1864 — 1909)** — немецкий математик и физик, выдвинувший идею об объединении трех измерений пространства и времени в одно четырехмерное пространство, в котором справедлива псевдоевклидова геометрия. Элементы такого пространства ("события") имеют физическую реальность независимо от системы отсчета.

К стр. 147 \*Цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова "Воздушный корабль" (1840).

К стр. 148 \*Речь идет о книге немецкого медика-психоаналитика Карла Абрагама "Джиовани Сегантини" (Одесса, 1913).

К стр. 151 \**ananke* (греч.) — необходимость, неизбежность.

**\*\**circulus vitiosus* (лат.)** — замкнутый круг.

К стр. 152 \*Шпенглер Освальд (1880 — 1936) — немецкий философ, историк, представитель философии жизни. В книге "Закат Европы" развил учение о сменяющих друг друга "организмах" культуры. Западной

культуру он определял как культуру фаустовскую, которая — согласно общему закону развития культур — ныне вырождается в цивилизацию. Отсюда и тезис о том, что “роль художника кончена”.

**\*\***“Моя поэзия здесь больше не нужна...” — строки из стихотворения С. Есенина (1895 — 1925) “Русь советская” (1924).

**\*\*\***Цитата из стихотворения С. Есенина “Проплясал, проплакал дождь весенний...” (1916-17).

К стр. 153 **\*А.** Горский имеет в виду две полярных теории искусства: “искусство для искусства” — концепции, утверждающей самоцельность художественного творчества, независимость искусства от политики, общественных требований, злобы дня (сформировалась в середине прошлого века во Франции у представителей школы “парнасцев”, в Англии — у А. Суинберна и затем О. Уайльда, в России — у А. Дружинина, В. Боткина, П. Анненкова) и так называемой утилитарной концепции искусства, особенно актуальной для русской революционно-демократической критики (Н. Чернышевский, Н. Добролюбов, Д. Писарев) и возрожденной в 20-х годах нашего века в теориях “Пролеткульта”, манифестах РАППа и т.д.

К стр. 155 **\*Имеется** в виду теория Ф. Ницше (См. “Происхождение трагедии из духа музыки” /1872/).

**\*\*В** христианской символике Христос — “агнец Божий”, трагедия же в переводе с греческого буквально означает “козлияная песнь” и происходит от древних дионисических, оргиастических культов (культ Диониса, в свите которого были сатиры, лесные божества с козлиными ногами).

К стр. 156 **\*“Во всяком “лирическом” ...волнении”** — скрытая цитата из стихотворения А.С. Пушкина “Осень” (1833):

Душа стесняется лирическим волненьем,  
Трепещет, и звучит, и ищет, как во сне,  
Излиться, наконец, свободным проявленьем...

**\*\*Цитата** из того же стихотворения.

К стр. 157 **\*В** статьях “Красота в природе” (1889), “Общий смысл искусства” (1890), “Первый шаг к положительной эстетике” (1894) В.С. Соловьев рассматривает искусство как действенное орудие “прогресса всемирного совершенствования”. Искусство призвано преобразовать плоть мира, пресуществлять “нашу действительную жизнь”, творить в ней истинную красоту, которая есть не что иное как одухотворенная, обоженная материя. В сущности, упомянутые статьи Соловьева представляют собой развитие федоровского тезиса: “Наша жизнь есть акт эстетического творчества”.

К стр. 158 **\*Сабанев** Леонид Леонидович (1881 — 1968) — музыковед и композитор, много писавший о Скрябине (см. напр. его книги “Скрябин”, М., 1922, “Скрябин”, М., 1923), преимущественно о его идеях теургического искусства, соборного творчества, грандиозного “действенного художественного акта”, об отличии скрябинской мистерии от музыкальной трагедии Вагнера.

К стр. 159 **\*Откр.** 15:2-4.

**\*\*Николай Александрович Умов** (1846 — 1915) — первый русский физик-теоретик, основатель учения о локализации и движении энергии. В противовес II закону термодинамики выдвигал понятие антиэнтропийной сущности жизни, увеличивающей “стройность” в живых существах, во всем мироздании. В работе “Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли” (1906), из которой и взят цитируемый фрагмент, Н.А. Умов указал, что человечество созидает вокруг себя как бы “вторую природу”. Технику в этом процессе ученый выдвигал на первый план, видя ее задачу в том, чтобы распространить антиэнтропийный принцип

стройности на “неорганизованную материю”, на косное вещество.

\*\*\*Здесь А.К. Горский касается федоровского переосмысления Божественной литургии как богочеловеческого дела. *Литургию оглашенных* (ту часть литургии, на которой в древности могли присутствовать не только христиане, но и готовящиеся к крещению, проходящие “оглашение”, катехизацию) Н.Ф. Федоров понимал как процесс воспитания, раскрытия перед “сынами человеческими” их долга перед отцами и перед Богом отцов, “не мертвых, а живых”, участия всех в познании, воссоединения всех живущих для совершения главного дела дел — “возвращения жизни тем, от коих ее получил”. Это и будет *внехрамовая “литургия верных”*, ибо, по Федорову, таинство пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы есть прообраз будущего пресуществления праха умерших в живые плоть и кровь, совершаемого соединенным действием человеческого усилия и Божией благодати.

К стр. 160 \*Речь идет о книге *Игоря Глебова* (под этим псевдонимом печатался Борис Владимирович Асафьев (1884 — 1849), известный музыковед и педагог) “Скрябин. Опыт характеристики”. Пг, 1921. *Б.Ф. Шлецер* (1881 — 1969), философ, музыкальный писатель и критик, автор книги “А. Скрябин”, Берлин, 1923. Идеи Шлецера о несомненном влиянии звуковых волн на психические и физические процессы и о возможности использовать это мощное звуковое воздействие “в созидательных, конструктивных целях”, направить его “на восстановление плоти, реорганизацию вещества”, оказали большое влияние на А.К. Горского (см. его статью “Окончательное действие” в N 7-8 журнала “Южный музыкальный вестник” за 1916 г.). Развитием этих идей, безусловно, явились те страницы “Смертобожничества”, которые посвящены проблеме перехода от “имяславия” к “имядействию” — необходимости распространить на весь мир преобразующее действие божественной энергии, концентрируемой в звукообразе.

\*\*Василий Николаевич *Чекрыгин* (1897 — 1922) — оригинальный художник и мыслитель, последователь учения Н.Ф. Федорова. Несмотря на раннюю гибель оставил около 1300 работ, по преимуществу графических. Наибольшая их часть представляет собой эскизы к монументальной фресковой росписи “Собора общего дела”. В.Н. Чекрыгин — автор неопубликованного философско-эстетического трактата “О соборе воскрешающего музея”, посвященного “памяти великого праведника и учителя Николая Федоровича Федорова”.

\*\*\**Бакушинский* Анатолий Васильевич (1883 — 1939) — историк искусства, художественный критик и педагог.

К стр. 163 \*А.К. Горский здесь имеет в виду конструктивистские концепции искусства, в частности, теорию “искусства жизнестроения”, развиваемую в 20-е годы в Советской России литературно-художественным объединением “Левый фронт искусств”.

К стр. 165 \**Ле-Дантек Феликс* (1869-1917) — французский биолог, сторонник учения Ж.-Б. Ламарка, философ. Развивал учение о всеобщей изменчивости, связи, приспособлении как основе бытия природы и человека. Главный принцип связи и приспособления выводил из явления ритмической вибрации в твердых телах, приводящей к “ассимиляции” (“коллоидному резонансу”). В искусстве, по мнению Ле-Дантека, принцип приспособления, “функциональной ассимиляции” выражается в имитации, подражании формам, звукам, явлениям внешнего мира.

К стр. 166 \*Откр. 13:11-17.

\*\*Откр. 13:1-12.

К стр. 167 \*Тейлор Ф.У. (1856 — 1915) — американский инженер, предложивший систему организации производства, основанную на максимальном повышении интенсивности труда за счет предельного разделения операций, рационализации трудовых движений.

К стр. 169 \*Оствальд Вильгельм Фридрих (1853 — 1932) — немецкий физик и химик, философ.

\*\*Ольденбург Сергей Федорович (1863 — 1934) — русский востоковед, индолог.

К стр. 170 \*Ферсман Александр Евгеньевич (1883 — 1945) — советский геохимик и минералог. Ученик В.И. Вернадского.

К стр. 173 \*Евгеника (от греч. eugenes — хорошего рода) — учение о наследственном здоровье человека и путях его улучшения, о возможности совершенствования природы человека, активного влияния на эволюционный процесс.

К стр. 174 \*Теория ионного возбуждения — или ионная теория возбуждения — теория, утверждающая, что возбуждение в различных тканях и органах возникает в результате изменения концентрации ионов. Разработана учеными Ж. Лебом, В. Нерстом и П.П. Лазаревым, который распространил выводы своих предшественников на органы чувств.

К стр. 175 \*Откр. 21:23-25; 22:2.

\*\*Валериан Николаевич Муравьев (1885 — 1932) — философ, последователь Н.Ф. Федорова, автор ряда неопубликованных философских, эстетических статей, а также книги “Преодоление времени как основная задача организации труда” (1924), где оригинальным образом развивает проблему времени на основе теории множеств Г. Кантора.

К стр. 176 \*Алексей Гастев (1882 — 1941) — поэт и ученый, один из инициаторов и идеологов движения за научную организацию труда. Горский отсылает к его стихотворному сборнику “Поэзия рабочего удара”, вышедшему в 1918 г.

К стр. 177 \*Вейль Герман (1885 — 1955) — математик, автор трудов по теории функций, чисел, теории групп.

\*\*Неточная цитата из стихотворения Афанасия Фета (1820 — 1892) “Измучен жизнью, коварством надежды...”

К стр. 178 \*Телегония — гипотеза о возможном влиянии свойств мужской особи, участвовавшей в предыдущем скрещивании с женской особью, на ее потомство, полученное от скрещивания с другими мужскими особями.

\*\*Откр. 19:20.

К стр.179 \*Павлов Иван Петрович (1849-1936) — советский физиолог, создатель учения о высшей нервной деятельности.

\*\*Теория *органопроекции*, выдвинутая и развиваемая в 19 в. двумя мыслителями — Э.Каппом (см. его “Философию техники”, 1877) и Л.Нураре, утверждала, что развитие техники совершается путем копирования естественных органов человека, проекции их во внешний мир. Н.Ф.Федоров, а затем П.А.Флоренский (см. его главу “Органопроекция” в работе “У водоразделов мысли”) утверждали, что сооружая совершенные механизмы, более мощные и всеисильные, чем наши органы, человечество стремится преодолеть собственную физическую немощь. Следующим этапом, по мысли Федорова, должен стать этап уже не технического, а органического прогресса, совершенствования самого человеческого организма, регуляции бессознательных процессов, одухотворения, обожения всего телесного состава человека.

К стр.181 \*Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. т.1, Верный, 1906, стр.344-345.

**\*\*Зооморфизм** — представление богов в образе животных.

**\*\*\*Откр.** 13:16-18.

**\*\*\*В.В.Вересаев.** Живая жизнь (ч.1. О Достоевском и Льве Толстом. 1911., ч.2. Аполлон и Дионис (о Ницше). 1915).

К стр.182 \*Откр. 13:15.

**\*\*Откр.** 15:2

**\*\*\*Иоан.** 19:37.

К стр.184 \*А.Горский здесь использует терминологию Ф.Ницше, разделявшего все искусства на *дионисийские* (воплощающие в себе оргиастическое начало, начало исступления и экстаза) и *аполлоновские* (со свойственной им созерцательностью, пластичностью, упорядоченностью, гармонией). Переплетение и борьба этих двух начал составляют, по Ницше, историю искусства. Для Горского противоречие дионисизма и аполлонизма, особенно ярко выразившее себя в трагедии, должно быть разрешено в литургическом синтезе искусств, направленном к реальному преображению мира и человека.

### Огромный очерк

Печатаемый текст является первой частью оригинального исследования, которое должно было быть посвящено проблеме творческого мировоздействия.

В первой — и увы единственной — части работы Горский анализирует сущность творческого процесса, который, по его мысли, имеет целью перестройку организма “по образу и подобию” безграничного совершенства; определяет пути и средства этой перестройки. Развиваемая им мысль о созидательной силе эроса, о возможности его активной, творческой трансформации намечала выход из той дилеммы, перед которой антропология была поставлена З.Фрейдом, преодолевала ту “половую трагедию *homo sapiens*”, которая, по мнению биологов, заключается в “противоречии между властью высших мозговых центров и могуществом половых органов”, в невозможности вырваться из-под власти пола, делающего человека “только обманутой жертвой рода” (А.Немилов). С другой стороны, работа Горского стала своеобразным ответом на те обвинения в спиритуализме, в непонимании “тайны пола”, которые предъявляли христианству некоторые представители “нового религиозного сознания” (Д.Мережковский, В.Розанов). Это была попытка раскрытия религиозного смысла любви, возможности благодатного действия всех сил и энергий, вложенных в человека Творцом.

Работа к сожалению, не была закончена. В архиве Е.Н.Берковской хранится машинописная копия первой части (111 стр.), датированная 1924 годом, а также часть оригинала, представляющая собой вторую половину имеющегося текста. Написана эта часть, вероятно, была “на одном дыхании” и позднее, в сущности, почти не редактировалась (отличие копии от оригинала минимально). Позднее, уже в конце 30-х годов А.К.Горский начал писать продолжение “Огромного очерка”. Работа, длилась несколько лет и была прервана вторым арестом. В письмах 1939-1942 гг. О.Н.Сетницкой и Е.А.Крашенинниковой А.К.Горский развивал некоторые идеи “Огромного очерка”, преимущественно в их религиозном аспекте.

К стр.185 \*Название взято из стихотворения Боратынского “В дни безграничных увлечений” (1831).

**\*\*Этот рассказ, впервые опубликованный в сатирическом журнале “Будильник” в 1883 г. за подписью “Неудалый”, не принадлежал А.П.Чехову. Его автором был писатель-юморист А.А.Ходнев. Но во второе издание полного собрания сочинений писателя, предпринятое А.Ф.Марксом, он вошел, вероятно, на основании собственноручной записки А.А.Ходнева, в которой он не считает данный рассказ своим и приписывает его авторство А.П.Чехову. Однако в другом документе, списке своих рассказов, А.А.Ходнев упоминает и рассказ “Из дневника человека, подающего надежды”. В настоящее время рассказ не включается в собрания сочинений А.П.Чехова.**

К стр.188 \*Цитата из стихотворения Ф.И.Тютчева "Памяти В.А.Жуковского (1852).

К стр.189 \*Речь идет о комментированном издании собрания сочинений А.С.Пушкина, предпринятого издательством Брокгауза и Эфрона в рамках серии "Библиотека великих писателей". С.А.Венгеров (1855-1920), историк русской литературы, замечательный библиограф, с 1901 г. был редактором этой серии.

\*\**даль свободного романа* — цитата из "Евгения Онегина" (гл.8, строфа 50).

К стр.192 \*А.К.Горский цитирует введение к первому тому книги профессора, доктора медицины Иоганна Ранке "Человек". Спб, 1901, т.1, с. 3-4.

\*\*1 Кор. 7:31

К стр.193 \*Н.А.Морозов. Д.И.Менделеев и значение его периодической системы для химии будущего". М., 1908, с.95-96.

К стр.194 \*См.примеч. \* к стр. 156.

\*\**Аристоксен* из Тарента — древнегреческий философ IV в. до н.э., ученик Аристотеля, автор многочисленных сочинений музыковедческого, педагогического и историко-биографического характера.

К стр.195 \*Цитата из стихотворения М.Ю.Лермонтова "Спор" (1841).

К стр.196 \*Х.Эллис. "Автоэротизм. Для врачей и юристов". Спб. 1911, с. 77.

\*\*Там же, с. 232.

\*\*\*Данный абзац является, в сущности, близким к тексту изложением стр. 79-80 книги Эллиса.

К стр.198 \*Речь идет о книге немецкого писателя Вильгельма Иенсена "Градива. Фантастическое приключение в Помпее". Сюжет ее таков: молодой археолог Норберт Ганольд находит в одной римской коллекции древностей барельеф, изображающий молодую девушку с необычной, летящей походкой. Ученый приобретает барельеф, дает ему имя "Градива", что значит "Шествующая", а через некоторое время видит сон о разрушении Помпеи: причем на улицах города появляется и Градива. Вскоре на улице Ганольд встречает девушку, чрезвычайно похожую на Градиву, но не может ее догнать. Движимый фантастической мечтой найти следы той, что умерла более 2000 лет назад, он отправляется в Помпею, куда как мухи на мед слетаются пары всевозможных "Августов и Грет", вызывающие в молодом человеке отвращение пошлостью своей любви и полнейшим безразличием к исторической памяти (в Помпее, по мнению одной из таких "Грет", "остались только старые камни да мусор"). В мертвом городе Ганольд неожиданно встречает Градиву, говорит с ней и мучительно боится, что призрак вот-вот исчезнет. Правда, после нескольких встреч оказывается, что Градива вовсе не призрак, что она — дочь зоолога, Зоя Бертганг, бывшая подруга детства Ганольда, которую он позабыл, всецело посвятив себя археологии.

На русском языке повесть была издана в 1912 году в Одессе с приложением этюда З.Фрейда, где ученый давал традиционное психоаналитическое объяснение сюжета "Градивы" и "брёда" Ганольда: борьба между могуществом эротики и вытеснившими ее силами (увлечение наукой). Случайно найденный барельеф, по мнению Фрейда, пробудил в молодом человеке детский эротизм, воспоминание о былой дружбе. Зоя Бертганг сумела пробудить в герое здравый смысл и снять его "бред". В ее чувстве к Ганольду Фрейд находит типичный случай выбора объекта по типу "опоры": любовь к отцу-зоологу, который, будучи увлечен наукой, уделял мало внимания дочери, переносится на любовь к молодому археологу, тоже все-

цело поглощенному наукой.

Мы не случайно коснулись сюжета “Градивы” и его истолкования З.Фрейдом. В Государственной библиотеке им. В.И.Ленина хранится уникальный экземпляр данной книги с многочисленными пометками А.К.Горского, связанными с его собственной интерпретацией повести, а также критической оценкой психоаналитического этюда З.Фрейда. В этих заметках особенно четко проступает отличие идеи преобразовательной, воскресительной эротики от фрейдовской теории бессознательных, вытесненных влечений. Там, где для основателя психоанализа наличествует лишь возврат к психо-физиологической норме, к здоровым взаимоотношениям полов, Горский видит прорыв к новому, сверхприродному смыслу любви. Хотя бы один пример: по мнению Фрейда, отвращение Норберта Ганольда к путешествующим новобрачным парам своим корнем имеет отрицание эротики, подавление влечений. Тогда как, по Горскому, герой отвергает не эротику вообще, а только любовь “по образу и подобию скотскому”, эгоистически замкнутую друг на друга, не имеющую высшей цели. Чувство Зои Бертганг и Норберта Ганольда — совсем иного рода. Это любовь сына человеческого к дочери человеческой. Зарождаясь у могил предков, в идеале она должна служить не слепому размножению, в “возвращению жизни тем, от коих ее получил” (Федоров). Не случайно автор повести постоянно подчеркивает преданность девушки отцу, а Ганольда делает археологом, исследователем древности, восстановителем давно прошедшего и вкладывает в его уста размышления о безжизненности археологической науки, о том, что она “не учит понимать душою, чувством, сердцем”, не отвечает на главный вопрос, “на который должно быть направлено все мышление и исследование”, вопрос о смерти и жизни. Кстати, на полях этих страниц А.К.Горский записывает: “так же, как бесцельно размножение Августов и Грет, бесцельна наука, не служащая воскрешению — любовь и познание должны быть объединены в этой цели”.

\*\*Речь идет о работе З.Фрейда “Леонардо да Винчи” (издана на русском языке в 1912 году), в которой ученый пытался дать истолкование жизненной судьбы и психического склада итальянского художника с точки зрения творческой сублимации, с одной стороны (стремление к познанию вытесняет libido), эдипова комплекса, сильной привязанности к матери, с другой.

\*\*\*Выводы З.Фрейда здесь, действительно, всецело ограничены выстроенной им теорией о подавляемом влечении к матери: “Возможно, что Леонардо в этих образах скрыл и искусно победил несчастье своего ненормально развивавшегося чувства, передав в столь блаженном слиянии мужского и женского существа осуществление желания обманутого матерью мальчика” (с. 87). Между тем как в тексте очерка есть выходы и к более глубокому истолкованию андрогинизма многих картин Леонардо — взять хотя бы подмеченную Фрейдом в первобытной культуре мысль о том, что “только соединение мужского и женского начала может дать достаточное представление о божественном совершенстве” (с. 52). О неразвитости именно этих смыслов в работе ученого и сожалеет А.Горский.

К стр.199 \*Цитата из стихотворения А.С.Пушкина “Осень” (1833).

К стр.200 \*Речь идет о работе З.Фрейда “Я” и “оно” (русский перевод — Л., 1924).

\*\*З.Фрейд. “Я и оно”, Л., 1924. с. 21-22.

К стр.201 \*Речь идет о лермонтовском отрывке “Я хочу рассказать вам историю женщины...” Цитируемые слова относятся к герою повести — Александру Сергеевичу Арбенину.

\*\*Этот отрывок в ряде изданий произведений Лермонтова носит назва-

ние “Штосс”.

К стр.204 \*Цитата из стихотворения М.Ю.Лермонтова “Из-под таинственной холодной полумаски...” (1841).

\*\*Цитата из стихотворения Е.Боратынского “Новинское” (А.С. Пушкину).

К стр.206 \*Фолькельт Йоханнес (1848-1930) — немецкий философ, психолог и эстетик. Дю-Прель Карл (1839-1899) — немецкий писатель, автор работ по философии, спиритизму, оккультизму, книги “Философия мистики” (1885), в значительной мере посвященной анализу жизни человека во сне.

К стр.207 \*К.Абрагам “Сон и миф. Очерк народной психологии”. М., 1912, с. 24-25.

К стр.210 \*Дюбуа-Реймон Э. (1818-1896) — немецкий физиолог. Его основные работы посвящены исследованию животного электричества, наличие которого в мышцах, нервах, железах, коже, сетчатке глаза и др. тканях было им доказано. В 1845 г. сформулировал основные законы электрофизиологии. Аренс Юлиус — немецкий врач, в 1813 г. выпустил книгу: “Наблюдения и эксперименты над качеством и количеством электричества человеческого тела в здоровом и больном состоянии”. Пфафф Кристиан (1773-1852) — немецкий физик и химик, проф. медицины, автор книги “Электричество и чувствительность животных” (1795). Ипатьев Владимир Николаевич (1867-1952) — русский химик-органик, занимался проблемами катализа. Ионная теория возбуждения акад. Лазарева — см. примеч.\* к стр.174. Гурвич Александр Гаврилович (1874-1954) — советский биолог и гистолог, открывший в 1923 году свехслабое ультрафиолетовое излучение ряда живых тканей, стимулирующее деление клеток, и назвал его митогенетическим излучением. Кравков Сергей Васильевич (1893-1951) — советский физиолог, занимавшийся психофизиологией органов чувств (гл. обр. зрения).

К стр.212 \*Цитата из лермонтовского “Штосса”.

К стр.216 \*Фехнер Густав Теодор (1801-1887) — немецкий физик и психолог, основатель так называемой психофизики — науки о закономерностях, которым подчинена связь между психическими и физическими явлениями.

К стр.217 \*Психодинамика Штаденмауэра — А.К.Горский имеет в виду гипотезу о сущности магических феноменов, выдвинутую в 1912 г. в книге немецкого ученого, профессора экспериментальной химии Людвиг Штауденмайера (1865-1933) “Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft” (“Магия как экспериментальное естествознание”). По мнению Штауденмайера, такие явления, как галлюцинации, обостренная чувствительность и энергетическая заряженность разных частей тела (напр., кончиков пальцев) и т.д. находят себе объяснение в реальных психофизических возможностях организма. Эти возможности, считает ученый, далеко еще не познаны человеком и должны стать предметом особой области знания — экспериментальной магии, или психодинамики. В частности, Штауденмайером была выдвинута гипотеза о том, что при производстве оптических, акустических и прочих галлюцинаций, мы имеем дело со специфическим процессом выделения энергии (световой, звуковой и т.п.), обратным процессу восприятия, Теория нервной энергии Бекнева была выдвинута в его книге “Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования коллективов максимальной производительности труда” (М., 1923). См. об этом работу А.К.Горского “организация мировоздействия”.

К стр.220 \*А.Роден. Искусство. Ряд бесед, записанных П.Гзелль. Спб. 1913, с. 162-163.



**\*\*Речь идет о статье А.Блока "О современном состоянии русского символизма" (1810). Описывая процесс художественного творчества, Блок намечает в нем момент, когда поэт "полон многих демонов (иначе называемых "двойниками"), из которых его злая творческая воля создает по произволу постоянно меняющиеся группы заговорщиков. В каждый момент он скрывает, при помощи таких заговоров, какую-нибудь часть души от себя самого".**

**К стр.222 \*Строчка из стихотворения А.Белого "Шут" (1911).**

**\*\*А.К.Горский имеет в виду поэму А.Толстого "Портрет", герой которой силой любви оживляет девушку, изображенную на старинном портрете.**

**\*\*\*Из стихотворения Ф.И.Тютчева "О чем ты воешь, ветр ночной" (1830-е).**

**К стр.223 \*Проф. Иван Дмитриевич Ермаков (1875-1942) — психолог-фрейдист, в 20-е годы был одним из столпов психоанализа в Советской России. Его трудами в 1921 г. было возрождено Психоаналитическое общество; он возглавил и редактировал серию изданий "Психологическая и психоаналитическая библиотека", в ее рамках в 1923 году вышли его "Очерки по анализу творчества Н.В.Гоголя", которые стали одним из примеров применения психоаналитического метода к анализу художественного творчества. При этом И.Д.Ермаков стремился не столько "редуцировать" художественные произведения "до примитивнейших бессознательных процессов", не столько "выявить в них символы и указать на примитивное значение символов", сколько "указать на взаимообусловленность, органичность произведения и выяснить его целостность как одну из наиболее важных сторон художественного построения". В числе работ И.Д.Ермакова было и большое исследование, касающееся психоанализа личности и творчества Ф.М.Достоевского (глава из него опубликована в журнале "Советская библиография", 1990, N 6).**

**К стр.225 \*См. К.Гюнтер. Борьба за самку в царстве животных и человека. М., 1911.**

**К стр.226 \*Руслан и Людмила", песнь третья.**

**\*\*Иудф. 12:16; 16:9.**

**К стр.227 \*В.В.Розанов. В мире неясного и нерешенного. Спб. 1904, с. 159.**

**\*\*Горский имеет в виду книгу австрийского писателя Густава Мейринка (1868-1932) "Голем" (1915).**

**\*\*\*А.С.Пушкин. Сцены из Фауста (1828).**

**К стр.228 \*\*Вакханки. Трагедия Эврипида. Стихотворный перевод и три excursus для освещения трагедии, со стороны литературной, мифологической и психической Иннокентия Анненского", Спб, 1894, с.ХСVIII.**

**К стр.229 \*В работах по истории религии этнографа Л.Я.Штернберга (1861-1927) была выдвинута гипотеза о скрытом эротическом импульсе, наличествующем во всяком избрании на служение божеству, ибо здесь присутствует, по мнению ученого, сексуальная любовь духа (обычно он воплощает в себе женское начало) к избранному им человеку. Изучая шаманство, Л.Штернберг также заметил нередко сопровождающий жизнь шамана травестизм, перемену пола, объясняемый верованием в то, что, отдав себя на служение, шаман теряет свою личность и должен принять вид лица женского пола. Идея священного брака с божеством, по мнению ученого, красной нитью проходит по всем религиям, претерпевая, по мере эволюции религиозных верований, определенную трансформацию: если на ранней стадии отношения с божеством носят сексуальный характер, то в развитых религиях (и в частности — в христианстве) "сексуальная любовь**

заменяется любовью идеальной, которую человек чувствует к Богу и Бог к человеку“ (см. Л.Штернберг. Лекции по истории эволюции религиозных верований (1925/27 гг.)).

К стр.230 \*Цитата из Ф.Ницше: “Так говорил Заратустра“.

\*\* Цитата из стихотворения А.С.Пушкина “Пророк“ (1826).

К стр.232 \*Эмерсон Ралф Уолдо (1803-1882) — американский писатель, эссеист и поэт, создавший серию биографий “героев духа“. О Гете он писал в своей знаменитой книге “Великие люди“ (рус.перевод 1904).

К стр.233 \*Цитата из стихотворения А.К.Толстого “Меня, во мраке и пыли ...“ (1851 или 1852 г.).

К стр.234 \*Вероятно, А.Горский предполагал дать здесь цитату из поэта экспрессиониста *Бориса Земенкова* (1902-1963).

\*\*И.Д.Ермаков. “Очерки по анализу творчества Н.В.Гоголя“. М — Пг., с. 84-87.

К стр.236 \*Из стихотворения Ф.Тютчева “От жизни той, что бушевала здесь“ (1871).

\*\*Л.Воеводский. Канибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874.

\*\*\**Senilia Тургенева* — имеется в виду цикл “Стихотворения в прозе“ И.С.Тургенева, который носит подзаголовок *Senilia* (старческое), отражающий основной мотив цикла. Одно из стихотворений в прозе — “Старуха“ повествует о преследующей человека старухе-смерти.

К стр.243 \*В черновике над цитатой А.К.Горским приписано “окошко!“

\*\*Этот термин установлен З.Фрейдом в работе “Я“ и “оно“.

К стр.244 \*З.Фрейд “Я и оно“. Л., 1924, с.28.

К стр.247 \*Здесь А.К.Горский обращается к работе немецкого скульптора и писателя *Адольфа Гильдебранда* “Проблема формы в изобразительном искусстве“ (рус.перевод М., 1914; цитирует с. 86-87). Рассматривая создание художественных форм как развитие способности восприятия, он установил коренное различие между образом предмета на далеком и близком расстоянии. Вблизи, по мнению Гильдебранда, предмет не дает нам целостного образа, воспринимается как бы по частям — соответственно различным постановкам (аккомодациям) глаз. Далекой же образ является цельным зрительным образом предмета. В соответствии с этим различием близкого и далекого образа Гильдебранд устанавливает различие между *формой бытия*, относящейся к самому предмету как он есть, и *формой воздействия*, связанной с оптическим образом предмета, с тем, каким видится нам предмет с некоторого расстояния. Форма бытия более связана с осязанием (она может быть получена и вне источника света, в темноте), форма же воздействия существует только при наличии света, т.е. при создании оптического образа предмета.

К стр.250 \*А.Гильдебранд “Проблема формы в изобразительном искусстве и собрание статей“, М., 1914, с. 83-84. В художественном отношении, по мнению скульптора, “чистый далекой образ стоит выше образа стереоскопического“, является “последней художественной инстанцией“, поскольку в первом огромное значение играет фон, давая “весьма важное средство для усиления пластичности предмета“ (с.84).

К стр.252 \*А.Горский отсылает к нашумевшей в свое время книге биолога А.В.Немилова “Биологическая трагедия женщины. Очерк физиологии женского организма“ (2-е изд. Ленинград, 1925), в которой автор рассматривает, по его словам, “самый ужасный“ вид трагедии — трагедию биологическую, истоки которой коренятся в самих законах природы. Эта трагедия, суть которой в “трагическом конфликте между интересами человека,

как индивидуума, и интересами природы как целого“, с особенной тяжестью ложится на женщину, которая биологически “играет роль только инкубатора“, вынуждена растрачивать себя в деторождении.

К стр.253 \* Речь идет о книге немецкого писателя *Теодора Мундта* (1808-1861), одно время примыкавшего к группе “Молодая Германия” (1830), “Мадонна. Собеседование со святой” (1835). Книга повествует о *Шарлотте Штиглиц*, жене поэта Генриха Штиглица, покончившей с собой в надежде, что сильное горе вызовет в ее супруге творческий подъем и поможет ему преодолеть бремя посредственности.

К стр.254 \*Лк. 11:34, 36.

К стр.256 \*А.К.Горский цитирует лекцию французского философа, автора концепции “творческой эволюции” *Анри Бергсона* (1859-1941), прочитанную им в Парижском психологическом институте 26 марта 1901 г. (рус. перевод. А.Бергсон. I. Психофизический паралогизм. II. Сновидения, Спб, 1913, с.36, 38-39).

\*\*Цитируемый отрывок взят из “Очерка учения о цвете“, представляющего собой первую, дидактическую часть работы И.В.Гете “Набросок учения о цвете” (1810).

К стр.257 \*А.Роден “Искусство. Ряд бесед, записанных П.Гзель“, с.112.

К стр.259 \*О *В.Чекрыгине* см. примеч \*\* к стр. 160. Горский имеет в виду серию рисунков “Воскрешение“.

К стр.260 \**Ц.Ломброзо* (1835-1909) — психиатр и криминалист, разработавший теорию о невропатичности гениальных людей, на почве которой построил параллель между гениальностью и бессознательными состояниями (см. его книгу “Гениальность и помешательство“ (1892).

К стр.261 \**meniscus* (лат.) — мениск.

К стр.262 \*Английский ученый *Френсис Гальтон* (1822-1911), занимавшийся наследственными способностями человека (см.его книгу “Наследственность таланта, ее законы и последствия“. Спб, 1875) и разработавший в связи с этим вопросы статистической методики, антропометрии и психометрии, определил наличие у определенной части людей способности с разной степенью отчетливости видеть “умственные образы“ и вывел различные типы этих образов: см. его статью “Statistics of Mental Imagery“ (“Статистика умственных образов“) “Mind“, Vol. V, pp. 301-318 и “The Visions of some persons“ (“О видениях здоровых людей“) — Proceed. Roy. Inst. Vol. IX, 1882, pp. 644-655. По мнению Гальтона, тоже обладавшего этим свойством, правда, в слабой степени, визуальная способность является природным дарованием и должна быть развиваема преимущественно у инженеров и художников (в подтверждение ученый приводит пример Гете).

К стр.266 \*Горский приводит цитаты из уже упомянутой книги *L.Staudenmeier. Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft.* (Leipzig, 1912), вероятно, в собственном переводе.

#### Из писем 1939-40 гг.

Печатаемый текст представляет собой отрывки из писем к О.Н.Сетницкой и Е.А.Крашенинниковой, связанных с проблематикой “Огромного очерка“.

К стр.268 \*А.Горский несколько неточно называет имя автора. Нужно — *Дитлеф Нильсен*. В то время ученый был директором копенгагенской библиотеки и считался видным специалистом по вопросам семитических религий.

\*\*Д.Нильсен, опираясь на религиозные верования древних арабов, ва-

вилонян и израильтян, у которых существовало представление о доступных лишь богам древе с любовными плодами, увеличивающими способность к деторождению, (древо познания) и древе жизни, дающем бессмертие, следующим образом истолковал миф о грехопадении: первые люди в сущности, узурпировали право на половую любовь. “Познанием здесь является половое познание, эротическая страсть и производительная сила. Плод познания впервые пробудил эротические чувства у Адама и Евы”. Человек “ во время своего пребывания на небе, временно вкусив плоды обоих деревьев, приобрел личную жизнь ограниченной продолжительности и ограниченную силу производительности”.

К стр.269 \*Речь идет о Н.Ф.Федорове.

К стр.270 \*Шехина (Шхина) — согласно еврейской каббале — “женская потенция”, через которую Божественный поток в процессе эманации передается низшим мирам; Божественное присутствие в мире. Шхина — символ “вечной женственности”, она — царица, дочь и невеста Бога, ее союз с Богом образует истинное единство Бога. *Роах* (руах) — второй элемент человеческой души, пробуждающийся в человеке лишь тогда, когда ему удастся возвыситься над своей чисто животной сущностью.

К стр.271 \*Здесь Горский следует этическим построениям Н.Ф.Федорова, выдвигавшего вместо принципа “альтруизма”, который неразрывно связан с эгоизмом (“Как возможен альтруизм без эгоизма? Жертвующие жизнью суть альтруисты, а принимающие жертву, они — кто? (Соч., 90)), принцип родства, жизни “со всеми и для всех” и видевшего этот принцип воплощенным в единстве лиц Пресвятой Троицы.

\*\*Речь идет о стихотворном сборнике самого А.К.Горского (А.Горностаев. Глубоком утром. М., 1913). Первая цитата — из вступительного стихотворения, вторая — из стихотворения “Плоть”.

К стр.272 \*Матф. 26:13.

\*\*\*См.примеч. \*\*\*\*\* к стр. 127.

К стр.273 \*Цитата из стихотв. В.С.Соловьева. “Н.Я.Гроту” (1893).

К стр.274 \*Имеются в виду евангельские эпизоды исцеления кровоточивой женщины, у которой прекратилось истечение крови, как только она коснулась края одежды Иисуса, и воскрешения дочери начальника синагоги (“Он же выслал всех вон и взяв ее за руку возгласил: девица! встань. И возвратился дух ее”) — Лк. 8:40-56.

К стр.275 \*Откр. 2:17.

\*\*Цитата из стихотворения А.Блока “Предчувствую Тебя. Года проходят мимо...” (1901).

\*\*\*(лат.) в соответствии.

К стр.277 \*Речь идет о симфонии-кантате Ю.А.Шапорина “На поле Куликовом” (1939), написанной на стихи А.Блока.

\*\*Цитата из стихотворения В.С.Соловьева “Кумир Небукаднецара” (1891).

К стр.278 \*(церковнослав.) “нет никакой тьмы” (I Иоан. 1:5).

К стр.280 \*Иоан. 5:17.

К стр.284 \*Иоан. 3:30.

\*\*Еф. 4:22.

\*\*\*Лк. 1:41-44.

\*\*\*\*Большинство сонат Скрябина 1900-х годов им самим мыслились маленькими мистериями, отрывками общего плана будущей “Мистерии”. Из них композитор особенно выделял 7 сонату — “белую мессу”, по его определению, и 9-ю — “черную мессу”, воплощающую момент максимального отпадения от Духа, “мрачно-грозное шествие темных сил” (Л.Сабанеев “А.Н.Скрябин”. М., 1922, с.24).

К стр.285 \*Русские пропилеи. Материалы по истории русской мысли и литературы, т.6 М., 1919.

\*\*Речь идет о предисловии В.С.Соловьева к третьему изданию своих "Стихотворений", Спб. 1900.

\*\*\*См. примеч. \* к стр.158.

#### О конечном идеале

Печатаемый текст представляет собой первую часть книги Н.А.Сетницкого "О конечном идеале". Здесь рассматривается по преимуществу теория идеала, на основе которой исследователь стремится обосновать свои положения об истории как "работе спасения". Многие идеи этой части тянулись еще со студенческих лет, с записей и набросков 10-х годов о необходимости "несуществующей еще науки о целях, целеполагании, могущей быть названной деонтологией". Опубликована она была в 1929 г. в "Известиях юридического факультета в Харбине" (N 7). Целиком же книга вышла уже в 1932 году. Центральное место в ней заняла попытка дать целостное толкование на Апокалипсис, как пророчество, требующее к себе активного, действенного отношения. В Откровении апостола Иоанна Сетницкий разделяет положительные (образ "нового неба и новой земли", "Небесного Иерусалима", в котором уделом обожженного человечества становится "полное богосыновство", "совершенное общежитие существ, имеющих жизнь в себе") и отрицательные пророчества (о грядущих "гладах и пагубах", о Страшном Суде). Первые подлежат воплощению, как высший и "конечный идеал", вторые же — только угроза, картина того, что может последовать в случае упорства на путях зла.

Работа была издана тиражом всего в 250 экземпляров. В Советскую Россию она практически не попала, установить ее в библиотеках Союза до сих пор не удалось. Один экземпляр книги имеется в Чехословакии, в так называемом, Пражском архиве (*Fedoroviana Pragensia*), где хранятся и другие бумаги Сетницкого, еще несколько — в библиотеках США. Н.А.Бердяев в рецензии на книгу ("Путь", 1932, N 36) указал, что это "наиболее интересное и значительное явление" в "Федоровской литературе", "шаг вперед в христианском учении об активном призвании человека".

К стр.287 \*Книга известного философа и историка права Павла Ивановича *Новгородцева* (1866-1924) печаталась с 1911 по 1917 гг. в журнале "Вопросы философии и психологии", а затем трижды выходила отдельным изданием (М., 1917; Киев, 1919; Berlin, 1921). Подробнее о полемике Н.А.Сетницкого с П.И.Новгородцевым см.вступительную статью.

К стр.307 \**in medias res* (лат.) — букв. "в середину вещей", в самую суть дела.

К стр.315 \**prius* (лат.) — букв. раньше, прежде, сначала. Здесь — предпосылка.

К стр.317 \**situs* (лат.) — положение, расположение.

К стр.320 \*Слова из гимна, который поется на литургии Преждеосвященных Даров (в среду и пятницу Великого поста) во время перенесения Св. Даров с жертвенника на престол (на литургии Иоанна Златоуста, которая служит большую часть дней года, в этот момент поется "Херувимская песнь").

К стр.324 \**теофания* — (от греч. *teofania*) богоявление.

К стр.327 \*речь идет о философии Ф.Ницше.

К стр.328 \**amor fati* (лат.) — любовь к року.

К стр.336 \*Н.А.Сетницкий обращается здесь к греческой и скандинавской мифологии. *Титаномахия* и *гигантомахия* — битва олимпийских богов с титанами, детьми Урана и Геи, и гигантами, родившимися из крови оскопленного Кроносом Урана. Восстание титанов и гигантов на олимпийских богов символизировало у греков буйство хаотических, стихийных

сил природы. *Падение Азаграда* (Асгарда) — небесного селения, крепости богов-асов, — разрушение и гибель гармоничного и организованного мира, по эсхатологическим представлениям древних скандинавов, наступит в результате последней битвы светлых богов со хтоническими чудовищами.

**\*\*Гегезий** — греческий философ, принадлежавший к киренской школе (4 в. до н.э.). Бытие представлялось ему неиссякающим источником страданий; главное — не гоняться за благом, а стремиться жить без боли и огорчений. Гегезий написал сочинение “О самоубийстве воздержанием от пищи”, в котором столь ярко описывал страдания жизни, что власти обвинили его в проповеди самоубийства.

К стр.341 \*о своеобразном искажении в слабом и смутном человеческом сознании истин Откровения, о необходимости пробиваться к подлинному всеспасительному смыслу благой вести не раз писали и Н.Бердяев, и Г.Федотов (см. его статью “Эсхатология и культура” в сб. “Новый град”, 1938, N 13).

К стр.344 \**раннехристианский хилиазм* — представление, сложившееся на основе гл.20 Откровения ап.Иоанна, о скором наступлении тысячелетнего царства праведников на земле, в котором будет преодолено несовершенство, страдание и рознь, достигнуто единство между Богом и людьми. Разделялось такими отцами церкви как Ириной Лионский и Тертуллиан. Возрождение хилиастических чаяний в средневековьи связывается, в частности, с именем аббата Иоахима Флорского (XIII в.), учившего о новой эпохе Святого Духа, которая наступит вслед за эпохами Бога-Отца (Ветхий Завет) и Бога-Сына (Новый Завет). О Сен Симоне см.примеч. \*\*\*\*\* к стр. 105.

К стр.345 \**idola fori* (лат.) — идолы площади.

#### Заметки об искусстве

Работа была издана отдельной брошюрой в Харбине в 1933 году под псевдонимом “Г.Г.Гежелинский”. В предисловии Н.А.Сетницкий писал: “Выпуская наши “Заметки”, должно отметить, что, в сущности, мы неправильно ставим над ними имя автора. Они скорее продукт коллективного, чем индивидуального творчества, результат многих собеседований за ряд лет с разными людьми. В них отражены мысли пишущего эти строки, его собеседников и совопросников”. Речь здесь идет о А.К.Горском, а также, возможно, о В.Н. Муравьеве (см.примеч. \*\* к стр. 175), с которым в начале двадцатых годов Н.А.Сетницкий и А.К.Горский интенсивно общаются (в архиве В.Н.Муравьева, находящемся в ОР ГБЛ, много заметок философско-эстетического характера, по духу, безусловно, близких идеям мыслителей). Работа Н.А.Сетницкого генетически связана с проблематикой “Огромного очерка”, “Организации мировоздействия”, а еще дальше — со статьями по искусству Н.Ф.Федорова и В.С.Соловьева, и стремится дать набросок эстетической системы, основанной на идее искусства как творчества жизни.

К стр.359 \*Речь идет о схеме идеального общественно-политического уклада, развиваемой Платоном в диалоге “Государство”. Считая красоту реального бытия выше красоты искусства, Платон изгонял Гомера из своего идеального государства, не допускал печальную или застольную музыку, а также все инструменты, кроме лиры и цитры.

К стр.363 \**Аполлон* — литературно-художественный журнал, связанный с символизмом, а позднее — с акмеизмом. Издавался в Петербурге в 1909-17 гг. Издательство “*Musaget*” — московское символистское издательство (1910-1917), учрежденное Э.К.Метнером при ближайшем участии А.Белого и Вяч.Иванова.

**\*\***Речь идет об одном из средневековых изображений дьявола.Бафомет

изображался козлоногим и двуликим (второе лицо помещалось на животе и представляло собой лицо фавна).

К стр.366 \*Речь идет об очерке “Катилина” (1909), где А.Блок анализирует стихотворение латинского поэта Валерия Катулла “Аттис”, повествующее о юноше Аттисе, впадшем в неистовство от великой ненависти к Венере, оскопившем себя в священной роще Кибелы (великой матери людей и богов) и вынужденном после этого навеки остаться в числе жрецов богини.

\*\*Ср. анализ “Страшной мести” в “Огромном очерке”.

К стр.367 \*Речь идет о герое серии приключенческих романов американского писателя Эдгара Райса Берроуза, особенно популярных в начале 20 века.

К стр.372 \*Ср. эти рассуждения Н.А.Сетницкого с тем, что писал А.К.Горский в статье “Этапы духосознания” (1915): “Мистерию вообще можно определить как *переход от трагедии к литургии*, от раздвоения к соединению, от козлиной песни одинокого героя, бессильно противопоставившего себя Року, — к общему делу, постепенно упраздняющему “роковое” противоборство человеческих и космических сил. Мистерия — это удивительная сама собой Трагедия и еще не познавшая себя Литургия.

Затененный остатками трагических судорог, туманный, символический проект общего действия — вот чем является всякая мистерия. Творческая личность сбрасывает с себя личину, иллюзию одиночества, оставленности и узнает себя в Лике. Лик воспринимается как Хор, Хор как Лик. Все целое целиком присутствует в каждой части огармоненного Космоса” (“Южный муз. вестник”, 1915, N 4, с. 5).

\*\*Ср. заключительные слова благодарственной молитвы Канона Евхаристии: “победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще”.

К стр.373 \**Dies irai, dies illa* (лат.) — “день гнева, тот день” — начальные строки католической секвенции, песнопения, входящего в заупокойную службу (реквием) и посвященного дню Страшного суда. Авторство текста приписывается Томазо де Челано (ум. 1256).

К стр.374 \**comedia dell'arte* (итал.) — комедия масок, импровизированное театральное представление по краткому литературному сценарию, в котором обозначены основные моменты сюжета. Сложилась в середине 16 века в Италии на основе традиций народного театра. Характерной чертой *comedia dell'arte* явилось постоянство персонажей — “масок”, кочующих из одного спектакля в другой; велика в ней была и роль любовной интриги.

К стр.376 \*Речь идет о книге Данте Алигьери “Новая жизнь” (1292), в поэтическом отношении вышедшей из так называемой школы “сладостного нового стиля” (Гвиницелли, Кавальканти, Альфани и др.), и повествующей о любви поэта к Беатриче Портинари.

К стр.377 \*Противопоставление трагедии и романа — высших жанров эстетики нового времени — и жанров религиозного творчества, периодических срывов искусства в трагедию и идеального движения литературы от лирики через драму и мистерию к литургии у Н.А.Сетницкого вытекает из намеченного им ранее противопоставления двух концепций истории (творческой и пассивной) и двух эсхатологий (спасения и гибели).

К стр.378 \*Разбору “Братьев Карамазовых” с точки зрения преломления в них идей Н.Ф.Федорова А.К.Горский посвятил в 1918 году целую книгу: “Рай на земле (Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров)”. К сожалению, издана она была лишь 10 лет спустя, в 1929-м, когда гипотеза о возможном влиянии идей Федорова на замысел последнего романа Достоевского уже была выдвинута в книге проф. Комаровича (“Die Urgestalt der Bruder

Karamasoff". 1928), прежде всего на основании анализа черновиков и заметок Достоевского. См. также С.Семенова «Непременно восстанем...» (С.Семенова «Преодоление трагедии», М., 1989, с. 153-164).

#### Мессиянство и «Русская идея»

Статья была напечатана во втором федоровском сборнике «Вселенское дело № 2» (Рига, 1934) под всевдонимом «Рафаил Мановский». В рамках сборника она является своеобразным продолжением другой статьи Н.Сетницкого «Евразийство и пореволюционники» (псевд. Д.Кононов). Обе эти статьи представляют собой попытку оценить различные течения эмиграции с точки зрения федоровского учения. Историю евразийства и других, развившихся уже в 30-е годы пореволюционных течений Н.А.Сетницкий связывает с поиском своего рода третьего пути, стремлением выработать некую «синтетическую идеологию», план и проект созидательного действия — будь то идея Евразии как особого географического, исторического и культурного региона (евразийцы), концепция «нового града», строяемого «из старых камней, но по новому плану» — на основе активного христианского делания во всех сферах жизни, экономической, социальной, культурной, и демократического общественного уклада («новоградцы» — Г.Федотов, Н.Бердяев, С.Булгаков, Ф.Степун), или теории «Третьей России», что призвана осуществить новое общественное устройство, ориентируясь на многомиллионные массы крестьянства и на новое пророческое мирозерцание (народники-мессиянисты). Но в построениях «пореволюционников», считает мыслитель, содержится весьма существенный изъян: все они стремились обосновать «новый путь» не столько на христианской, сколько на националистической идее. Объяснение этого крена в национализм у Н.А.Сетницкого глубоко и точно. Стремление дополнить христианство некими относительными, средними ценностями: национальностью, народностью, географическими и историческими категориями, а то и вовсе отвергнуть его как односторонне аскетическое и ничего не дающее для устройства земной жизни, проистекает, по его мнению, из непроясненности самого христианского учения, из той пассивной установки, что восторжествовала в истории церкви, из исторического разрыва христианства и культуры. Оно, безусловно, плодотворно в плане обращения христианства к реальному деланию в мире, привнесения его во все сферы жизни. Но вся беда в том, что из всех этих многообразных относительных структур наиболее цепкой и жизнеспособной, в конечном счете, оказывается идея национальная — особенно для эмигрантов, оторванных от всей динамики культурного и исторического развития Родины. В такой ситуации идея нации — а к ней каждый из них реально принадлежит — неизбежно торжествует и поглощает все прочие, культурные и геополитические, установки. Так рождается и своеобразный «евразийский национализм», и установка «народников-мессиянистов» «на наиболее самобытную часть русского народа». Но ведь национальная идея значительно уже и локальнее идеи христианской, где несть эллинов и иудей; более того, бессознательно предполагает она некое гордынное избранничество в том, что должно явиться делом всех. А отсюда уже один шаг к знакомой порочной идее о всеобщности спасения, т. е. к очередному дробному идеалу. Мессиянство, т. е. исполнение заповеданной, данной Богом задачи, по мысли Сетницкого, не может быть делом какой-либо отдельной нации, класса, государства или части света. Это вообще дело, осуществляемое «со всеми и для всех».

Вторая часть статьи «Мессиянство и «Русская идея» генетически связана со «Смертобожничеством». Это попытка представить вызревание идеи всеспасающего христианства понять срывы и катастрофы России XX века как следствие торжества пассивной апокалиптики, разрыва между храмовой и внехрамовой жизнью.

К стр. 380 \* Речь идет о статье философа И.А.Ильина (1883-1954). «Уроки революции» // «Возрождение». Париж. 1933. № 2877. 18 апр.

К стр. 385 \* (церковнослав). — мы, крестившиеся во Христа, облеклись во Христа.

К стр. 387 \* Речь идет о Московском соборе 1666-67 гг., осудившем раскольников.



**\*\*Имеется в виду Собор, состоявшийся 5 июля 1682 года в Кремле во время стрелецкого бунта, участники которого выступали за старую веру. Явившиеся на собор раскольники вели себя шумно, а в конце “подняли неистовый крик: вот так, вот так — кричали они, подняв двуперстное знамение” (Е.Голубинский. История русской церкви. ч. III, § 35).**

**К стр.388 \*Никита Пустосвят — (ум. 1682) — один из главных идеологов раскола, участник московского восстания 1682 года, возглавивший раскольников на “прении о вере” в Кремле.**

**К стр.389 \*(церковнослав.) — “о том, чтобы “аллилуйя” произносить дважды”. Речь идет о мнении раскольников, что за богослужением возглас “аллилуйя” следует произносить два раза, прибавляя затем равнозначное “Слава тебе Боже”, чтобы не нарушать священную троичность.**

**К стр.392 \*Духовный регламент — главный акт петровского законодательства относительно церкви, заменивший патриаршество коллегиальным управлением Синода и фактически поставивший церковное управление под власть государства. Составлен Феофаном Прокоповичем по поручению Петра I, утвержден 23 февраля 1720 года.**

**К стр.393 \*Речь идет о Новоиерусалимском монастыре, который был построен по замыслу патр. Никона (окончено строительство в 1684 году) и воспроизводил типографию Святых мест. Главный собор монастыря возводился по подобию Храма гроба Господня в Иерусалиме.**

**К стр.394 \*См. примеч. \* к стр. 104.**

**К стр.395 \* 1 Пет. 4:12.**

**\*\*См. об этом в знаменитой “Беседе о стяжании Духа Святого” (С.А.Нилус. Великое в малом. (1903, 1905)).**

**К стр.396 \*Об этих материалах Н.А.Сетницкий, вероятно, узнал от А.К.Горского, который в 1926 году побывал в Сарове и Дивееве и переписал некоторые хранившиеся там бумаги. “Правильность моего списка, — писал А.К.Горский в письме от 28 июля 1942, — в свое время удостоверил в Москве проф. прот. Илья Гумилевский, который знал об этом от С.А.Нилуса, в чьем распоряжении были все подлинники мотовиловских бумаг”. Далее в подстрочных примечаниях Н.А.Сетницкий приводит письмо к нему А.К.Горского.**

**\*\*Речь вероятно идет о биографии Н.Ф.Федорова, которую А.К.Горский вчерне закончил еще в 1923 году. Впоследствии эта “характеристика религиозных воззрений” выросла в отдельную работу “Богословие общего дела” (2 выпуск очерков “Н.Ф.Федоров и современность”).**

**К стр.402 \*(лат.) — желающего (идти) судьба ведет, сопротивляющегося же тащит (Сенека).**

**К стр.403 \*Речь идет об архиепископе Никоне (Рождественском), прибывшем в мае 1913 года на Афон по поручению Св.Синода для усмирения “смуты”.**

#### Письмо А.М.Горькому

Текст печатается по машинописной копии, находящейся в московском архиве мыслителя. С А.М.Горьким, интересовавшимся учением Н.Ф.Федорова, Н.А.Сетницкий состоял в переписке более 8 лет (с 1926 по 1934 год). Посылал выходявшие в Харбине брошюры, а в 1926-м по просьбе Горького выслал ему неизданное письмо Н.Ф.Федорова, в котором тот упоминал о писателе (это письмо Федорова, как и письмо А.Горького к Н.Сетницкому опубликовано: “Контекст 1988”, М., 1989, с. 348-350). Подробнее о переписке Н.А.Сетницкого с А.М.Горьким см. Сухих С.И. М.Горький и Н.Ф.Федоров (Рус. лит. 1980, N 1, с. 160-169). M.Hagemeister. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989, S. 368-380, 392-403.

Об обстоятельствах написания последнего, неотправленного письма Е.Н.Берковская сообщает следующее: "В июне 1935 года Николай Александрович вернулся в Москву, где тотчас же погрузился в сложности московской жизни. Сразу по приезде он тяжело заболел миокардитом и вынужден был лечь в больницу. Квартиры не было. Пришлось снять 2 комнаты в дачном доме в Пушкине (...). Работать пришлось экономистом на Казанской железной дороге с мизерным окладом. Ежедневные поездки на электричке, неустроенность быта, а, главное, полная невозможность заниматься своей работой. Старых близких друзей не было: одни умерли, другие рассеяны по лагерям и ссылкам. Все это вызывало тяжелейший душевный разлад (...).

Все время его угнетал вопрос о практической невозможности в какой бы то ни было форме продвинуть идеи Федорова в жизнь. В связи с этим он решил обратиться с письмом к А.М.Горькому, так как попытки увидеться с Горьким, не один раз предпринимаемые Николаем Александровичем, не увенчались успехом. В письме он излагал все свои соображения. Месяц носил письмо с собою, колебался — посылать или нет, надеялся на встречу, но Горький умер" (Е.Н.Берковская. Н.А.Сетницкий. Машинопись, Моск.частн.арх., с. 8-9).

К стр.406 \*Летом 1935 года Н.А.Сетницкий тяжело заболел и почти месяц пробыл в больнице. Вероятно, кто-то из общих знакомых Н.А.Сетницкого и А.М.Горького (может быть С.Г.Скиталец) сообщил писателю о болезни Николая Александровича, в результате чего Горьким и был прислан к нему врач. Возможно, и в больницу Николая Александровича удалось поместить благодаря хлопотам Горького (сообщение Е.Н.Берковской).

К стр.408 \*Речь идет об очерке А.М.Горького "Лев Толстой" (1923), одна из центральных тем которого — отношение Л.Толстого к смерти. Толстой, утверждает Горький, "с величайшим напряжением всех сил духа своего, одиноко всматривается в "самое главное" — в смерть" (Собр.соч, в 30 т., т.14, М., 1951, с. 280).

\*\*Одной из центральных тем публицистических выступлений А.М.Горького 20-30-х годов становится защита идеи регуляции природы ("О борьбе с природой", "Засуха будет уничтожена", "О "праве на погоду"). Н.А.Сетницкий имеет в виду статью Горького "Еще о механических гражданах" ("Известия", 1928).

\*\*\*При характеристике фашизма Н.А.Сетницкий пользуется образами германо-скандинавской мифологии. *Побоище в Вальгалле* — светлом обиталище богов-асов — в эсхатологической концепции древних скандинавов знаменует гибель мира. *Бальдр* — один из богов-асов, убитый в результате козней коварного Локи, но оживающий в новом мире, который должен возникнуть после гибели старого.

К стр.409 \*С.Г.Скиталец (наст. фамилия — Петров) (1869-1941) — писатель — "знаниевец", друг А.М.Горького. Н.В.Устрялов (1890-1937) — историк, правовед и философ, бывший одним из инициаторов "сменовеховства".



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Гачева</i> А.Горский, Н.Сетницкий. ....	5
<i>А.К.Горский. Н.А.Сетницкий.</i> Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч.І. Борьба словом.....	19
<i>А.К.Горский.</i> Николай Федорович Федоров и современность. Очерки. ....	97
Богословие общего дела. ....	97
Организация мировоздействия. ....	143
<i>А.К.Горский.</i> Огромный очерк.....	185
<i>А.К.Горский.</i> Из писем 1939-40 гг. ....	267
<i>Н.А.Сетницкий.</i> О конечном идеале. ....	287
<i>Н.А.Сетницкий.</i> Заметки об искусстве. ....	359
<i>Н.А.Сетницкий.</i> Мессианство и “русская идея“.....	380
<i>Н.А.Сетницкий.</i> Письмо А.М.Горькому. ....	406
Примечания. ....	411