



Издательский проект "Университет"

Классическая философия
Тексты и исследования

4

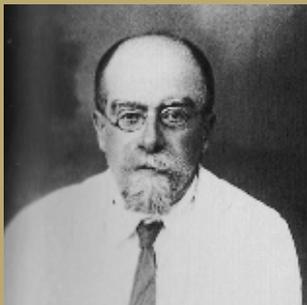
СПЕКТОРСКИЙ Е.В.
ХРИСТИАНСТВО
и КУЛЬТУРА



«Явление Христа народу». А. Иванов. (1837–1857)



Москва. 2013



СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич

русский философ, правовед, религиозный мыслитель серебряного века. Родился 15 октября в городе Острог Волынской губернии в 1875 г. Выпускник юридического факультета Варшавского университета. В 1913 г. стал профессором Киевского университета, в 1918 г. — деканом юридического факультета. Был ректором Киевского университета. В 1920 г. вынужден эмигрировать. Преподавал в Белградском и Люблянском университетах. В 1934 г. становится членом-корреспондентом Сербской королевской академии наук. С 1947 г. читал лекции в Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке. Завершил свой земной жизненный путь в Нью-Йорке 3 марта 1951 г.

ISBN 978-5-906233-06-6



9 785906 233066

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПРАВА
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР (НОЦ) «ФИЛОСОФСКИЕ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ
И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ФИСМО КУБГУ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ КУБАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич

Христианство и культура



Москва

Центр стратегической конъюнктуры

2013

УДК 2:23/28
ББК 86.2:86.37
С71

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

П.Е. БОЙКО (председатель, д.ф.н., Краснодар, Россия),
А.В. ВОРОБЬЕВ (издатель, Москва, Россия),
И.П. КОНОВАЛОВ (к.и.н., Москва, Россия)
Е.Н. МОЩЕЛКОВ (д.п.н., Москва, Россия),
АЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ (д.ф.н., Косовская Митровица, Сербия)
ЦВЕТИНА РАЧЕВА (д.ф.н., София, Болгария)
О.Ю. СУМИН (к.ф.н., Монреаль, Канада)
А.А. ТАЩИАН (зам. председателя, к.ф.н., Краснодар, Россия)

СПЕКТОРСКИЙ Е.В.

С71 **Христианство и культура** / Сост., вступ. статья и примеч.
П.Е. Бойко, Л.А. Бойко. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. — 360 с.

(— Классическая философия. Тексты и исследования, 4)

ISBN 978–5–906233–06–6

Предлагаемое читателю издание — до сих пор не переиздававшаяся работа выдающегося русского философа, культуролога правоведа и публициста **Евгения Васильевича Спекторского (1875–1951)**: *«Христианство и культура»* (Прага: «Пламя», 1925. 311 с.).

Работа достаточно полно отражает содержание той концепции философии христианской культуры (философии «христианского идеализма»), которая проходит через все творчество русского мыслителя.

Предназначается для преподавателей, аспирантов и студентов философских, религиоведческих, теологических и других гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся проблемами теории и истории христианской культуры в современном мире.

ISBN 978–5–906233–06–6

© Бойко П.Е., Бойко Л.А., 2013.

© Воробьев А.В., оформление, 2013.

Научное издание

Сдано в набор 11.10.2012. Подписано в печать 16.10.2012.

Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».

Усл.-печ. л.22,5. Уч.-изд. л. 18,8. Эл. изд.

Центр стратегической конъюнктуры **7720376@mail.ru**
141280, МО, г. Ивanteeвка, ул. Луговая, д. 1. Тел. +7(495)772–03–76

СОДЕРЖАНИЕ

П.Е. Бойко, Л.А. Бойко. Философия христианской культуры Е.В. Спекторского в контексте идейной реформации современного мира	7
--	---

Спекторский Е.В. Христианство и культура

Раздел первый. Введение	32
Глава I. <i>Культура</i>	32
§1. Понятие культуры	33
§2. История культуры	35
§3. Кризис культуры	37
§4. Культура и религия	39
§5. Культура и христианство	41
§6. Христианство вообще	43
Глава II. <i>Прогресс</i>	47
§1. Теория прогресса	47
§2. Натуралистическая теория прогресса	50
§3. Христианский прогресс	54
§4. Христианская теория и современная наука	60
§5. Выводы	63
Раздел второй. Духовная культура	66
Глава I. <i>Религия</i>	66
§1. Язычество	67
§2. Иудаизм	74
§3. Миф — догмат — обряд	87

Глава II. <i>Философия</i>	100
§1. Понятие философии.....	100
§2. Философия и христианство.....	104
§3. Теория познания.....	107
§4. Метафизика.....	117
§5. Этика.....	123
§6. Эволюция европейской этики.....	141
Глава III. <i>Наука</i>	149
§1. Наука и религия.....	149
§2. Христианство и наука.....	152
§3. Познание Бога.....	157
§4. Познание природы.....	159
§5. Познание человека.....	160
§6. Выводы.....	162
Глава IV. <i>Искусство</i>	164
§1. Понятие искусства.....	164
§2. Языческое искусство.....	167
§3. Христианское искусство.....	168
§4. Дехристианизация искусства.....	179
Раздел третий. Социальная культура	183
Глава I. <i>Личность</i>	183
§1. Внехристианская культура личности.....	183
§2. Личность в христианстве.....	187
§3. Женщина.....	189
Глава II. <i>Общество</i>	196
§1. Натуралистическое понятие общества.....	196
§2. Христианское понятие общества.....	199
§3. Социальное действие.....	203

Глава III. <i>Социальный вопрос</i>	206
§1. Доместикация	207
§2. Цивилизация	210
§3. Социация	212
§4. Христианское решение	218
§5. Братство	219
§6. Царство Божие.....	225
§7. Церковь	227
Глава IV. <i>Право</i>	229
§1. Юридическая культура	229
§2. Право и христианство	233
§3. Объективное право.....	246
§4. Юриспруденция отношений.....	251
§5. Социальное право.....	256
Глава V. <i>Государство</i>	262
§1. Анархизм.....	262
§2. Теократизм.....	266
§3. Опыты теократии	270
§4. Автократия.....	275
§5. Демократия	276
§6. Кризис государства.....	278
§7. Социальное государство.....	295
§8. Свобода	299
§9. Равенство	303
§10. Братство	305
Глава VI. <i>Хозяйство</i>	306
§1. Социальная экономия	307
§2. Христианство и хозяйство.....	309
§3. Капитал	310
§4. Труд	312

§5. Природа.....	319
§6. Социализм.....	319
Раздел четвертый. Материальная культура	323
Глава I. <i>Христианство и аскетизм</i>	323
Глава II. <i>Материальные потребности</i>	327
§1. Пища.....	327
§2. Одежда	329
§3. Жилище.....	330
Глава III. <i>Культура природы</i>	331
Заключение.....	334
Именной указатель	336
Об авторах и составителях.....	359

П.Е. Бойко, Л.А. Бойко

Философия христианской культуры
Е.В. Спекторского в контексте
идейной реформации современного мира

I

Предлагаемая читателю книга представляет собой до сих пор не переиздававшуюся работу Евгения Васильевича Спекторского (1875–1951)¹: «Христианство и культура» (Прага, 1925)². В этом произведе-

¹ Подробнее о жизни и творчестве Е.В. Спекторского — замечательного русского философа и правоведа, выдающегося лектора и публициста см.: *Арсеньев Н.С.* Памяти Е.В. Спекторского // Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1951. Тетр.1 6. С. 197–199; *Билимович А.Д.* Памяти профессора Е.В. Спекторского // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. IV. С. 148–157; *Зеньковский В.В.* Е.В. Спекторский // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 317–321; *Он же.* История русской философии: В 2 т. Ростов/н-Д. Т. 2.; *Он же.* Мои встречи с выдающимися людьми. Часть 1. Киев // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. XXVI. С. 52–54; *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 389; *Ермичев А.А.* Е.В. Спекторский (1875–1951). Библиографический указатель // *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии: В 2 т. СПб., 2006. Т. 2. С. 506–523; *Timachev N. S.* Professor Spektorsky // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк. 1970. Т.IV. С. 158–162; *Филатов В.М.* Спекторский Евгений Васильевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С.485–487; *Щеглов В.В., Щеглова Л.В.* Философский портрет Е.В. Спекторского // Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 3–12; *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003. С. 361, 384, 432, 455.

² Практическим продолжением данной работы стал курс лекций по христианской этике, прочитанный Е.В. Спекторским четверть века спустя студентам студентам Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке. Подробнее об этом см.: Спекторский Е.В. Христианская этика: Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году / Сост., вступ. статья и примеч. П.Е. Бойко, Л.А. Бойко, И.В. Попов. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013 (первое издание было осуществлено в Записках русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1980. Т. 14. С.77–190).

дении, на наш взгляд, отражено как философское мировоззрение Е.В. Спекторского в целом, так и созданная им теория христианской культуры. Ее идейной основой является философское понимание христианства как *всеобщего логоцентрического мировоззрения*, определяемого русским мыслителем в качестве системы «*трансцендентного идеализма*»³.

Спекторский считал, что из всех исторических мировоззрений только христианство может быть признано идеализмом в его наиболее совершенной духовной форме, т. е. в форме мысли как таковой. Христианство — это «трансцендентный идеализм», принимающий реальность в том виде, в котором она дана и стремящийся поднять ее до уровня всеобщей духовной действительности (идея Царствия Божия как полноты духовного бытия мира и человека).

Трудно не согласиться с такой пронизательной оценкой идеалистической сущности христианства. Философский взгляд на духовную историю человечества свидетельствует о том, что именно в христианской религии Бог впервые полностью открывает себя разуму человека, этому абсолютному и, следовательно, Божественному средоточию бытия. Божественный разум воплотился в разуме человеческом, «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (Св. Василий Великий). Во Христе, как в абсолютной личности, (Логосе) оказываются снятыми все относительные противоречия мышления и бытия. Всеобщее обретает полноту самосознания, мысль и природа преодолевают конечное в себе, достигая бесконечности абсолютного

³ Употребляемый Е.В. Спекторским термин «трансцендентный идеализм» (от лат. *transcendes* — выходящий за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира предмет; с точки зрения философской методологии — основа спекулятивно-метафизического, всеобщего познания, включая предметы религиозной веры, бытия Бога, бессмертия души и т.д.) отражает историко-философскую взаимосвязь диалектики христианского миропонимания и систематики немецкой классической философии, преодолевшей крайности рассудочной метафизики рационализма и эмпиризма и возвысившей философский разум до его всеобщего, спекулятивно-диалектического уровня. Будучи «трансцендентным» (всеобщим) идеализмом христианская философская мысль получает свое высшее выражение в философии откровения Ф.В.Й. Шеллинга и системе абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля. Анализ текста представленных работ отчетливо показывает идейное влияние (не столько только непосредственное, сколько опосредованное) этих немецких мыслителей, особенно их философско-религиоведческих учений.

духа в искусстве, религии и философии. Бог-Мировой разум выражает себя не через что-то внешнее, а через себя самого, через Идею как процессуальность Логики (Бог-Отец), Природы (Бог-Сын) и Духа (Бог-Святой Дух). Именно христианская история показывает нам, как эстетическое и религиозно-догматическое отношение к Богу постепенно возвышается до уровня философского, умозрительного его понимания. Философия, как цельная и завершенная в себе система абсолютного идеализма, является, таким образом, венцом развития христианства во всемирно-историческом процессе. Этот христианский в своей духовной основе, абсолютный идеализм и есть то, что русский мыслитель называет трансцендентным идеализмом.

Всеобщность христианского мировоззрения определяет его глубокую онтологическую взаимосвязь с культурой во всех ее духовных, социальных и материально-технических составляющих. Спекторский понимает культурную жизнь как одухотворение природы, как «такое отношение человека к природе, когда он ей не подчиняется рабски, а, напротив, преодолевает и побеждает ее, свободно на нее воздействуя»⁴. Как органическое единство духовных (искусство, религия, наука, мораль, право), социальных (личность, общество, государство) и материальных (хозяйственная жизнь) начал культура формируется из «техники и идеологии». Техника определяет средства деятельности, идеология — ее всеобщие цели. Кризис индустриальной (потребительской) цивилизации, столь ярко проявивший себя в XX столетии, во многом обусловлен подменой этих понятий, когда есть многочисленные средства, но нет подлинных, всеобщих ценностей и целей⁵. В результате такой чудовищной подмены техника (в том числе и военная) постепенно стала выдавать себя за саму цель, начала систематически профанировать и разрушать культуру, лишившуюся своей телеологической, разумной первоосновы.

⁴ Спекторский Е.В. Христианство и культура. Прага, 1925. С. 6.

⁵ Нельзя не признать, что данная Спекторскими еще в 1920-е годы (практически одновременно со Шпенглером, Бердяевым и другими критиками новоевропейского технократизма) оценка технократическо-потребительской цивилизации как тупика мировой истории, полностью себя оправдала не только в отношении всего XX-го, но и начала XXI века. Послевоенная империалистическая идеология «однополярного мира» США спровоцировала целый ряд труднейших глобальных проблем, поставив западную цивилизацию на грань новых экологических, экономических и военно-политических катастроф.

Кризис «идеологии культуры» — это, в первую очередь, разложение ее трансцендентной, теологической составляющей. Ведь именно она определяет человека как «свободное сверхприродное существо, способное к творческому преодолению материи»⁶. Религия, т. е. живая духовная связь с Абсолютом, является метафизическим ядром культуры, необходимым условием культурного творчества человека. «Всякая культура, — подчеркивает Спекторский, — это вера в действии, это реализованная или реализуемая вера... Верующий человек выходит за пределы своего эмпирического бытия и вступает в область сверхприродного. Его сознание не имманентно эмпирической действительности, а трансцендентно по отношению к ней»⁷. Утрата религиозной веры тождественна или духовной смерти человека, или его духовному одиночеству, творческому бессилию. Неизбежным результатом является внутреннее разложение и гибель культуры, даже если это сопровождается ее длительным «декоративным» существованием.

Необходимость культурологической миссии религиозного сознания для философски ориентированного ума не вызывает никаких сомнений. «Религия не есть сознание тех или иных проявлений истинного в отдельных предметах, но сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет», — писал Г.В.Ф. Гегель⁸. Однако, справедливости ради, следует отметить, что духовную значимость религиозного начала в культурной жизни народа нельзя и преувеличивать. Религиозный редукционизм и клерикализм также губителен, как и атеизм. Будучи необходимой формой всеобщего духа, религия не существует отдельно от других духовных форм, в первую очередь, от искусства (созерцание Божественного как прекрасного) и философии (понимание божественного как разумного). Постигая абсолютное в представлении, религиозный дух является все же конечной и не окончательной формой всеобщего, т. е. Божественного бытия. В силу того, что в представлении истинное содержание мысли вступает в противоречие с неистинной, относительной формой, религия оказывается неспособной адекватно выра-

⁶ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 12.

⁷ Там же.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 222.

зять бесконечность Бога в его собственной логической форме, т. е. в форме бесконечной мысли как таковой. Снятие этой конечной формы религиозного представления осуществляется только в системе философского разума, только в Логосе абсолютного идеализма. В нем догматическая метафизика религиозного вероучения отрицает саму себя, становится логикой философско-религиозного понимания Бога. В этом смысле, истинная судьба религии в ее всеобщей, логоцентрической христианской форме заключается только в философии. «Следствием этого конечного (т. е. религиозно-догматического, «представленного» — *const.*) понимания Божественного, того, что есть в себе и для себя, следствием этого конечного способа мыслить, абсолютное содержание было то, что основные положения христианского учения в значительной степени из догматики исчезли. По существу ортодоксальной теперь является философия... именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу»⁹.

Уже в начале XIX столетия, когда утверждается идеалистическая философия немецкой классики, и Европа вступает в конституционно-правовую стадию своего исторического развития, теолого-догматический этап эволюции христианской культуры постепенно отходит на второй план, уступая место философскому постижению идеи Христа. Преодолев несвободу статуса «служанки богословия» философия открывает всеобщность и необходимость христианского дела на уровне мышления, этого «абсолютного судьи», перед которым даже наиболее развитое, но все же, конечное содержание религиозной догматики «должно себя оправдать и удостоверить»¹⁰.

Идею всеобщности свободы философского разума (хотя и в несколько апологетико-культурологическом виде) мы находим в предлагаемых читателю работах Е.В. Спекторского. «Философия, — по его словам, — это область безграничной свободы человеческого ума. Он не связывает себя здесь категориями действительного или необходимого... Не связывает себя философствующий ум и опытом — трансцендентным опы-

⁹ Гегель Г.В.Ф. Указ .соч. Т.2. С. 213.

¹⁰ Там же. С. 331.

том религии или имманентным опытом науки. Встречая на своем пути внешние, как выражался Фихте, преткновения, он может не смущаться ими. Более того, он может мысленно превратить все бытие, весь мир в свое творение или в свое представление»¹¹. В то же время, русский мыслитель справедливо полагает, что философская свобода содержит в себе «опасность беспочвенности», «ложной мудрости». Чтобы преодолеть ее, философский разум должен выбрать логически верную ориентацию: обеспечивать гармоничное и прочное взаимодействие религии и системы частных, позитивных наук¹².

Анализируя проблему соотношения философии и христианского откровения, русский философ решает ее в позитивном ключе, показывает глубокую взаимосвязь идей Нового Завета и свободного критического мышления — этого необходимого основания философского процесса. «Дух свободного исследования не преследовался ни Христом, предлагавшем «исследуйте писания» (Ин.V,39), ни апостолом, говорившим «все испытывайте» (I Сол. V,21), «не всякому духу верьте, но испытывайте духов» (I Ин.IV,1)¹³, — замечает Спекторский. В этом жизненно важном вопросе сам он следовал мудрому афоризму средневекового мыслителя Дунса Скота: «omne intelligibile» — все может быть понято¹⁴! Для Спекторского очевидно, что христианство не приемлет какую-либо редукционистскую, субъективно ориенти-

¹¹ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 73.

¹² Понимание философии как «синтеза религии и науки» является весьма характерной особенностью русской мысли. Достаточно упомянуть идею «цельного знания» ранних славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский), концепцию «свободной теософии» В.С. Соловьева, интуитивистские учения С.Л. Франка и Н.О. Лосского и т. д. Основное противоречие данного подхода заключается в его эклектической направленности (внешнее, механическое соединение философского умозрения, религиозно-мистической интуиции и позитивно-научной фактологии), в недооценке всеобщности и синтетической мощи философского знания, органично сочетающего в себе все то истинное, что содержится в эстетическом, религиозном и научно-научном опыте человека. Философия не нуждается в подобного рода «синтезах», так как она синтетична уже по самой своей сущности, охватывающей бесконечное содержание логического, природного и духовного бытия. В этом смысле правомерно говорить не о «свободной теософии», или «свободной вере», а о методологическом развитии системы философского знания, преодолевающей все конечное и относительное, что содержится в духовном опыте современной эпохи.

¹³ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 83.

¹⁴ Там же. С. 84.

рованную философскую позицию (филодоксию, т. е. «любовь к мнению»), не совместимую с духом логоцентрического мировоззрения, с всеобщей диалектикой мышления и бытия. Интуициями этой абсолютной диалектики пронизаны все тексты Нового Завета, его основные откровения, проповеди и притчи. Так, например, диалектический принцип отрицательности всего конечного во имя самоутверждения бесконечности всеобщего духа интуитивно выражен в многочисленных образах «бесплодной смоковницы», «брошенной в огонь засохшей ветви», «семени, которое, будучи брошено в землю не оживет, если не умрет», «гибели души», для ее «сбережения», притчах о «Царствии Божьем» как «закваске» или «горчичном зерне», заповедях блаженств «Нагорной проповеди», учении о Божественной сущности любви апостола Павла (1 Кор 13) и т. д. Именно поэтому, — справедливо заключает Спекторский, — христианство может дать ряд ценных, методологически регулятивных идей как для теоретической (онтология и теория познания), так и для практической (этика) философии. Свобода и любовь христианской культуры оказываются для европейской философской мысли тем «Отчим домом», отказ от которого (новоевропейский материализм, механицизм и атеизм) неизбежно заканчивается «возвращением блудного сына»¹⁵.

Теоретический анализ развития христианской философии в Европе русский мыслитель подкрепляет соответствующими историческими экскурсами. Оценивая состояние западной цивилизации рубежа XIX–XX вв., он подчеркивает, что ее понимание невозможно без философско-исторического анализа религиозных ценностей античной и ветхозаветной культуры, между которыми существует сложная, внутренне противоречивая, взаимосвязь. «Новозаветной, христианской оценке не удалось полностью вытеснить языческую и помешать успеху ветхозаветной, причем реставрация иудаизма часто ошибочно отождествлялась с христианским делом», — пишет Спекторский, добавляя к этому вывод о том, что раскол самой христианской культуры на множество конфессиональных направлений стал одной из причин бесцельного и одностороннего развития западной

¹⁵ Историко-философская наука показывает нам то, что возвращение это состоялось во всеобъемлющей системе абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля, ставшей итогом логического выражения христианской веры.

цивилизации, «сочетавшей богатство техники с банкротством идеологии»¹⁶.

Таким образом, философ формулирует ключевые вопросы своей культурно-исторической концепции: что такое современная христианская культура, каковы ее идейные основания и пути дальнейшего творческого развития? Ответы на эти вопросы может дать только систематическая философия христианской культуры. Ее созданию и было посвящено творчество Е.В. Спекторского — сторонника идейного универсализма христианства, которое, будучи всеобщим идеализмом, имеет общечеловеческий смысл и возвышается над конфессиональными, этническими и культурно-историческими особенностями отдельных народов и цивилизаций. Русский мыслитель категорически не приемлет узкое, конфессионально-клерикальное понимание христианства: «Существующие церкви преследуют слишком специальные цели, чтобы с ними можно было связывать всю нашу культуру вообще. Они культивируют особую, вероисповедную религиозность, то, что именуется церковностью, с особой иерархией, особыми обрядами, особыми догматами»¹⁷. Всем слишком частным религиозным моментам нужно противопоставить всеобщий критерий подлинно христианского отношения к жизни — приверженность разуму и добродетели как Божественному в человеке. Христианин — это тот, кто живет духовной, т.е. разумной и добродетельной жизнью, органично сочетая теорию (мысль) и практику, как соответствующее ей действие. По сути, источником христианской культуры является диалектика «трансцендентного идеализма», в которой совпадают божественное и человеческое, всеобщее и индивидуальное духовное бытие.

Итак, русский мыслитель Спекторский понимает христианскую культуру как опыт всеобщей духовно-творческой жизни, снимающей ограниченность природного в человеке и утверждающей его бесконечную свободу в Логосе-Христе. Абсолютную свободу человечество и должно реализовать в своей духовной, социальной и хозяйственной деятельности. Система этих культурных форм образует основное содержание развития христианского общества, причем оп-

¹⁶ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 14.

¹⁷ Там же. С. 17.

ределяющую роль играет духовная культура. Она выступает как тотальность философских, религиозных, научно-художественных и эстетических идей. В языческом и ветхозаветном обществе эти идеи еще слишком натуралистичны, зависимы от внешней среды. Здесь еще нет полноты свободы человеческой личности, ее творческой энергии и мощи. Христианство творчески преобразует натурализм и родовой мифологизм античного и иудейского мирозерцания, наполняет древние (ветхие) религиозные, философские и художественные формы новым духовно-личностным содержанием, возвышает культуру к бесконечному и конкретно-всеобщему. «Христианская философия, — отмечает Спекторский, — это не изолированная философия духа и не изолированная философия природы. Это философия духа, в рождении, преображении и воскресении преодолевающего и преобразующего природу»¹⁸. Логоцентризм современной христианской культуры заключается в ее стремлении к творческому преобразованию природы и общества, к совершенствованию человеческой жизни во всей ее полноте. Прогресс духовной культуры современного мира имеет глубоко христологический, т. е. богочеловеческий смысл. Человек — это, прежде всего, творческая личность, это свободный соратник Божий, преобразовательная энергия (синергия) которого реализует замысел Творца о мире, воплощает идею Мирового разума. Всеобщее онтологическое преображение мира и человека, стремление к «новой земле» и «новому небу» выражает, таким образом, суть христианского понимания идеи прогресса, несмотря на все ее исторически неизбежные искажения в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени.

Дехристианизация культуры в индустриальную эпоху оказывается не разложением христианства как такового, а снятием ограниченности его узкого, религиозно-клерикального понимания, отрицанием уже реализовавшей себя догматической формы, которая должна уступить место наиболее совершенной, философской системе христианского миропонимания. Только на уровне мысли, в сфере философского знания христианство обретает подлинно всеобщий, общечеловеческий смысл, доказывая то, что «нет ни эллина, ни иу-

¹⁸ Там же. С. 61.

дея... но все и во всем Христос» (Кол 3: 11). В этом духовном состоянии человек и обретает подлинную свободу, понимая, что «Царствие Божие внутри Вас есть» (Лк 17: 21). Уже в своей земной жизни он способен внутренне преобразиться и идейно воскреснуть во Христе, духовно обновить себя и окружающий мир, возвыситься от физического к метафизическому, трансцендентному: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5: 17).

В то же время, всеобщая свобода во Христе есть не столько данность, сколько заданность; это метафизический культурный идеал, который, будучи по своей природе процессом, должен непрерывно развиваться в человеческой жизни, наполняя ее истиной, добром и красотой абсолютного бытия. Поэтому, — заключает свою мысль Спекторский, — «философия человечества — это философия культуры». Это всемирная история, в которой дух познает самого себя, человечество возвращается к самому себе, проникается идеей человечности (*humanitas*), т. е. свободы. В области философского знания этот духовный процесс реализует себя в системе абсолютного (или, как его называет Спекторский, «трансцендентного») идеализма, в сфере религиозного опыта — во всеобщности и разумной определенности христианской идеи богочеловечества. В системе частных наук христианская мысль отстаивает принцип свободы исследования, идею диалектического единства теоретического и эмпирического познания природы, общества и человека. В художественном творчестве христианская культура больше всего ценит духовное понимание красоты как личностного воплощения идеи: «Христианское искусство не только олицетворило Божество, но и обожествило лицо, подняло его на высоту лика. Это дало возможность изображать людей не как произведения природы и не как видовые экземпляры человеческого рода, а как личности, как существа не только одушевленные, но и одухотворенные по образу и подобию Божию. Человек впервые вполне отчетливо познал самого себя, как духовное существо»¹⁹.

Логически необходимым выражением духовной культуры является культура социальная. Это общественная жизнь человека в целостном единстве ее соционормативных, институциональных, политико-

¹⁹ Там же. С. 148.

правовых и экономических форм. Ее онтологическим источником является личность, т. е. свободная и самосознательная индивидуальность, духовная монада социального бытия. Личность — это индивидуальный дух («Я»), абсолютное и всеобщее в человеке как образе и подобии Божьем. Спекторский неоднократно подчеркивает, что новозаветная культура впервые открывает подлинную онтологическую глубину человека, позволяет ему осознать самого себя в качестве сверхприродной, свободной и творческой личности, в качестве «соратника Христа». Ничего подобного мы не находим в древневосточной, античной и иудейской культуре. Глубина христианской антропологии особенно ярко проявляется в том качественно новом понимании женщины, которое утвердило Евангелие. В отличие от языческой и ветхозаветной традиции христианство уравнило женщину в ее общечеловеческих правах. Оно реально, не на словах, а на деле приобщило женщину к полноценной духовной жизни. Без этой идеи духовно-личностного равноправия во Христе, человек, какого бы он ни был пола, перестает быть человеком: «нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе», — развивает данную мысль апостол Павел (Гал 3: 28).

Цельность человеческой личности во Христе определяет целостность и самого общества как «свободного союза одухотворенных лиц, сознательно соработавших во имя высшей цели»²⁰. Согласно Спекторскому, христианская социология преодолевает крайности натуралистического, психологического и экономического понимания социума, столь популярных в XIX — начале XX вв. Она исходит из факта духовно-органического единства социального бытия, состоящего из свободных и творчески активных личностей. При этом, личность и общество диалектически взаимоопределяют друг друга: «общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность — это сжатое, или сосредоточенное общество»²¹. «Каковы личности, таково и общество»²², — развивает эту соловьевскую мысль Спекторский, определяя в качестве принципов христианского общественного идеала категории солидарности, сотрудничества, взаимопомощи,

²⁰ Там же. С. 174.

²¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 65.

²² Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 175.

благотворительности, справедливого разделения духовных и материальных благ. Именно они должны составлять основу христианского решения ключевых социальных вопросов в духе идей свободы, братства и человеколюбия. Реализация этих идей в общественной жизни невозможна без прочных *государственно-правовых* начал, обстоятельному анализу которых философ посвящает несколько важных разделов своей работы²³. Спекторский раскрывает необходимую взаимосвязь христианства и справедливой юридической культуры, преодолевающей абстрактность и формализм правовых идеалов античного и ветхозаветного общества. Опираясь на богатый историко-правовой материал, он доказывает, что только в христианстве впервые снимается пагубное противопоставление нравственных и формально-правовых начал, разрешается противоречие легальности и моральности. Христос ищет всеобщей и абсолютной правды, правды единой и неделимой, не терпящей псевдоюриспруденции «двойных стандартов», казуистики и других неправовых ухищрений, столь характерных для дохристианской эпохи²⁴.

Отрицая анахронизм теократических идей Ветхого Завета, он призывал к развитию и обновлению правовых норм в духе разумности и справедливости человеческих отношений. В этом духовно-правовом процессе христианская культура должна придерживаться аристотелевского принципа разумной умеренности и не впадать в крайности анархизма или тоталитарного теократизма. Общественно-политический идеал христианства — справедливое социально-правовое государство, основанное на действительности юридического разума, объективности демократических норм и институтов. С точки зрения христианской социологии именно они должны определять не только политико-правовую, но и хозяйственную деятельность человека. Экономике, это «тело культуры», нельзя отделять от духовных оснований общества, его научных, религиозных, морально-

²³ Там же. С. 203–279.

²⁴ Следует заметить, что и в XX, и даже в начале XXI века неоязыческая практика «двойных стандартов» оказалась весьма популярной в империалистическо-захватнической политике целого ряда стран, что послужило одной из основных причин двух мировых войн, холодной войны, роста международного терроризма и современных военно-политических конфликтов.

правовых ценностей и устоев народной жизни, ведь и само хозяйство, как пронизательно замечал С.Н. Булгаков, «есть явление духовной жизни в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда»²⁵. Категории собственности, производства и потребления, распределения, труда и капитала несут в себе глубокий мировоззренческий и социальный смысл, могут гармонично развиваться только в свободном гражданском обществе и конституционно-правовом государстве.

Социальная культура христианства — это «практический идеализм», определяющий целостность всей системы общественной жизни, включая и ее экономическую составляющую. По словам Спекторского, «христианская экономика — это экономический идеализм. В полном согласии с принципом преодоления материи духом она решительно отвергает экономический материализм, для которого это только последствие или отражение материального...»²⁶. Христианская этика не приемлет какой-либо отвлеченной экономической системы, «капиталистической» или «социалистической», отрицает как абстрактный рынок (и соответствующую ему тотальную коммерциализацию отношений между людьми), так и не менее абстрактное, уравнильное плановое хозяйство, разрушающее экономическую эффективность и справедливость. Будучи опытом цельной и целостной хозяйственно-правовой жизни, христианство возвышается над всеми этими исторически необходимыми, но односторонними моментами экономического бытия. Хозяйственный идеал христианства — экономическая свобода и справедливость, которые могут быть реализованы лишь в интегральной, социально-рыночной («смешанной») системе хозяйства, учитывающей всеобщие нравственные цели и ценности мировой истории и культуры. «Истинная задача философии и религии состоит не в том, чтобы переделать экономические отношения на новый лад, а в том, чтобы развить в обществе тот нравственный дух, который один может дать высшее значение экономической свободе, сделав ее орудием для достижения духовных целей человечества», — писал русский философ и правовед Б.Н. Чичерин²⁷.

²⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 233.

²⁶ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 291–292.

²⁷ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб., 2005. С. 550.

Заключительной частью размышлений Е.В. Спекторского о сущности христианской культуры является анализ ее материально-технической составляющей. Философ отрицает крайности аскетизма и гедонизма, указывая на необходимость постоянного совершенствования всех без исключения средств нормального человеческого существования (техника, быт, жилище, одежда и т. д.). Очевидно, что развитие любого внешнего и вспомогательного момента человеческого бытия, в том числе и техники, должно быть согласовано с духовной и социальной культурой цивилизации. Материальные средства жизни призваны обеспечивать достижение высшей цели всей общественной жизни — свободы. Только в этом и заключается их подлинное и единственно возможное предназначение. В противном случае государство впадает в крайности нищеты тоталитаризма или бессмысленного массового «потребления ради потребления» технократической цивилизации. И то, и другое одинаково чуждо идеалу христианской свободы, так как приводит к порабощению человеческого духа перед чем-то внешним и неистинным (идолопоклонство перед материальным производством, капиталом, идеологией «светлого будущего», массовой культурой и тому подобными средствами жизни). Языческое идолопоклонство, даже в его «модернизированном», технократическом виде — анахронизм всемирной истории и ни о каком возвращении к нему в христианскую эпоху речи быть не может: «Итак, стойте в свободе, которую даровал Вам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал 5: 1).

Христианская идея всеобщей свободы имеет решающее значение для понимания перспектив развития христианской цивилизации, включая, конечно, и ее восточную («евразийскую»), православно-российскую ветвь. Многие современные российские ученые и политики убеждены, что будущее нашего государства должно быть связано с реставрацией православной теократической идеологии. Обосновывая этот путь, они нередко ссылаются на хорошо известное положение русской религиозной метафизики серебряного века о нереализованности идейного потенциала православия и его великом культурном будущем. Данную мысль, например, активно развивал в свое время В.В. Зеньковский, отмечавший, что «мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной

культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом»²⁸. Эту же идею отстаивал и Н.А. Бердяев: «Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение»²⁹.

Зеньковский и Бердяев соглашались с тем, что православная культура слишком долго оставалась в стороне от исторической динамики и драматизма западно-христианского мира. Она была замкнута в своей консервативно-догматической непосредственности, недооценивала принцип развития как идейного совершенствования. Отмечая этот момент, они приходят к выводу, что как раз в будущем и произойдет культурная объективация тех общехристианских ценностей, которые накопило и сохранило в себе православие. Но в том то все и дело, что, прочно укоренившись в духе религиозного разума, многие русские мыслители эпохи серебряного века были не в состоянии посмотреть на проблему *sub specie aeternitatis*³⁰, осознать процесс перехода идеи от религиозно-философской (метафизической) к форме всеобщей философской идеи как таковой. Разделяя общее умонастроение своей эпохи, они не брали в расчет того важного обстоятельства, что идея разума есть идея в форме абсолютного духа как тотальности искусства, религии и философии. Однако сегодня, когда необходимость этого перехода уже осознана философской мыслью, когда завершилась историческая фаза становления предмета философского знания³¹ и наметилась отчетливая перспектива его

²⁸ *Зеньковский В.В.* Идея православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923 // http://www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.

²⁹ *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата. Париж, 1952. №11. С.11 // <http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html>.

³⁰ С точки зрения вечности (*лат.*)

³¹ Подробнее о концепции завершенности исторической фазы историко-философского процесса и начала его логической стадии см.: *Линьков Е.С.* Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5–16; *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005; *Муравьев А.Н.* Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии. Доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.). Опубликован на сайте В. Климентьева ФИЛОСОФИЯ&Я // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>.

собственного, логико-систематического развития, становится очевидным, что-то блестящее будущее православия, о котором говорили Зеньковский и Бердяев, уже *состоялось* в российской истории XX столетия! Состоялось, конечно же, не в непосредственной, реставрационно-теократической форме, а в опосредованной, идейно преобразованной форме диалектического разума! На историческом уровне это проявилось в победе СССР во Второй мировой войне, быстром восстановлении разрушенного хозяйства, создании огромной сверхдержавы, противостоящей империалистической экспансии США. Мужественно пройдя через отрицательную стадию советского тоталитаризма, православный консерватизм выполнил свою историческую миссию — окончательно утвердил всеобщее и вечное в духе русского народа, ценой невероятных жертв выстоявшего в самой кровопролитной за всю мировую историю войне и сохранившего огромную созидательную энергию, воплотившуюся в разнообразных духовных, политико-правовых и экономических направлениях деятельности нашего государства 2-й половины XX в. Пожертвовав своей внешней, церковно-монархической формой, пройдя через Голгофу атеистического режима, православная культура открыла путь к свободе постсоветского, конституционно-правового российского государства XXI столетия. И это вполне закономерно, так как только философская идея сохраняет и возвышает в истории все то истинное, что содержалось в нравственном, эстетическом и религиозном духе народа, оставляя вне себя только все внешнее, которое теперь к самому содержанию прямого отношения не имеет. Но в таком случае, зачем же огорчаться по этому поводу? Зачем пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул? Не идем ли мы здесь против самого Христа, который советовал не хвататься за уже реализовавшие себя учения и идеи, а идти дальше? «Иди за мною и предавай мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8: 22).

Эта великая христианская идея имплицитно присутствует в рассматриваемой нами философско-культурологической концепции Е.В. Спекторского — убежденного сторонника христианского универсализма и апологета философского понимания идеи Христа. «Не только христианство, — пишет он, — понимается нами шире отдельных церквей. Точно так же понимаем мы и христиан. Христианами для нас не

являются только те, которые внешним образом выражают свою принадлежность к той или иной церкви, те, которые «практикуют», как выражаются французы... Мы считаем христианами и людей внецерковных, даже противочерковных, на словах равнодушных, но на деле поступающих по христиански»³².

II

Философизация христианской идеи — это опыт ее возвращения к самой себе, к своей изначальной логоцентрической, богооткровенной сущности. Однако, это не простое воспроизведение апологетики христианских истин, а обогащенное высшими ценностями мировой истории и культуры понимание всеобщности духа идеи Христа, постижение сути мирового процесса в целом.

Можно сказать, что это новая, теперь уже не религиозная, а философская Реформация христианского мира, когда, как подчеркивает Спекторский, все творческие активные христиане разных стран и конфессий должны духовно объединиться в общем культурном деле, развивая принципы «трансцендентного идеализма» во всех сферах культурного бытия, преображая общественную, природную и духовную жизнь³³.

Необходимость этой духовной Реформации обусловлена тем, что сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской истории само время становится антидогматичным, требуя в отношении религиозно-интуитивистской, позитивистской, материалистической и всякой иной «отвлеченной» (В.С. Соловьев) философии нелицеприятного, но справедливого суда всеобщего философского разума. Начинается время переоценки всех философских, позитивно-научных и религиозных ценностей христианской, а вместе с тем и мировой культуры. Это эпоха критики «позитивистского и постмодернистского разума» (точнее, рассудка) как начала утверждения логики абсолютного идеализма, которая, с точки зрения ее современного исследователя

³² Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 17.

³³ Там же. С. 202–203.

Е.С. Линькова «заключает в себе всю предшествующую философию, снимает историческую форму в логической форме развития философии и благодаря этому указывает различие предмета философии и предмета положительных наук»³⁴. Дальнейшее же развитие научно-методологической составляющей философии абсолютного идеализма, по большому счету, еще и не начиналось.

«Смотрите, — замечает Линьков, — какой период потребовался от Аристотеля до Канта, Фихте и Шеллинга, прежде чем развитое отношение к развитой форме опытного знания начало выливаться вновь в философские определения, позволившие в философии Гегеля добиться философского снятия опыта. И если две тысячи лет понадобилось от Аристотеля до Гегеля, то я не удивлюсь, если теперь понадобится более длительный период. Ведь при сравнении современного опытного познания с познанием опыта в эпоху Платона и Аристотеля кажется просто чудовищно невероятным, что опыт достиг такого развития. Представьте себе, какое же теперь должно быть развитие опыта как эмпирического знания, чтобы выступило дальнейшее развитие познания всеобщего в философии. Не исключено, что это будет не одно тысячелетие, а больше. Потому, что философия познала такое во всеобщем, что невозможно даже еще предчувствовать, на какой фазе со стороны опыта выступит подтверждение этого познания. Поэтому это не кризис философии, а отставание опытного познания от философского познания всеобщего. Это кризис опытных наук, потому что философия не испытывает никакого кризиса, ибо именно философия дала нам знание процесса всеобщего в духе»³⁵. Таким образом, не абсолютно-идеалистическое философствование отстает от современной методологии науки, а методологическое знание вообще и современное науковедение в частности еще не смогли возвыситься до всеобщей логики абсолютного идеализма. Они просто отбросили ее в сторону как «ненужный» историко-философский «музейный хлам», как некий «детский вирус», которым уже давно «переболело» ныне «возмужавшее» сознание «по-

³⁴ *Линьков Е.С.* Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5.

³⁵ *Линьков Е.С.* Фрагмент интервью от 16.12.1992 // *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С. 342.

стклассической» философии и культуры. Поэтому все эти ссылки на якобы наступившие «существенные изменения» в подходе к трактовке философской методологии в действительности всегда были и остаются попыткой оправдать свое идейное поражение, свою неспособность подняться на высоту всеобщего научного знания.

Трудность реализации этой всеобщей переоценки философских ценностей, помимо всего прочего, обусловлена также и тем, что спекулятивная диалектика не получила какого-либо положительного систематического развития в западной (включая различные версии так называемого неогегельянства) и отечественной философии XIX — XX в. Выше интуитивного или, в лучшем случае, рассудочно-метафизического отношения к абсолютному идеализму русская и западноевропейская философская мысль не поднялась. Так, например, в истории русской философии славянофильская (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и др.), а затем и соловьевская оценка гегелевского панлогизма как одного из примеров «отвлеченности» западноевропейского рационализма вплоть до последнего времени оставалась бесспорной. Между тем логическая неправомерность данной историко-философской позиции проявляется после обнаружения той путаницы в понимании соотношения рассудочного (абстрактно-метафизического), отрицательно-разумного (негативно-диалектического) и положительно-разумного (спекулятивно-диалектического) моментов познавательного процесса, которую допускают русские (впрочем, как и многие европейские) критики и «ниспровергатели» философии Гегеля. Эти «критики», как правило, не замечали соответствия гегелевского панлогизма положительно-разумному уровню философской мысли, ошибочно причисляя этот панлогизм к метафизическим или отрицательно-диалектическим формам западноевропейского рационализма. В результате Гегель «автоматически» зачислялся в разряд рационалистической философии «отвлеченных начал» (наряду с субъективистом Декартом, солипсистом Беркли, трансценденталистом Кантом и др.) со всеми вытекающими последствиями «разгромной» критики в его адрес. Тот факт, что Гегель *никогда не принадлежал к абстрактной философии рационализма* и был по сути первым ее наиболее последовательным критиком (задолго до славянофилов и Соловьева), почти не осознавался русской философской мыслью. Основная причина

такой религиозно-метафизической настроенности русской мысли заключалась в недостаточно четком и строгом разграничении логических уровней знания, постоянном смешении *рассудочного, отрицательно-диалектического и положительно-спекулятивного (мистического) моментов познающего духа*. В то же время в самой философии Гегеля эта строгая логическая дифференциация проводится достаточно четко: «Логическое по своей форме, — пишет Гегель, — имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще... Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием... К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые обычно делают мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление жестоко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к губительным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задевается не мышление вообще, точнее, не разумное, а лишь рассудочное мышление»³⁶.

Логика абсолютного идеализма есть общечеловеческая ценность. Мы не можем говорить о наличии какой-то особой логики русской, немецкой и так далее, мы можем говорить о ее спецификации, о применении этой логики к осмыслению конкретно исторического процесса. Поэтому в Гегеле нельзя видеть узконациональное, чисто германское явление. Это явление, которое имеет общечеловеческий смысл, также, как и общечеловеческий смысл имеют достижения Петрарки, Шекспира, Канта, Соловьева и других мыслителей. Это то самое «вселенское» (Вяч. Иванов), которое должно стать «родным» для нас — русских, верных идее «всемирной отзывчивости» Ф.М. Достоевского.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 1. С. 201–202.

Представленную историко-философскую и культурно-цивилизационную проблему нельзя понимать как столкновение двух особенных моментов: нашего «православного универсализма» и «немецкого философского колпака»³⁷. В этом партикуляристском подходе всеобщее определено только непосредственно, как вера, поэтому и недооценивается момент тождества между нашими культурами и момент необходимости перехода духовного с почвы одного народа, на другую. Культурно-историческое противоречие между западным и восточным христианским миром в себе уже снято и идейно преодолено, хотя эмпирически, внешне противостояние еще остается.

Этим и объясняется процесс разложения особенных форм религиозного сознания, которое мы видим в XX веке: New Age, новые протестантские и иные конфессии, широкое экуменическое движение и т. п. Сбрасывая с себя свои относительные и преходящие исторические моменты, религия начинает разрушать свои особенные догматические и культовые рамки, стремится стать абсолютной, вселенской религией. Уже во второй половине XIX — начале XX вв. этот процесс намечается и в духовной жизни России, что получило свое отражение в идее Вселенской Церкви В.С. Соловьева, религиозном учении Л.Н. Толстого, разнообразных сектанских и обновленческих движениях, философии имяславия (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев и др.), «Христианском братстве борьбы» (В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий и др.), «Братстве ревнителей церковного обновления», поэзии серебряного века («философизация» стиха) и т. д. Очень характерна в этом отношении гениальная поэтическая интуиция Ф.И. Тютчева «Я лютеран люблю богослуженье...»:

... Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит, —
Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь Богу,
В последний раз вы молитесь теперь.

³⁷ Так иронично характеризовал систему гегелевской философии В.Г. Белинский.

Это строки о необходимости продвигаться вперед, не бояться обновления мысли через актуализацию философской классики, когда сама современность становится ее инобытием, ее становлением, фазами ее актуализации — самоотрицания и нового самополагания и т. д. В этом смысле, классика, как гармония формы и содержания мысли, и есть подлинная современность и актуальность, которую, однако, не нужно путать с популярностью, модой и «злободневностью». Это непрерывный диалектический процесс мысли через выявление противоречий всего конечного и его возвышения к бесконечному, всеобщему. Средоточием конкретно-всеобщего и является философия абсолютного идеализма Гегеля. Вопреки устоявшимся представлениям о якобы антихристианской, «пантеистической» (языческой) направленности этой философии, мы полагаем, что именно в ней была в полной мере реализована христианская идея мировой истории и культуры как логоцентрического в своей основе процесса. Она по настоящему объяснила, что Христос — это Логос бытия и мышления, воплощенность Абсолютной идеи, т. е. Бога в Природе и Духовной сфере. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т. е. христоцентрические основания. Только тогда по настоящему завершится исторический, т. е. стихийный, несущий в себе, помимо вечного и необходимого, массу временного и случайного, способ существования эстетического созерцания и религиозного рассудка. Настанет эпоха логической, «положительно-разумной» философии, благодаря которой, как справедливо отмечает по А.Н. Муравьев³⁸, упразднится мнимая противоположность между знанием и верой, что откроет поистине бесконечную перспективу развития для искусства, религии, позитивных наук и, наконец, для самой философии, до сих пор развивающейся в *рассудочных* или, в лучшем случае, *критических* (отрицательно-разумных, диалектических) формах. Ведь очевидно, — развивает свою мысль А.Н. Муравьев, — что эти

³⁸ Муравьев Андрей Николаевич — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), сопредседатель «Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии», специалист в области истории классической философской мысли и философии образования.

первые два явления науки, «есть лишь манифестации ее абсолютно-всеобщей природы — логического как положительно-разумного, или спекулятивного способа познания истины, без которого никаких действительных перемен в теперешнем состоянии абсолютного духа произойти не может. Что же будет после того, как свершится это третье, окончательное пришествие науки? По Гегелю, конечно, все это уже свершилось в себе. Но что же будет, когда это произойдет и для себя самого?... Только тогда, когда это произойдет, религия окончательно перестанет главенствовать в сфере абсолютного духа. Это означает, что только тогда совершенно закончится эпоха модерна, которая вся прошла под знаком гегемонии религии откровения над искусством и философией. В некотором смысле эта эпоха длится до сих пор, она еще не вполне закончилась, отчего наше время может быть названо и называется только постмодерном, т.е. пока лишь временем после нового времени, а не принципиально иным временем. Что же после религии будет доминировать в абсолютном духе, ибо свято место пусто не бывает? Ясно, что когда это произойдет, доминировать в этой сфере начнет философия...»³⁹.

Указанная историческая тенденция глубоко закономерна. Возвышение христианской культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой стихии абсолютного духа, включая его эстетические, научные и, конечно же, религиозно-догматические составляющие. Завершается огромная по своей исторической протяженности фаза *рассудочного мышления*, с ее абстрактной дифференциацией всех сфер духовной жизни человека. На фоне ее идейного заката намечаются, пусть пока еще малозаметные, контуры эпохи *спекулятивного разума*, интегрирующей культуру в единое идейное целое. Однако, переход к этой *всеобщей исторической эпохе* должен быть обязательно связан с максимальной полной реализацией всех рассудочных форм духовного бытия человека, отрицающих себя из своей собственной ограниченности.

³⁹ Муравьев А.Н. Указ. соч. // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>.

Представленная в настоящем издании работа Е.В. Спекторского со всей очевидностью показывает, что уже в XX веке внутренне единый (хотя и культурно-историческим образом разделенный и различный) христианский мир приближается к осознанию всеобщей, «*философской*» эпохи своей более чем двухтысячелетней истории, переживает фазу Интеллектуальной реформации, приходит к пониманию необходимости нового, положительно-разумного постижения христианской идеи как духовной Голгофы Пути, Истины и Жизни.

Спекторский Евгений Васильевич

Христианство и культура

Раздел первый

ВВЕДЕНИЕ

Глава I Культура

В известном романе Теккерея⁴⁰ описываются мелкие интриги ничтожных людей на фоне крупных мировых событий начала XIX века, которыми эти люди заняты лишь постольку, поскольку это задевает их жалкую личную жизнь и создает для них какие-то мелочные заботы. Такой контраст, отчасти вдохновивший и Толстого в «Войне и мире», повторяется и теперь.

Мы пережили или, вернее, только начали переживать один из крупнейших мировых кризисов. Но, вместо того чтобы приостановиться и задуматься над ним и вообще над тем, чем мы живы, мы продолжаем «жизни мышью беготню», воображая, что мелкие личные или даже политические интересы момента настолько значительны, что могут и должны отвлечь нас от более существенного, даже единственно существенного. Это вопрос о том, не погибаем ли мы все, не опускаемся ли, не возвращаемся ли к дикости и варварству, не присутствуем ли при смерти и похоронах культуры. Это такой серьезный вопрос, что ради него стоит оставить, хотя бы на время, текущую злобу дня и призадуматься над тем, что такое наша культура, какими идеями она вдохновляется, все ли в ней исправно, может ли она быть исправлена и откуда взять для этого руководящие идеи.

⁴⁰ Уильям Мейкпис Теккерей (1811–1863) — известный английский писатель, журналист, один из крупнейших мастеров реалистического романа XIX в. Е.В. Спекторский имеет в виду роман Теккерея «Ярмарка тщеславия», принесший мировую известность его автору.

§1. Понятие культуры

«Культура» буквально значит возделывание, обработка. Она означает такое отношение человека к природе, когда он не подчиняется ей рабски, а, напротив, преодолевает и побеждает ее свободным на нее воздействием. Путем воздействия на сырой природный материал своего сознания человек создает духовную культуру (религию, философии, науку, искусство). Воздействуя на свое природное, стихийное общежитие, человек создает социальную культуру (право, государство, хозяйство). Воздействуя на сырой материал физического мира, человек создает материальную культуру. Совершенствуя эти свои создания, человек в соответственной степени все более и более освобождается от тройкого рабства — духовного, социального и материального. Он становится сверхприродным существом. Он перестает быть произведением природы. Совсем напротив, природа до известной степени становится его произведением.

Культурую человек столь существенно отличается от всех прочих живых существ на земле, что его можно определить как существо способное к культурному творчеству. Правда, часто говорят о культуре муравьев, пчел, бобров. Но как ни изумительна их материальная и социальная организация, она является не более как коллективной формой удовлетворения чисто биологических потребностей питания и размножения путем приспособления к физической среде. Нас поражает здесь необычайное развитие природного инстинкта. Но мы не видим здесь свободного искусства и творческой переработки данных природы, чем именно и отличается культура. Материалы природы здесь группируются, но не перерабатываются. Здесь нет исторического действия со всем драматизмом его целей, средств и результатов. Здесь с почти астрономическою неизменноостью повторяются одни и те же биологические процессы.

Между тем, благодаря культуре, человек может изменять природу и подчинять ее себе. Не будучи противоестественною, настоящая культура всегда сверхприродна, сверхестественна и в этом смысле чудесна. Путем искусственного подбора и перенесения животных и растений из одних мест земного шара в другие она видоизменяет фауну и флору. Она влияет на климат, на поверхность земли. В XVIII веке

один иезуит, Кагель уверял, что человек даже меняет форму земного шара. Культура создает новые, неведомые природе орудия передвижения — колесо вместо ног и пропеллер вместо крыльев. Она преодолевает сопротивление материалов. Она создает машину и при ее посредстве превращает стихию в рабочую силу. Она переделывает почти до неузнаваемости и перевоспитывает человека, превращая его из раба природы в ее царя и повелителя, который подчиняет себе природу и совершенствует ее.

Совершенствование природы человеком может достигнуть большой высоты. Как заметил, например, Де-Местр⁴¹, только благодаря тому, что человек привнес в природу число, крик стал пением, шум ритмом, прыжок пляскою, сила динамикою и линии фигурами. Стихийный инстинкт воспроизведения себе подобных, наполняющий воздух дикими воплями котлов и других животных, находящихся во власти полового инстинкта, после переработки культурою дал песни трубадуров и миннезингеров и нежнейшие произведения лирической поэзии. Грубый, первородный, естественный эгоизм, переработанный культурою, дал философский индивидуализм и тончайшие конструкции частного права. Природная потребность игры и забавы, переработанная культурою, дала художественное творчество и восприятие. Природная потребность общения ради питания и размножения, переработанная культурою, создала ряд общественных союзов и социальный вопрос. Переработанная культурою природа стала неистощимым источником пользы и красоты: *qu'elle est belle, cette nature cultivée*, восклицал с полным основанием Бюффон⁴². По мере

⁴¹ Жозеф де Местр (1753–1821) — французский философ, писатель и политический деятель. Отстаивал идею о провиденциальной роли Франции в судьбе человечества. Революцию (которую Местр называет «сатанинской») он рассматривал как испытание, посланное Франции — стране, которой он восхищался и чьим духовным сыном себя чувствовал, в наказание за попытку стать независимой от Бога (что выразилось в просветительской философии и в галликанстве). Франция, полагал Местр, должна понести возмездие, из которого человечество сможет выйти очищенным и улучшенным.

⁴² Переработанная культурою природа стала неистощимым источником пользы и красоты: *qu'elle est belle, cette nature cultivée* («как же она красива, эта окультуренная природа» (фр.)), восклицал с полным основанием Бюффон (Бюффон Жорж Луи Леклерк (1707–1788), французский естествоиспытатель, популяризатор науки, автор фундаментального 36-томного труда «Всеобщая и частная естественная история».

того как культура развивается, увеличивается ее ценность в глазах людей. И они с полным правом могут измерять свой прогресс совершенствованием культурных ценностей.

Необходимо, однако, заметить, что в этом отношении далеко не достигнута полная сознательность. Это верно не только для низов человечества, сознание которых так поглощено проблемой *primum vivere*⁴³, но также и для его духовных вождей. Творя культуру, они далеко не всегда ведали, что творят.

§2. История культуры

В античном мире человек воспитывался не на преодолении природы, а на подчинении ей. Сообразно с этим задачей искусства считалось подражание природе, задачей морали — жизнь, согласная с природою (*secundum naturam vivere*⁴⁴). Настоящею правдою считалась природная правда, настоящим правом — естественное, природное право; настоящая *ratio juris* это была *ratio naturalis*⁴⁵. Желая осмыслить государство, Аристотель рассматривал его как произведение природы. Цель государства, учил он, дана ему природою. И чтобы разобраться в смущавшем уже тогдашнюю совесть вопросе о рабстве, он осведомлялся, каковы намерения природы на этот счет. Таким образом, при всей значительности многих созданий античной культуры у ее творцов не было отчетливого сознания сущности культуры, как смелой переработки природы освобождающимся человеком. Практика культурного делания недостаточно подкреплялась соответствующею теориею и идеологиєю. Когда Овидий, описывая одно здание, писал: *materiam superabat opus*⁴⁶, он говорил языком менее понятным для современников, чем Гораций, уверявший, что как ни гнать природу, она всегда возвращается: *naturam expelles furca, tamen usque recurret*⁴⁷.

⁴³ *Primum vivere* — прежде всего — жить (лат.)

⁴⁴ *Secundum naturam vivere* — жить в соответствии с природою (лат.). — Сенека.

⁴⁵ *Ratio juris* это была *ratio naturalis* — общий принцип права — естественный разум (лат.)

⁴⁶ *Materiam superabat opus* — материал превзошел мастерство (лат.)

⁴⁷ *Naturam expelles furca, tamen usque recurret* — можешь природу хоть вилами гнать, всё же она возвратится» (лат.). — Гораций.

В средние века человек продолжал культивировать и свой дух, и свое общежитие и материальную среду. Но при этом по отношению к природе он впал в крайность противоположную античной. Вместо античного преклонения перед природою и искания именно у нее образцов для своего культурного делания он испугался природы, устыдился ее, отверг ее как нечто греховное, сатанинское, стал спасаться от нее. Это повело за собою превознесение отсутствия культуры, некультурности. Аскетизм был поставлен выше культуры, и идеалом стало противоестественное. Настоящею работою над природою было признано ее подавление, не переработка, а уничтожение ее. *Ora et labora* — молись и страдай, терпи (*лат.*). Бегство от природы, спасение от нее — такова та доктрина, которая должна была осмысливать всякое сознательное человеческое делание в течение средних веков. Практически культура не умирала. Но идеологически она не имела твердой опоры.

Переходная эпоха от средневековья к новому времени характеризуется освобождением интеллигенции от всяких кумиров. Руководящий человек познал свою свободу и выпрямился во весь свой рост. Он провозгласил свою независимость по отношению и к природе и к Богу. Он заменил, как того требовал Бэкон, царство Божие царством человека. Он почувствовал себя демиургом, творцом. И он пожелал творить. Но когда возник вопрос, что творить и во имя чего, у него не оказалось ответа. Началось шатание умов, оставшихся без догмата.

Догмат, наконец, был найден, однако такой, который принципиально не только не осмысливал культуры, но делал ее даже невозможною, хотя, к счастью, он фактически ее не упразднил: он только ее ложно направлял. Это был догмат натурализма, ретроградный догмат возврата к природе, неожиданное торжество идей Руссо. Появилось учение о том, что человек движется не целью, а причиною, ибо цели бесплодны, как девы, посвященные Богу, а производительны одни лишь причины. Учение о том, что свобода человека ограничена, «детерминирована», но не сознательным планом или идеею долга, а стихийною, природною необходимостью, не мотивами, а моторами. Среди, как стали выражаться, «факторов» жизни человека не нашлось места для его духа. Идео-

логия была объявлена темною метафизикою, телеология — недопустимою вещью. Сознательное делание без остатка было растворено в стихийных процессах. Принципы были превращены в результаты. И человеческая культура была низведена на степень культуры бобров, пчел и муравьев. Какова теория, такова и практика: для многих вдумчивых наблюдателей именно муравейник стал символом новейшей культуры.

§3. Кризис культуры

Одновременно с такими недостатками идеологии культуры обнаруживались и росли недостатки самой культуры. Она быстро развилась технически. Стали лихорадочно накапливать всевозможные средства. Но при этом плохо сознавали, для чего это делается, для каких целей. Это особенно отчетливо обнаружилось тогда, когда в разгаре последней великой войны был поставлен вопрос о ее целях. Оказывается, что в XX столетии возможно было создавать и накапливать бесприммерно много средств причинения людям возможно большего вреда. Более того, можно было уже пустить в ход эти средства. И только потом спохватились, что где средства, там должна быть и какая-то цель. А цели-то и не оказалось. И вот, в разгаре войны началось невероятнейшее для потомков и позорнейшее для современников обсуждение «целей войны». Бесцельность культуры сказалась и в других случаях. Это не могло не вызвать горького в ней разочарования и бурных потрясений, угрожающих вернуть человека к природе и во всяком случае отбрасывающих его куда-то назад. А это ничего хорошего не обещает: уже Лейбниц заметил, что плохой европеец хуже дикаря, потому что он делает *утонченное зло* (*il raffiné sur le mal* — *фр.*). И вот, теперь все заговорили о кризисе культуры. Кризис несомненно наступил. Но нельзя ограничиться одним его признанием. Необходимо поискать и выход из него. Как же его найти?

Всякая культура слагается из техники и идеологии. В критическое положение попала не техника современной культуры. Техника, т. е.

разработка всяческих средств во всей их безотносительности к целям, достигла большого совершенства и в духовной, и в социальной и в материальной области. Как оборудованы современные библиотеки и лаборатория! Как далеки они от тех времен, когда слово книга редко склонялось во множественном числе и когда единственным инструментом науки была собственная голова ученого! Как усовершенствована современная юридическая техника, техника политического устройства и управления, техника частного, государственного и общественного хозяйства! Каких успехов достигла, наконец, технология в специальном смысле, техника обработки сырых материалов природы! Никогда еще люди не достигали такого совершенства во всех областях техники. Но вместе с тем никогда не было такого оскудения идеологии. Есть средства. Но нет целей. Есть материал для постройки. Но нет самой постройки, ибо, как понимал еще Аристотель, для этого прежде всего необходим план в уме строителя. Когда в конце XIX века и начале XX такие ученые, как Виндельбанд и Риккерт специально занялись методологиею наук о культуре, они настаивали, что это науки телеологические, целевые и что они должны исходить из понятия ценности. Они должны производить оценку существующего и достигнутого. И, как выразился Ницше, без оценки был бы пуст орех бытия. Однако, при переходе к вопросу о критериях для такой оценки и эти писатели и их многочисленные последователи запутались. Началась темнота, свидетельствующая скорее о неясности, чем о глубине. Причина все та же: отсутствие определенной идеологии, которая бы осмысливала культуру и позволяла бы действительно оценивать ее во всех ее проявлениях. Предлагаемое при этом иными теоретиками кантианство и особенно неокантианство со всеми его разновидностями является чересчур умозрительною, кабинетною доктриною. Поскольку оно все-таки может оказать некоторую услугу, например, в вопросах моральной культуры, оно ценно не столько само по себе, сколько как порождение более широкой идеологии, понятной не только для изысканных мыслителей, удаленных от масс, но также и для самих этих масс, именно христианства вообще и протестантской его формы в частности. Настоящая идеология всякой культуры всегда религиозна.

§4. Культура и религия

И это вполне понятно. Где культура, там и вера, ибо культуру делает человек не как пассивное произведение природы, а как свободное сверхприродное существо, способное к творческому преодолению материи. Такою способностью может обладать только духовное существо. Только оно может сознательно противопоставлять тесной реальной действительности огромный и широкий мир возможности, ибо, как заметил Ламартин, *le réel est étroit, le possible est immense*⁴⁸. Или, как говорил Шиллер, *eng ist die Welt, und das Gehirn ist breit*⁴⁹. Только такое существо может идти от цели через средство к результату. Только такое существо может быть не только творением, но и творцом. Но где творчество, где цель, где мысль о возможном, там непременно и вера и притом в классическом, апостольском смысле как уповаемых извещение, вещей обличение невидимых. Всякая культура это вера в действии, это реализованная или реализуемая вера. Возможно ли изобретение без веры изобретателя? Возможно ли сознательное делание без веры делающего? Отнимите от человека веру, и тогда для его исчерпывающего познания достаточно будет одной зоологии и физики; человек, как таковой, исчезнет.

*L'homme cessa de croire, il cessa d'exister*⁵⁰.

Где вера, там и религия. Всякая вера религиозна, ибо она связывает человека с какою-то метафизикою, с чем-то трансцендентным. Верующий человек выходит за пределы своего эмпирического бытия и вступает в область сверхприродного. Его сознание не имманентно эмпирической действительности, а трансцендентно по отношению к ней. Он поклоняется чему-то. Он служит чему-то. Когда он пассивен, ему кажется, что за него действуют высшие силы. Когда он активен,

⁴⁸ Как заметил Ламартин, *le réel est étroit, le possible est immense* — область реального ограничена, область возможного — широка (фр.)

⁴⁹ *Eng ist die Welt, und das Gehirn ist breit* — тесен мир, а мозг широк (нем.) — Ф. Шиллер.

⁵⁰ *L'homme cessa de croire, il cessa d'exister* — «человек перестал верить, он перестал существовать» (фр.).

он верит, что он им соработает. Когда он перестает верить, это значит одно из двух: или он умирает, умирает духовною смертью прежде смерти физической; или он обрекает себя на полное духовное одиночество, на духовный остракизм, на солипсизм, исключаящий какую бы то ни было творческую работу.

Дело в том, что религия связывает человека двойною связью: не только с тем, во что он верует, но также и с теми, которые веруют вместе с ним. Благодаря этому, всякая религия глубоко социальна. И наоборот, всякая подлинная социальность всегда глубоко религиозна. Атеизм же аристократичен, как совершенно правильно заметил Робеспьер. Атеизм означает разрыв не только метафизических связей, но также и социальных. Философия атеизма не только антиметафизична, но и антисоциальна. Как заметил Вико, даже просвещеннейшие народы вступали в жизнь с суевериями, но никогда еще атеизм не создал ни одного народа. Когда Эрфуртская программа врагов частной собственности социал-демократов провозгласила религию *частным делом* (*Privatsache* — нем.), частною духовною собственностью отдельных лиц, то этим она с полною очевидностью доказала всю несостоятельность социального учения, стремящегося обойтись без религии⁵¹. Те случаи, когда более или менее широкие группы людей отказываются от «опиума народов» и исповедуют атеизм, нисколько не опровергают этого, ибо здесь по большей части за атеизм, т. е. за освобождение от какой бы то ни было веры, принимается переход от одной веры к другой. И Достоевский имел основание говорить о глубокой религиозности даже совершеннейшего атеизма⁵². Перемена веры ошибочно принимается за отмену веры.

⁵¹ Эрфуртская программа, программа Социал-демократической партии Германии; принята в 1891 на съезде партии в г. Эрфурт. Заменяла Готскую программу 1875, подвергнутую К. Марксом и Ф. Энгельсом критике за искажение программных и тактических основ революционного движения. Программа характеризовала противоречивость капитализма и обосновывала необходимость преобразования частной собственности на средства производства в социалистическую собственность.

⁵² Имеется в виду мысль Достоевского о том, что радикальный атеист поднялся на более высокую ступень духовного развития, чем тот, для кого проблемы Бога вообще не существует: «Равнодушие только совсем не верует. Атеизм самый полный ближе всех, может быть, к вере стоит» («Записные тетради к роману “Братья Карамазовы”»). «В сущности, тот, кто, отрицая Бога, говорит о социализме и об атеизме, размышляет над тем же вопросом, “только с другого конца”» («Братья Карамазовы»).

Вера же, как таковая, остается настолько присущею человеку, что становится понятным сделанное Катрфажем определение человека как существа религиозного. Недаром целый ряд социологов признал религию существенным двигателем человеческого общежития. Недаром и психологи с изумлением констатируют многообразие религиозного опыта в сознании всех людей.

§5. Культура и христианство

Таким образом, где культура, там и вера. А где вера, там и религия. Что из этого следует для нашей европейско-американской культуры? Что ее оценка невозможно без религиозной идеологии. Такою идеологиею прежде всего было язычество, в особенности античное, греко-римское. Им была создана та духовная, социальная и материальная культура, которая считалась классическою, образцовою не только в древности, но и значительно позже. Еще и до сих пор живы культурные оценки, производимые с античной точки зрения. С распространением христианства в Европе явились две новые культурные оценки — ветхозаветная и новозаветная, не всегда согласованные, а иногда даже и противоположные друг другу. Новозаветной, христианской оценке не удалось вполне вытеснить языческую и помешать успеху ветхозаветной, причем реставрация иудаизма часто ошибочно отождествлялась с христианским делом. К тому же христианская культура сама раскололась, благодаря появлению вероисповедных различий и противоположностей. В результате получилась неясность и неустойчивость культурных оценок. Так, например, было время, когда после многих веков христианской культуры люди, считавшие себя передовыми, стали проповедовать возрождение языческой идеологии и языческой культуры. Оказалась возможною и замена какой бы то ни было вообще культурной идеологии проповедью натурализма, принципиально отвергающего самостоятельное значение культуры. И, наконец, оказалось возможным признание бесцельности нашей культуры, сочетавшей богатство техники с банкротством идеологии. Так как при этом обыкновенно всечеловеческое дело культуры односторонне приурочивается

только к западноевропейскому «авангарду человечества», как выражался О. Конт, то многие опять заговорили о гибели запада, этой бывшей страны святых чудес, и обратились в сторону востока, «востока Ксеркса или Христа»⁵³ или какой-то западно-восточной Евразии, забывая при этом, что настоящая топография духа не зависит от того или иного географического горизонта: «кто сам в себе ресурсов не имеет, тот и в Париже проживет как в Угличе», писал Фонвизин⁵⁴.

Поскольку в связи со всем этим, а также с непрекращающимися потрясениями последних лет вполне естественно возникает потребность пересмотреть вопрос о том, чем мы живы, постольку перед нами встает вопрос о том, на чем должна строиться вся наша культура. И в этом отношении прежде всего возникает вопрос о христианстве. Вот уже скоро два тысячелетия, как оно исповедуется наиболее культурными народами. Может ли оно и впредь служить идеологиею культуры? Или оно уже устарело, и необходима новая идеология?

Ответ дается часто сдержанный, а иногда и совсем отрицательный. Одни говорят, что только отдельные христианские исповедания несовместимы с культурою — например, по утверждению Гарнака, православие. Другие идут дальше и обвиняют в этом все вообще христианство. Наш ответ состоит в том, что христианство живо и будет жить. Помимо его внутренней ценности и высоты его следует держаться уже просто потому, что его нечем заменить. Всякое религиозное творчество в наше время, в условиях нашей культуры, сводится к более или менее неудачным подражаниям христианству. Не приходится много рассчитывать на широкое культурное влияние замысловатых построений кабинетных мыслителей или богоискательства за столиками ночных кафе. А посему остается или идейная пустота или христианство.

⁵³ Вопрос о судьбе России, поставленный В.С. Соловьевым в стихотворении «Ex oriente lux».

⁵⁴ ...«кто сам в себе ресурсов не имеет, тот и в Париже проживет как в Угличе» — это пронизательное выражение принадлежит русскому писателю XVIII в. Д.И. Фонвизину (Фонвизин Д.И. Письма из второго заграничного путешествия // Собр.соч.: В 2 т. М; Л., 1959. С. 443–444).

§6. Христианство вообще

Христианство, как таковое, это чрезвычайно стройное и последовательное мировоззрение, из которого непринужденно выводится принципиальное решение всех основных вопросов культуры. Сущность этого мировоззрения, выраженная в понятиях школьной философии, может быть охарактеризована как трансцендентный идеализм — не в смысле гладкой, прилизанной философской системы, придуманной профессорами и комментируемой профессорами же и особенно приват-доцентами, а в смысле глубокой и искренней веры в идеальные начала, выходящие за пределы нашей действительности, а также подчинения всей деятельности человека именно этой вере. Ее объективную опорую является раздавшаяся во время оно благая весть из уст «начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. XII, 2), документированная в Новом Завете.

Мы говорим о христианстве вообще, а не об отдельных его исповеданиях. Вероисповедные особенности, различия и даже противоположности очень велики в пределах христианства. Это существенно отражается на отдельных сторонах культуры и на целых культурных типах. Брюнетьер мало ошибался, утверждая, что Франция это католицизм. Прав был и Бурже, когда утверждал, что «Франция остается великою католическою странюю, несмотря на свое правительство, своих избирателей, свои кодексы, свои газеты, несмотря ни на что». Не ошибался, быть может, и Масарик, когда он объяснял кризис мировоззрения русской интеллигенции проникновением протестантизма в православие. Общность протестантской культуры сказывается и у угрюмого обитателя хладных финских скал с монгольской кровью в жилах, и у прусского немца, и у французского потомка гугенотов. Попытки коммунистов вытравить из русского культурного типа православие только вызвали усиленное движение в его защиту, захватившее даже и равнодушных. Различие православия и католичества разъединяет славянские народы не только различного племени, как, например, русских и поляков, но нередко и одного племени, как, например, сербов и хорватов, несмотря на призыв: брат је мио, које вере био⁵⁵.

⁵⁵ Брат је мио, које вере био — брат мой, будем жить каждый в своей вере (серб.).

Хорошим примером того, до чего может доходить вероисповедная вражда между христианами, может служить призыв, раздававшими среди православных в стенах Константинополя накануне его падения в 1453 году: лучше быть под чалмою, чем под папскою тиарою. Противоположности создаются даже в пределах одного и того же вероисповедания: русское православие, как особый культурный тип, существенно отлично от греческого, а также близкого к последнему болгарского и сербского православия.

Тем не менее прав был митрополит Филарет, утверждавший, что вероисповедные перегородки не доходят до неба. Христос сказал: «в доме Отца Моего обителей много» (Иоан. XIV, 2). Дом же все-таки один. И различия между отдельными христианскими исповеданиями все-таки меньше различия между ними и другими нехристианскими религиями.

Говоря о христианстве, мы имеем в виду не столько христианскую церковь, точнее, церкви, сколько именно христианскую религию. Существующие церкви преследуют слишком специальные цели, чтобы с ними можно было связывать всю нашу культуру вообще. Они культивируют особую, вероисповедную религиозность, то, что именуется церковностью, с особою иерархией, особыми обрядами, особыми догматами. Поставить все это во главе нашей культуры это значило бы впасть в клерикализм и повторять ошибки католического средневековья. Религиозность вовсе не совпадает с клерикализмом. Но этим нисколько не устраняется огромное значение идеи церкви для социальной культуры, для решения социального вопроса в христианском духе. Здесь еще почти ничего не сделано. А сделать можно много.

Не только христианство понимается нами шире отдельных вероисповеданий и отдельных церквей. Точно так же понимаем мы и христиан. Для нас христианство не профессия. Христианами для нас не являются только те, которые внешним образом выражают свою принадлежность к той или иной церкви, те, которые «практикуют», как выражаются французы. Равным образом «религиозными» мы не считаем только профессионально монашествующих, как это опять-таки делают французы (*religieux* — *фр.*). Мы считаем христианами и людей внецерковных, даже противокерковных, на словах равнодушных и враждебных, но на деле поступающих по-христиански. И в

данном случае нам кажется, что мы можем опереться на Новый Завет: «кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога» (III Иоан. I, 11); «знайте и то, что всякий, делающий правду, рожден от Него» (I Иоан. II, 29). В Евангелии отдается предпочтение тому, кто говорил «не пойду» и все-таки пошел, перед теми, которые говорили «пойду» и не шли. Плохие христиане — это все-таки христиане. И, как прекрасно это передано в «огласительном слове» Иоанна Златоуста, читаемом во время светлой пасхальной заутрени, не беда, если они и опаздывают: «аще кто по треем часе прииде, благодаря да празднует; аще кто по шестом часе достиже, ничтоже да сумнится, ибо ничимже отщетевається; аще кто лишися и девятого часа, да приступити, ничтоже сумняся, ничтоже бояся; аще кто точию достиже и во единонадесятый час, да не устрашится замедления». Едва ли очень ошибался и Шербюль⁵⁶, когда говорил: *le bon Dieu aime mieux ceux qui le rénient que ceux qui le compromettent*⁵⁷. Менее всего мы склонны отождествлять христианское самосознание с лицемерным ханжеством, мрачным изуверством или фаталистическим оцепенением.

При таком не профессиональном понимании христианства вполне естественно разрешается и вопрос об источнике христианской идеологии для оценки современной культуры. Таким источником не может быть догматическое или нравственное богословие той или иной более или менее безапелляционно учащей церкви. Утверждать *Roma locuta est, causa finita est*⁵⁸ — это значило бы проповедовать клерикализм, передачу всей культурной работы духовенству. Не может быть источником и священное писание в том виде, в каком его исправляет и переделывает ученая филологическая и историческая критика. Новый Завет относится с уважением к филологии, как и ко всякой вообще науке: «сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения» (I Кор. XIV, 10). Для него в начале было Слово. Но это все-таки не значит, что он вручает словесности и филологии руководство жизнью.

⁵⁶ Шербюль, Виктор (1829–1899) — французский писатель-романист.

⁵⁷ *Le bon Dieu aime mieux ceux qui le rénient que ceux qui le compromettent* — благой Бог больше любит тех, кто его отрицает, чем тех, кто его порочит (фр.).

⁵⁸ *Roma locuta est, causa finita est* — Рим высказался, дело закончено (лат.).

Наш источник — это Новый Завет в том непосредственном виде христианской хрестоматии, в каком его читает или знает средний человек нашей современности. В таком виде Новый Завет является вечно настоящим, так сказать, трансцендентальным документом христианского сознания, действительным и действующим с большею или меньшею степенью сознательности до тех пор, пока будет существовать и развиваться наша христианская по своим задачам культура.

Опираясь в таком именно смысле на Новый Завет, мы отнюдь не притязаем на безусловную богословскую и вероисповедную исправность. Мы не забываем, что нам не дана власть аутентического толкования, не дана *potestas magisterii*⁵⁹. Знаем мы и то, как рискованно отбивать по собственному вкусу от твердого и монолитного камня веры мягкий щебень личного, субъективного исповедания. Но мы не отказываемся также от той свободы, которая должна быть всюду, идеже Дух Господень (II Кор. III, 17), причем «дух дышет, где хочет» (Иоан. III, 8). Мы помним слова Спасителя «исследуйте писания» (Иоан. V, 39), «познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан. VIII, 32). Помним мы и апостольский завет: «все испытывайте, хорошего держитесь» (I Сол. V, 21). Помним мы и апостольское предсказание: «надлежит быть и разномыслиям» (I Кор. XI, 19). Нам кажется, что к каждому христианину еще и теперь могут быть обращены слова: «желательно нам слышать от тебя, как ты мыслишь; ибо известно нам, что о сем учении везде спорят» (Деян. XXVIII, 22). Нам кажется, что добросовестные заблуждения испытующих, пожалуй, ценнее равнодушной почтительности нерадивых: «верую, Господи! помози моему неверию» (Марк. IX, 24). Сознующий свои недочеты мытарь нам симпатичнее самодовольного фарисея. Мы не забываем, что и относительно оглашенных высказывается пожелание, «да и тии с нами славят». Подобно тому как Корреджио при виде картины Рафаэля воскликнул: *anch'io son' pittore*, «я тоже художник» (итал.), так и современный человек, сознательно участвующий в совершенствовании культуры, должен воскликнуть: «я тоже христианин», хотя бы он и не был вполне готов к испытанию по догматическому или иному богословию.

⁵⁹ *Potestas magisterii* — власть учительства (лат.)

Глава II Прогресс

§1. Теория прогресса

Всякая культура предполагает совершенствование, значит, прогресс. И посему, говоря о христианской культуре, необходимо прежде всего выяснить, совместима ли она с прогрессом.

Слово «прогресс», взятое буквально и в широком смысле, обозначает всякое шагание вперед, всякое поступательное движение. В таком именно значении употреблял это слово хотя бы Буало⁶⁰, когда говорил о прогрессе течения Рейна:

*Le Rhin, tranquille et fier du progrès de ses eaux*⁶¹.

В таком значении этому слову, очевидно, еще недостает самого существенного признака культурного прогресса, а именно прогрессивности, т. е. движения не просто вперед, а еще от несовершенства к совершенству. Ведь и паралич может быть прогрессивным, т. е. более или менее быстрым, иногда даже, как выражаются врачи, галопирующим движением вперед процесса уничтожения жизнедеятельности. Согласно закону энтропии⁶² поступательное движение всех механических процессов в природе неизбежно ведет к застою, холоду, омертвлению, оцепенению. В специально культурном смысле прогресс понимается не просто как всякое поступательное движение и не как прогрессия, а как движение от несовершенства к совершенству, как непрерывное совершенствование.

⁶⁰ Никола Буало (1636–1711) — французский поэт, критик, теоретик классицизма.

⁶¹ *Le Rhin, tranquille et fier du progrès de ses eaux* — Рейн спокоен и горд течением его вод (фр.).

⁶² Энтропия (поворот, превращение — греч.) — понятие в термодинамике для обозначения необратимого рассеяния энергии; в широком смысле означает меру упорядоченности системы; чем больше элементы системы подчинены какому-нибудь порядку, тем выше энтропия. Энтропия — это мера неопределенности системы, она характеризует возрастание беспорядка, хаоса и всеобщей смерти.

Теория такого прогресса сравнительно нова. Появилась она не ранее XVII столетия. До того же времени преобладала прямо противоположная теория, теория регресса. Таково, например, убеждение всех древних религий. Они учат о том, что золотой век, райское состояние находится не впереди нас, в грядущем будущем, а, напротив, позади, в далеком и безвозвратном прошлом, когда только что завершилась теогония и космогония, когда человек еще, так сказать, не остыл, выйдя из рук Демиурга, когда Творец прогуливался в саду первозданного человека, когда люди были богорожденны и богоподобны и когда боги смешивались с людьми. А затем началось ухудшение судеб человеческих: на смену золотого века пошли века серебряный, медный, железный и т. д. У европейских народов такое понимание поддерживалось ветхозаветным преданием о потерянном и невозвращенном рае, о грехопадении и проклятии первозданного человека, о первородном грехе, повредившем весь род человеческий. В полном согласии с таким взглядом все, что вообще может быть хорошего на земле, относилось ко временам более чем давно прошедшим. Это касалось не только обычных во все времена сетований по поводу падения нравов со стороны *апологетов старины* (*laudatores temporis acti*⁶³). Это касалось и науки, и философии и всей вообще культуры. И посему, например, еще в XVII столетии вопрос о том, кто был самым выдающимся, самым совершенным философом, математиком, языковедом и т. п., решался в пользу ветхого Адама, ибо только он жил в раю и непосредственно беседовал с самим Богом, первоисточником всякой премудрости.

В эпоху т. н. возрождения эта религиозная теория регресса отчасти была вытеснена другою, светскою, но тоже регрессивною теориею. Девизом тогдашних кругов, которые мы бы теперь назвали передовыми, было не «вперед», а «назад», назад к классической древности, к золотому веку античной литературы. Если и прежде совершенное часто отождествлялось с *совершенным* (*perfectum* — лат.), то теперь давно прошедшее стало означать более чем *совершенное* (*plusquamperfectum* — лат.). Слово «античный», *antiquus* (лат.), уже у римлян означавшее не только древнее, но и почтенное,

⁶³ *Laudatores temporis acti* — хвalebщики прошлого, ревнители старины (лат.).

теперь получило значение идеального. И когда в XVII столетия завязался литературный спор «древних и новых», сторонники древних доказывали превосходство не только античных языков и античной литературы, но даже античной Аристотелевой науки перед новой наукою, наукою Кеплера, Галилея и Ньютона. Еще во время французской революции быть вполне современным и стремиться к совершенству — для многих значило подражать во всем древним.

Одновременно с возрождением язычества шло возрождение христианства. Но и это возрождение («реформация») преобразовывало христианство во имя не прогресса, а регресса. Оно видело совершенство евангельского учения и евангельской жизни не впереди нас, а позади, в первых веках христианства. И посему реформация звала назад, назад к историческим первоисточникам Слова Божия и к жизни первобытных христиан. А некоторые протестантские секты пошли еще дальше назад и стали вдохновляться Ветхим Заветом.

Рядом с такою религиозною или светскою теориею регресса от времени до времени возобновлялась старая, античная, Пифагорейская и Полибиева теория круговорота или периодичности вселенной. Согласно этой теории события постоянно возвращаются назад и вновь бесконечно повторяются — без какого бы то ни было прогресса, без совершенствования. *Eadem* и даже не *aliter*⁶⁴. *Corsi e ricorsi*⁶⁵, как учил Вико⁶⁶. Это безотрадное воззрение высказывалось и позже. Шопенгауэр уподоблял смысл истории калейдоскопу, в котором при всем разнообразии сочетаний вращаются одни и те же разноцветные камешки. Совсем недавно о «круговороте истории» заговорил проф. Виппер, уверяющий даже, что «мы не создали других основ цивилизации сравнительно с каменным веком»⁶⁷.

⁶⁴ *Eadem* и даже не *aliter* — та же и ни какая иная, неизменная (лат.).

⁶⁵ *Corsi e ricorsi* — приливы и отливы (лат.).

⁶⁶ Вико Джамбатиста (1668–1744) — итал. философ истории, основоположник теории циклического развития.

⁶⁷ Виппер Роберт Юрьевич (1859–1954) русский историк, ученик В.И.Герье и В.О.Ключевского. В дореволюционный период ориентировался преимущественно на методологию исторического познания позитивистского типа, развивал идею синтеза исторических и социологических методов исследования), уверяющий даже, что «мы не создали других основ цивилизации сравнительно с каменным веком» «Виппер Р.Ю. Круговорот истории» (1923).

§2. Натуралистическая теория прогресса

Историческая перспектива изменилась только в XVII столетии. Среди тех, кого тогда называли новаторами, вера в регресс или в круговращение была вытиснена культом прогресса. Вопрос касался преимущественно науки, вообще умственной области. Последователи новой физики и связанного с нею нового механического мировоззрения, другими словами, последователи Кеплера, Галилея и Ньютона заявили, что если авторитетна только древность, то не Аристотель древнее их, а, напротив, именно они древнее Аристотеля, ибо к его младенческому опыту они, исправив все его заблуждения, присоединили свой новый и зрелый опыт, подкрепленный разумом. *Ratio vicit, vetustas cessat*⁶⁸, как объяснял ученик Амоса Коменского⁶⁹ Ратке⁷⁰. Таким образом была перевернута ось всемирной истории. В начале невежество, недостаток, несовершенство. В конце или в будущем всезнание, могущество, совершенство. А посередине неизменное совершенствование знаний не только у отдельных лиц, но и у всех людей, вместе взятых: как объяснял Паскаль, не только каждый человек ежедневно подвигается вперед в науках, но и все люди, вместе взятые, постоянно прогрессируют в них.

В XVIII веке эта схема была расширена и популяризована. Не довольствуясь областью науки, распространили непрерывное совершенствование на все стороны личной и общественной жизни людей, которых тогда же наделили новым свойством, *усовершеняемостью* (*perfectibilite* — *фр.*, слово придуманное Тюрго в молодости и только в 1835 году попавшее во французский академический словарь). Прогресс стал верою всех тех, кто считал себя тогда передовыми людьми. И у иных эта вера была необыкновенно сильна. Только она поддерживала Кондорсе⁷¹, когда он торопился закончить свою рукопись

⁶⁸ *Ratio vicit, vetustas cessat* — разум побеждает, старость бездействует (лат.).

⁶⁹ Ян Амос Коменский — (1592–1670) — чешский мыслитель-гуманист и писатель, один из основоположников современной педагогики.

⁷⁰ Ратке Вольфганг (латинизированное имя Ратихий — *Ratichius*) (1571–1635), немецкий педагог, один из основоположников дидактики как теории обучения. В своих сочинениях разработал целостную систему учебных дисциплин средней школы с преподаванием на родном языке.

⁷¹ Кондорсе Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз (1743–1794) — французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический дея-

о прогрессе, скрываясь от террора якобинцев на чердаке, с ядом, заготовленным для ранее или позже неизбежного самоубийства. Как и всякое уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, эта вера была в своем роде религиозна, но только в смысле некоей новой, тоже передовой, естественной религии, построенной на успехах знаний, на разуме и его культе. Исторические же, сверхъестественные религии рассматривались как нечто противоестественное и отсталое. В них видели или злоупотребление темнотою масс со стороны просвещенных, но своекорыстных жрецов или же фанатизм, замедляющий всякое совершенствование. Как объяснял Вольтер, разум в двадцать лет сделал больше прогресса, чем фанатизм в пятнадцать столетий. Сообразно с этим и христианство считалось виновником регресса и посему подлежащим более или менее решительному искоренению. Вольтер предлагал *écraser l'infâme, раздавить как гадину (фр.)* если не все христианство, то хоть церковь. А французская революция понимала прогресс не иначе, как в виде дехристианизации. И посему ее деятели искренно изумлялись, как еще у людей не исчез совсем «мало естественный интерес к католической религии».

Продолжая эту тенденцию века просвещения, девятнадцатый век попытался создать строго научную теорию прогресса. Наиболее типичны в этом отношении Конт и Маркс. Для Конта прогресс это не боевой призыв и не религиозная вера, а научный и притом естественный факт истории человечества. Как и все естественные факты, прогресс подчиняется не человеческой воле, а законам природы. Согласно этим законам основною силою, приводящею в поступательное движение социальную массу, является состояние умов и научных знаний. Знания же развиваются опять-таки по естественному закону, по закону трех состояний — теологического, метафизического и позитивного. Каждое из этих последователь-

тель. Сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро. В 1793 г. предложил либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Был провозглашен «врагом народа» и заочно приговорен режимом Робеспьера к смертной казни), когда он торопился закончить свою рукопись о прогрессе, скрываясь от террора якобинцев на чердаке, с ядом, заготовленным для ранее или позже неизбежного самоубийства.

ных состояний означает новую ступень совершенствования. Сообразно с этим духовный прогресс измеряется степенью перехода от религиозных воззрений к позитивному знанию. А соответствующий этому социальный прогресс измеряется переходом от теократии, от господства жречества, к софократии и плутократии, к господству ученых и банкиров. Все это совершается не по человеческому усмотрению, а по природной необходимости, влекущей за собою человека с его мыслью и волею. Посему учение о прогрессе не проповедует, а предсказывает. И согласно старой формуле детерминизма *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁷² оно подчиняет действие предвидению: *science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action*⁷³.

Учение Маркса о прогрессе материально отличается от Контова учения. Но формально, методологически оно с ним не расходится. История ведет к совершенству, хотя и путем диалектики, путем непрерывной борьбы. Формула совершенствования это не заповедь, обращенная к свободному человеку, это не субъективная оценка совершающегося. Это объективная историческая, естественная необходимость. Фактором этой необходимости является не идеология, а экономика. Ее грядущий апофеоз — обобществление производства и господство пролетариата.

Таким образом, оба построения сходятся в том, что, продолжая отождествлять прогресс с совершенствованием, они считают его не задачей, а фактом, естественным явлением закономерной природы. *Nulla dies sine progressu*⁷⁴. Каждый день без всяких специальных усилий с нашей стороны автоматически ведет нас от худшего к лучшему и таким образом приближает нас к совершенству. Роль личности в истории при этом или совсем отрицается или сводится к возможному минимуму. Вместе с тем еще более усиливается утверждение просветителей XVIII века об обратном отношении между религиею и прогрессом. Рассуждая о прогрессивном общест-

⁷² *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* — желающего судьба ведет, нежелающего — тащит (лат.).

⁷³ *Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action* — от науки — предвидение, от предвидения — действие (фр.).

⁷⁴ *Nulla dies sine progressu* — ни дня без прогресса (лат.).

ве, Конт или решительно отвергал всякие религии вообще или сочинял совсем новую, прогрессивную, как ему казалось, религию, религию человечества⁷⁵. А Маркс даже и на это не шел. Он яростно искоренял понимание социализма как нового христианства и превращал религию в подчиненное идеологическое отражение отсталого, обреченного на исчезновение буржуазного строя. Еще более усердствовали в развенчивании христианства эпигоны Конта и Маркса — разные Дреперы⁷⁶ и бесчисленные марксисты, *homines unius libri*⁷⁷, однокнижники «Капитала», ставшего их библией.

Таким образом, если верно замечание Гете, что весь смысл всемирной истории состоит в борьбе между верою и неверием, то по утверждению ходячей теории прогресса совершенствование истории обусловлено торжеством неверия. Если бы это было правильно, то, желая действовать с предвидением, мы, христиане, должны были бы не совершенствовать то, что уже есть христианского в нашей культуре, а, напротив, планомерно искоренять последние следы благовествования, раздавшегося во время оно. Пришлось бы соответственно переделать не только метафизику, но также и технику нашей жизни. Пришлось бы проделать чрезвычайно болезненный процесс, ибо, если вообще не легко обрывать органические связи, то особенно тяжело обрывать связи религиозные. Недаром даже скептик Цицерон понимал всю деликатность такого предприятия и в конце концов отказывался от него: *quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas judico*⁷⁸. Но спрашивается, действительно ли это так, верно ли, что где религия, там и регресс. В частности, верно ли, что христианство регрессивно?

⁷⁵ Огюст Конт (1798-1857) — французский философ и социолог. Родоначальник позитивизма. Основоположник социологии как самостоятельной науки. Автор концепции «позитивной религии», предметом которой является не Бог, а Человечество как единое и истинное Великое Существо.

⁷⁶ Дрепер Джон Уильям (1811–1882) — американский ученый, последователь позитивистской доктрины О. Конта, автор труда «История противоречия между религией и наукой» (1874).

⁷⁷ *Homines unius libri* — люди одной книги (лат.).

⁷⁸ *Quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas judico* — от этого отступить, пока я могу дышать, я считаю для себя непозволительным (лат.).

§3. Христианский прогресс

Мы не будем подробно останавливаться на первой части вопроса. Говорить о религии вообще это значит говорить или о всех положительных религиях со всеми их специальными мифами, догматами и обрядами, что завело бы нас слишком далеко, или о религиозности как особом состоянии человека вообще. Это состояние настолько всеобщее, что с ним связано все в жизни людей — и доброе и худое, и прогресс и регресс. Посему нельзя односторонне вменить в вину религии одно только худое, как это уже делали разочарованные язычники древности: *tantum religio potuit suadere malorum*⁷⁹. Все действительно значительное и великое делалось до сих пор если и не непременно со страхом Божиим, то во всяком случае с верою. И религиозность одушевляла прогресс, не хуже чем регресс. Мы перейдем прямо к христианству и посмотрим, действительно ли оно регрессивно.

Прежде всего заслуживает внимания та историческая обстановка, среди которой оно появилось. Это не бесконечно далекая космическая или геологическая эпоха, эпоха теогоний и космогоний других, более древних религий. Это эпоха не творения, а рождения. И посему христианский символ веры исповедует рожденна, не сотворенна Сына Божия. Это даже не доисторическое, героическое и легендарное время. Это хронологически точное «время оно», отдаленное от нас промежутком меньшим двух тысячелетий. Тогда старые религии уже вполне сложились и даже одряхлели. И поэтому тогда оставалось только одно из двух: или закреплять старую веру или создавать новую. Христианство пошло по второму пути. Так именно оно воспринималось современниками, теми, кого апостол Павел называл «внешними». В Палестине «народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле» (Матф. IX, 33). «Друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение» (Марк. I, 27). Афиняне, уже давно, по свидетельству языческого оратора, привыкшие задавать друг другу вопрос «что нового» и во времена апостольские «ни в чем охотнее не проводившие время, как в том, чтобы говорить

⁷⁹ *Tantum religio potuit suadere malorum* — сколько зол могла внушить религия (лат.).

или слушать что-нибудь новое» (Деян. XVII, 21), взяв апостола Павла, «привели в ареопаг и говорили: можем ли мы знать, что это за новое учение, проповедуемое тобою?» (Деян. XVII, 19). Сам Христос тоже смотрел на свою заповедь как на новую и, по-видимому, еще не совсем окончательную: «еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить» (Иоан. XVI, 12). Ветхому Завету Он противопоставлял Новый: «вы слышали, что сказано древним; а Я говорю вам» и т. д. Апостол Павел писал: «во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Галат. VI, 15).

Противопоставление делалось не без радикализма, ибо для нового вина требовались и новые меха. Недаром предтеча Иоанн предупреждал: «уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь... Идущий за мною сильнее меня... Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое, и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Матф. III, 10–12). Действительно, Тот, которому Иоанн готовил путь, предупреждал, что Он принес не мир, а разделение, дифференциацию (Лук. XII, 51). И прежде чем в быстрый, трехдневный срок построить новый храм, Он предлагал разрушить старый.

Правда, Он говорил при этом, что Он пришел не нарушить закон и пророков, а исполнить (Матф. V, 17). Но исполнение отчасти означало восполнение, обновление, совершенствование, отчасти же имело тот широкий эволюционный смысл, которым проникнуто все Евангелие. Оно не отвергает ничего жизненного и жизнеспособного. Оно проповедует вечную, никогда и ничем, даже умиранием, не прерываемую жизнь. Оно ищет живого. Но оно отказывается также искать живого между мертвыми (Лук. XXIV, 5). Оно проклинает бесплодную смоковницу. Оно преодолевает смерть. И недаром оно любит притчи о посеве, о росте зерен и т. п.: «Царство Божие подобно зерну горчичному, которое взяв человек посадил в саду своем: и выросло, и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его» (Лук. XIII, 19). В рождестве, преображении и воскресении, этих главных мистических событий Нового Завета, прообразуется вечный палингенезис, для которого даже таинство смерти есть новое утверждение радости жизни. Евангелие есть благая весть о жизни вечной.

Однако жизнь в евангельском смысле слова это не биологическая жизнь. И христианское рождение это не биологический факт. Оно «не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога» (Иоан. I, 13). Это моральный акт. Это некоторое рождение свыше, о котором Христос говорил: «истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть царствия Божия» (Иоан. III, 3). И Царствие Божие происходит не от мира сего. Средоточие христианской жизни не в материи, а в духе. Христианская жизнь это жизнь духовная. Но где дух, там и свобода. Духовный человек свободен. Он уже не раб. И посему, обращаясь к ученикам, Христос говорит: «Я уже не называю вас рабами» (Иоан. XV, 15). Они уже не рабы Божии. Они свободные сыны Божии, живущие не под суровым законом, данным прежним поколениям по их жестоковейности, а под мягкою благодатью и ее легким игом. Тем менее они рабы природы и ее непреодолимых законов, поскольку таковые вообще существуют или признаются. Если для мусульманского детерминистического сознания гора всегда остается нерушимо на месте, и сам пророк Магомет не мог придвинуть ее к себе, то для христианского сознания вера хотя бы величиною в горчичное зерно создает усилие, способное низвергать горы в море.

Кто христианин, тот свободен. Но свобода обязывает. Блага, радости и совершенство христианской жизни не даны, а заданы нам. И этим определяется евангельская теория совершенства. Она содержится в следующих текстах: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Матф. V, 48); «если хочешь быть совершенным, пойди продай имение твое, и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за мной» (Матф. XIX, 21); «ученик не бывает выше своего учителя; но, и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его» (Лук. VI, 40); «если заповеди Мои соблюдете... радость ваша будет совершенна» (Иоан. XV, 10–11).

Другими словами, совершенство состоит в том, что человек стремится создать в себе образ и подобие Богочеловека, создать свободным усилием своей воли. Таков крайний предел христианской активности, такова ее конечная цель, ее асимптота. Для достижения цели требуется великое напряжение, великое усилие. Можно, оста-

ваясь добрым христианином, задаваться и меньшими целями. Но разница здесь не в принципе, а в степени. И ни одна христианская цель не достигается без большего или меньшего усилия. «Царство небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Матф. XI, 12). «Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» (Лук. XVI, 16). Сообразно с этим Христос проповедует не квиетизм, не неподвижность и пассивность в духе тех, которые «сами не хотят и перстом двинуть» (Матф. XXIII, 4), а деятельную бдительность: «бдите, будьте готовы» постоянно повторяется в Евангелии. Посему и разъяснение христианского развития уподоблением зерну не имеет того пассивного смысла природного, биологического прозябания, о котором в начале XIX века мечтали такие лица, как Шлегель⁸⁰ или Савиньи⁸¹. Оно имеет смысл длительного и планомерного насаждения, сеяния, преследующего цель, чтобы люди «шли и приносили плод» (Иоан. XV, 16). Это активная христианская культура, рассчитанная на много поколений, ибо, как объяснял Христос самарянке, «один сеет, а другой жнет» (Иоан. IV, 37). Известная притча «вот вышел сеятель сеять» есть не что иное, как очень глубоко задуманная программа христианской культуры.

Таким образом, когда Христос говорил о Себе «аз есмь путь» (Иоан. XIV, 6), Он предлагал путь не назад, а вперед. Новый Завет был не только новым, но и «лучшим Заветом» (Евр. VII, 22). И в Евангелии содержится вполне законченная теория прогресса, хотя и далеко не совпадающая с натуралистической доктриной Конта и

⁸⁰ Шлегель Фридрих (1772–1829), немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель. Один из основоположников немецкой индологии. Стоял у истоков одного из важнейших духовных движений XIX века — романтизма. Шлегелембыли сформулированы основные принципы романтической теории в работе «Фрагменты» (1797), созданной при участии его брата Августа Шлегеля и других писателей-членов литературной группы, получившей название «йенские романтики», заложившей основы нового художественного направления.

⁸¹ Фридрих Карл фон Савиньи (1779–1861) — знаменитый немецкий юрист, профессор Берлинского университета (1810–1842), основатель исторической школы права. В своих трудах отстаивал мысль о том, что право — это не произвольный продукт законодательства, а следствие духовного и исторического опыта народа. Право не может быть изменено только с помощью законодательства, но должно реформироваться постепенно и «органически».

На протяжении всего XIX в. идеи Савиньи оказывали значительное влияние на развитие западноевропейской юриспруденции.

Маркса. Во времена апостольские, когда слово Божие не только распространялось, но также и росло (Деян. XII, 24), теория, отвергающая прогресс «по стихиям мира, а не по Христу» (Колос. II, 8), не меняясь по существу, получила еще более точное и определенное выражение. О движении вспять, о регрессе нет и речи. Регресс характеризуется ярким образом пса, возвращающегося на свою блевотину, и вымытой свиньи, идущей валяться в грязи (II Петра II, 22). Апостол Павел учит: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (II Кор. V, 17). «Ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. VIII, 13). Посему он предлагает «очистить старую закваску, чтобы быть новым тестом» (I Кор. V, 7). Он предлагает «забывая заднее и простираясь вперед» (Филип. III, 13), «поспешить к совершенству» (Евр. VI, 1). И в Апокалипсисе «сказал сидящий на престоле: се творю все новое» (XXI, 5).

Правда, апостол Иоанн говорит: «Возлюбленные! пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала» (I Иоан. II, 7). Однако, он тут же прибавляет «но притом и новую заповедь пишу вам». Мы здесь видим тот христианский эволюционизм, который в XVII веке дал понятие *новодревнего* (*novantiquus* — *лат.*) и который тогда же побудил глубоко христианского философа Лейбница твердить, что настоящее всегда обременено прошедшим и чревато будущим. Апостолам далеко не чужд великий закон эволюции. Но специально их занимает христианская эволюция, эволюция во Христе, «ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. XVII, 28). Все три момента специально христианской эволюции — рождение, преображение и воскресение — получают у них еще более широкое значение, чем в Евангелии. Они учат не только о единичном и однократном рождестве, преображении и воскресении Сына Божия, но также о всеобщем рождестве, преображении и воскресении всех людей. Все люди должны родиться от Бога, «чтобы нам называться и быть детьми Божиими» (I Иоан. III, 1), «зная то, что ветхий наш человек распят со Христом» (Римл. VI, 6). Далее, «мы все преображаемся» (II Кор. III, 18). И «всякий, рожденный от Бога, побеждает мир» (Иоан. V, 4). Посему апостол Павел проповедует не приспособление к среде, а, напротив, ее преодоление: «не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь» (Римл. XII, 2). Нако-

нец, апостолы проповедуют всеобщее воскресение: «во Христе вы воскресли верою в силу Бога» (Колос. II, 12); «вы воскресли со Христом» (Колос. III, 1), «ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Римл. VI, 5). Апофеоз всей этой эволюции, всей этой «победы, победившей мир» (I Иоан. V, 4), наступит тогда, «когда тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие» (I Кор. XV, 54).

Вся эта эволюция понимается не как факт, а как задача, стоящая перед духовным, а посему и свободным человеком, ибо «мы дети не рабы, но свободной» (Галат. IV, 31). «К свободе призваны вы, братья» (Галат. V, 13). И «не делайтесь рабами человеков» (I Кор. VII, 23) или «как бессловесные животные, водимые природою» (II Петра II, 12). «Кто любит жизнь и хочет видеть добрые дни» (I Петра III, 10), тот должен «стоять в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергаться опять игу рабства» (Галат. V, 1). Тот должен искать не то отечество, из которого вышли, но лучшее, т. е. небесное (Евр. XI, 15, 16), «ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. XIII, 14). «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего» (Колос. III, 1). В свободном движении вперед, или, точнее, ввысь должна совершаться христианская эволюция, христианское движение к совершенству, т. е. христианский прогресс.

Произойдет ли он в действительности, — это совсем другой вопрос. И в порядке божественного предвидения по отношению к миру, который весь лежит во зле (I Иоан. V, 19), этот вопрос решается скорее даже отрицательно.

Поскольку Христос не проповедует, а предсказывает, Он говорит не об усовершенствовании, а, напротив, о глубоком упадке, осложняемом еще физическими бедствиями «не ужасайтесь, ибо надлежит сему быть; но это еще не конец» (Марк. XIII, 7). И апостол Павел предсказывал, что «люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (II Тимоф. III, 2–5). Однако этим нисколько не колеблется программа

христианского прогресса, как практического совершенствования, ибо это не данный естественный факт, а заданный и ответственный долг. «Надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Матф. XVIII, 7). Долг всякого свободного человека воспользоваться своею свободою так, «да будет совершен Божий человек» (II Тимоф. III, 17). И тогда его минует это горе. Он, напротив, будет радостен. И посему «братия, радуйтесь, усовершеншайтесь» (II Кор. XIII, 11).

§4. Христианская теория и современная наука

Такова теория христианского прогресса. Очевидно, она не только не совпадает с традиционной теорией прогресса, но прямо таки противоречит ей. Но значит ли это, что она вообще противоречит науке, ее методам и ее учениям? Можно без преувеличения сказать, что нет. В известном смысле она даже более согласна с новейшими научными течениями, чем старая антирелигиозная теория прогресса.

Дело в том, что старая теория натуралистична. Она рассматривает всю человеческую жизнь — не только животную, но также духовную — как естественное явление природы, связанное исключительно физической необходимостью. Не человек здесь побеждает мир, а, напротив, мир побеждает человека. Даже если стать и на такую точку зрения, то и тогда никак нельзя научно оправдать делаемое этою теорией отождествление прогресса с совершенствованием. Это еще не было так ясно, когда физическим прообразом прогресса была прямая линия, бесконечно ведущая куда-то вперед и теряющаяся в заманчивой дали. Но с тех пор, как естествознание заговорило языком энергетики, уже никак нельзя усматривать прогрессивность совершенствования в поступательном движении природы. Совсем напротив, заговорили об энтропии, о непрерывном падении всех уровней, о рассеянии энергии, о постепенном ослаблении и прекращении всякого естественного движения и сообразно с этим о неизбежно предстоящем застое и оцепенении. Значит, если человечество прогрессирует только так, как природа, то оно не совершенствуется, а тоже идет к вырождению, упадку и омертвлению. В связи с этим од-

на из основных черт нашей современности, именно демократизация всей нашей культуры, переход, как выражался Токвиль, от аристократии к демократии или, как выражается Масарик, от теократии и теологии к демократии и демологии, хотя и прославляется как совершенствование в кругах, считающих себя передовыми, однако в действительности является, быть может, совсем напротив, весьма зловещим признаком мертвящей нивеллировки социальных уровней, упадка, ведущего к полному застою и окоченению.

Но современная наука при изучении человека, как существа духовного, отказывается от натурализма и соответственных методов. Законам природы, законам инерции и сохранения (уже Бойль⁸² учил: *omnis natura est conservatrix sui*⁸³) или рассеяния, она противопоставляет законы духа, законы преодоления и совершенствования. Природе она противопоставляет или дух, как учили Гегель и Дильтей, или, как чаще говорят, культуру. Культура же, буквально возделывание, обработка предполагает не рабское подчинение человека природе, а, напротив, ее преодоление свободным на нее воздействием. Путем свободного воздействия на сырой природный материал своего сознания, своего общежития и физической природы, человек в соответственной степени все более и более освобождается от троякого рабства — духовного, социального и материального. И он насаждает, сеет то, что теперь принято называть культурными ценностями. Прогресс и совершенство ваше измеряются степенью накопления этих ценностей. Однако, они накапливаются не сами собою, по законам пассивной природы, того, что в XVII веке называли *natura sibi relicta*⁸⁴, а благодаря непрерывной, с каждым поколением возобновляющейся сознательной активности человека. Естественная же тенденция человека, предоставленного только природе, подобно всякому физическому предмету — это неудержимое падение вниз. Сообразно со всем этим методология наук о культуре это методология не физических явлений, связанных механическою необходимостью, а сознательных усилий свободных и духовных существ, рабо-

⁸² Бойль Роберт (1627–1691) — выдающийся английский химик и философ, один из родоначальников химии как самостоятельной науки.

⁸³ *Omnis natura est conservatrix sui* — всякая природа себя бережет (лат.).

⁸⁴ *Natura sibi relicta* — природа, предоставленная себе (лат.).

тающих над совершенствованием ценностей. В связи с этим история понимается не как стихийный природный процесс, а как человеческое делание. Философия истории становится философией телеологии со всею диалектикою, всем драматизмом обычного несовпадения целей, средств и результатов. А эволюция становится творческою, осуществляемую путем того, что сто лет тому назад называли *усилием* (*effort* — *фр.* Мен-де-Бирана⁸⁵) и что теперь называют порывом (*élan* — *фр.* Бергсона⁸⁶).

Такая методология, очевидно, уже не только не противоречит христианской теории прогресса, но во многом совершенно с нею совпадает. Кто знает, не слышится ли даже в ее новизне евангельская старина? И не подтверждается ли в данном случае одно замечание Токвиля⁸⁷ в письме к Гобино: *parmi les choses vraiment nouvelles (et parmi celles-la il y en a plusieurs que je trouve très belles) la plupart me paraissent découler directement du Christianisme*⁸⁸.

Можно даже сказать, что в некоторых отношениях христианская теория прогресса яснее, чем современная теория культуры, созданная при участии лиц не только христианского происхождения и настроения.

⁸⁵ Мен де Биран (Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран) (1766–1824) — французский философ-идеалист и политический деятель, роялист. В термидорианский период был член Совета 500, в период Реставрации — член палаты депутатов и Государственного совета. Первоначально примыкал к течению так называемых идеологов, развивавших сенсуалистическую теорию познания в духе Локка и Кондильяка. В дальнейшем выступал с критикой сенсуализма. Основой сознания является волевое усилие (*effort*), через сопротивление которому постигается нами бытие внешних вещей.

⁸⁶ Анри Бергсон (1859–1941) — представителя интуитивизма и философии жизни. Его воззрения можно определить как генеральное возражение против материалистического и позитивистского направления философской мысли. Наиболее важно его учение об интенсивности ощущений, о времени, о свободе воли, о творческой эволюции и роли интуиции в постижении сущего. Критикуя механицизм и догматический рационализм, А. Бергсон утверждал в качестве субстанции жизнь как некую целостность, отличную от материи и духа. Бергсон трактовал жизнь как некий метафизически-космический процесс, как «жизненный порыв» (*élan*).

⁸⁷ Алексис Токвиль (1805-1859) — видный французский историк, социолог и политический деятель, исследователь демократической идеологии и системы политических ценностей.

⁸⁸ *Parmi les choses vraiment nouvelles (et parmi celles-la il y en a plusieurs que je trouve très belles) la plupart me paraissent découler directement du Christianisme — среди действительно нового (среди чего имеется кое-что, что я нахожу замечательным) большая часть, как мне кажется, проистекает прямо из христианства» (фр.).*

Так, например, учение о культурных ценностях проявляет некоторую неясность и даже сбивчивость, когда пытается установить для них верховный критерий и вообще надежную опору. И не напрасно возник даже специальный вопрос о «переоценке ценностей». Христианская же теория устами Спасителя говорит совершенно определенно: без Меня вы не можете сделать ничего (Иоан. XV, 5). «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. XIII, 8). Значит, именно Он и только Он удовлетворяет понятию абсолютной культурной ценности, совершенного идеала. Если бы мы хорошенько поискали, то мы бы могли найти в христианстве еще целый ряд принципов и даже прямых практических указаний для разрешения и притом именно в смысле прогресса и совершенствования таких вопросов, в которых запуталась современная культура. Чтобы не быть голословными, мы приводим в следующих главах целый ряд конкретных примеров.

§5. Выводы

Таким образом, традиционная теория прогресса несостоятельна. Несостоятельна и его практика. Как понимал уже Монтень, *естественный прогресс природы может дать только дикие плоды: nous appellons sauvages les fruits que nature de soi et de son progres ordinaire a produits (фр.)*. И о естественных плодах истории мнивших себя уже тогда передовыми французов он же приводил горький отзыв канцлера Оливье⁸⁹: *les Français semblent des guenons qui vont grim pant contrem ent un arbre, de branche en branche et ne cessent d'al er jusques a ce qu'elles soyent arrivées a la plus haute branche et y montrent le cul quand elles y sont*⁹⁰. С тех пор прошло свыше трехсот лет. И, оценивая с точки зрения действительного усовершенствования сделанный за это время прогресс, едва ли можно прибавить что-нибудь смягчающее к этому образу обезьян, вскарабкавшихся на верхушку дерева, откуда виднеется небо, только для того,

⁸⁹ Франсуа Оливье де Левилль, канцлер Франции (1545–1560).

⁹⁰ *Les Français semblent des guenons qui vont grim pant contrem ent un arbre, de branche en branche et ne cessent d'al er jusques a ce qu'elles soyent arrivées a la plus haute branche et y montrent le cul quand elles y sont* — французы кажутся мне обезьянами, которые, не переставая, карабкаются по дереву, ветка за веткой, пока наконец не доберутся до верхушки, и как только они ее достигли, показывают задницу» (фр.).

чтобы, заслоняя его, показывать свой зад стоящим на земле. Ценностей накоплено много. Но действительно пора их переоценить. В частности пора перестать измерять прогресс успехами материальной культуры и эволюцией экономики, «ибо царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во святом Духе» (Римл. XIV. 17). Пора также усомниться в прогрессивности революций, этих, по мнению Кропоткина, «периодов ускоренного развития и стремительно быстрого прогресса». Уже Тюрго считал революции проявлением упадка, прерывающего прогресс. А Жорес назвал революции даже варварскою формою прогресса, возвращающею человечество к низшему, полуживотному состоянию. Как писал Ривароль⁹¹, революции всегда кончатся саблею. А разве сабля венец совершенствования человечества?

И вот тут-то и возникает вопрос о христианстве. Должны ли мы, христиане, по-прежнему видеть в нем фактор застоя и даже регресса, предоставляя монополию прогрессивности инако верующим? Не ошибаются ли те, которые считают носителями прогресса эпигонов иудейства, т. е. той именно религии, которую уже во время оно христианство считало превзойденною ступенью развития и по отношению к которой оно уже тогда называло себя передовым, «ибо закон ничего не довел до совершенства, но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр. VII, 19). Если когда-то в книге, озаглавленной «Ислам и прогресс», один русский мусульманин нашел своевременным отстаивать совместимость своей религии с действительным прогрессом⁹², если младотурки хотели совместить ислам с единением и прогрессом, то не пора ли и нам исповедать творческий гений христианства и противопоставить современному упадку и вырождению бодрый христианский прогресс?

Тогда бы мы поняли, что без христианства нет прогресса. Но мы бы поняли также и то, что без прогресса нет христианства. И хорошо

⁹¹ Ривароль Антуан де (1753–1801) — французский писатель, остроумный памфлетист, отстаивавший возможность морали, освобожденной от религиозных ценностей. Один из наиболее последовательных защитников монархии и деятелей контрреволюции.

⁹² Имеется в виду известная книга татарского ученого Гатауллы Баязитова, изданная в Санкт-Петербурге в 1897 г., в которой автор отстаивал мысль о том, что для Ислама нет «какого-нибудь тормоза к культурному развитию, препятствия, мешающего мусульманину стать в ряд культурных европейцев».

было бы, если бы мы при этом прониклись подлинною христианскою терпимостью по словам апостола: «немощного в вере примите без споров о мнениях» (Римл. XIV, 1). Мы бы тогда восприняли евангельское слово как живую проповедь живого дела. Мы бы тогда вполне оценили апостольский завет: «всегда радуйтесь» (I Солун. V, 15). Мы бы тогда нашли настоящее радостное знание, к которому так тщетно стремился Ницше⁹³. Мы бы нашли и настоящий привлекательный труд, которого так и не организовал Фурье. И в словах Евангелия мы прочли бы не проповедь бегства в пустыню ради эгоистического спасения, а бодрый призыв к подлинной, осмысленной культуре, которая создает настоящие ценности, стойко выдерживающие всякую переоценку. И только тогда наша эволюция из бесцельной и бесплодной природной дифференциации и интеграции или из приспособления внутренних процессов к внешней среде превратилась бы в настоящую творческую эволюцию, а наша история стала бы действительно историей прогресса.

⁹³ Спекторский вероятно имеет в виду понимание Ф. Ницше философии как «веселой науки».

Раздел второй

Духовная культура

Глава I Религия

Духовная культура состоит в том, что человек возделывает свой собственный дух. Она невозможна, пока душевная жизнь состоит исключительно из пассивных перцепций и более или менее инстинктивных рефлексов, вызываемых биологической потребностью самосохранения. Такая психика свойственна и животным. Такая психология не поднимается над уровнем зоопсихологии. Здесь царит природа, а не культура. Дело культуры начинается тогда, когда является сознание, когда внутренняя жизнь человека, так сказать, раздваивается, когда рядом с душевными процессами является сопутствующее и содейтельное сознание. Кант отождествил его с разумом, который он очень хорошо определил как способность к принципам. Где сознание, там активность, там цель, там возможность возделывания духа, иными словами, духовной культуры. Возделывается наша способность мыслить, чувствовать и желать, а через них совершенствуются соответственные физические органы: антропологи уверяют, что благодаря усиленному умственному труду увеличивается объем головного мозга и расширяется череп; Брока доказывал, что воспитание увеличивает мозг и совершенствует его формы. Возделывание действительно и действительно не столько в виде фразеологии и риторических назиданий, сколько в виде живого примера и целесообразного воспитания, причем, как видно из действия газет, партийной агитации, всякого рода рекламы, воспитание (но какое!) не ограничивается одним детством и отрочеством, но влияет также и на взрослых людей.

Духовная культура состоит не только в том, что развиваются и совершенствуются внутренние способности человека, но также и в том, что создаются произведения духа, которые проявляются вовне, приобретают самостоятельную ценность и более или менее существенно влияют на духовную жизнь людей. Таковы религия, философия, наука, искусство. В них накапливается и кристаллизуется духовная работа поколений. Ими питается наш дух, который, поскольку он творит, прибавляет к ним все новые и новые ценности. И вот спрашивается, что сделало и может сделать для всего этого христианство. Смогло ли оно создать духовные ценности? Способно ли оно и впредь их создавать и совершенствовать?

Начнем с религии. Ее область это сверхъестественный, иррациональный мир. И посему прогресс религии состоит не в отказе от сверхъестественного и иррационального, а в совершенствовании и того и другого. Конту казалось, что религиозное, или теологическое, как он выражался, состояние людей может прогрессировать, но не бесконечно, ибо после достижения им известной высоты дальнейший прогресс состоит уже не в развитии религиозности, а в полном отказе от нее сначала для метафизики, а затем, с еще дальнейшим прогрессом, для позитивной науки. Однако он на собственном примере опроверг свою теорию, ибо от позитивной науки он вернулся к религии и ожидал духовного прогресса именно от нее. Бывали и другие попытки ликвидации религии вообще и христианства в частности. Но и они не дали широких и длительных результатов, так что Платон напрасно беспокоился: «неужели мы перестанем говорить о Боге» (Законы, 840 E). Несравненно более значительны по своим последствиям попытки, делаемые в прямо противоположном направлении — осмыслить и углубить религиозное сознание и чувство. И вот спрашивается, что может дать в этом отношении христианство?

§1. Язычество

Появление христианства во время оно несомненно означало большой прогресс религии. Это был двойной прогресс — и по отношению к античному язычеству и по отношению к ветхозаветному иудаизму.

Когда христианство окончательно утвердилось в греко-римском мире, оно впитало в себя немало элементов язычества. Общество, жившее языческими понятиями, ставши христианским, далеко не так уже радикально переродилось. Оно в значительной степени продолжало оставаться языческим, лишь именуясь христианским. Элементы язычества проникли и в вероучение и в нравоучение и в обряд христианства. Со своей стороны и христиане усмотрели у язычников кое-что, сильно напоминавшее христианство еще до его появления, то, что отцы церкви называли природным христианством. Платон, Вергилий, стоики высоко ценились как идейные предтечи христианства. Создалась легенда о дружеской переписке между Сенекою и апостолом Павлом⁹⁴. Бл. Августин находил возможным говорить о христианстве до Христа, и притом усматривать его именно у язычников.

Несмотря на все это христианство с полным правом противопоставлялось язычеству, и язычество — христианству. Тот же самый бл. Августин принял вызов, обвинявший именно христианство в падении языческой культуры, и в своей книге *De civitate Dei*⁹⁵ чрезвычайно ярко показал всю противоположность язычества и христианства.

Главное отличие христианства от античного язычества состоит в том, что язычество это культ природы, а христианство — преодоление природы. У древних греков и римлян, как уверял Петроний, легче было встретить бога, чем человека, ибо, как учил Фалес, все было полно богов. При этом все — это природа. Как писал Тютчев,

Их мир был храмом всех богов.

Божества это олицетворенные природные стихии. Посему теогония тесно связывалась с космогониею: боги рождаются вместе с природою. Античное вероучение это обожествление природы. Нравоучение это жизнь, согласная с природою. Обряд это почитание

⁹⁴ Речь идет о римском философе-стоике Луции Сенеке (4 г.до н. э. — 65 г.н.э.). В христианской среде долго время была популярной легенда о его дружбе с апостолом Павлом, а к концу IV в. была создана даже их апокрифическая переписка. Исторические исследования показали, что никаких документальных исторических свидетельств о знакомстве апостола Павла и Сенеки не существует.

⁹⁵ «*De civitate Dei*» («О граде Божьем») — одно из основных произведений крупнейшего средневекового мыслителя Аврелия Августина.

природы. Продолжая дело религии, мораль искала природную правду, философия более всего размышляла и рассуждала о природе. Когда греческая философия переходила от природы к тому, что было названо послеприродным («метафизикою»), она и тогда старалась быть имманентною естеству. Только у Платона метафизика оказалась сверхприродною — быть может под восточными влияниями, подготавливавшими христианство. И эта его метафизика отчасти уже становилась предтечею христианской философии. Тогда она порывала связь с языческим натурализмом. Она поступала подобно мифическому Геркулесу, которому удалось задушить Антея⁹⁶, сына Нептуна и Земли, высоко поднявши его над питавшею и подкреплявшею его матерью.

Таким образом, античное язычество было имманентно природе. И его высшее религиозное понятие, именно судьба, перед которою трагически цепенели не только люди, но и Олимпийские боги, означало естественную, природную, физическую необходимость. Эта необходимость ведет желающего, насильно тащит сопротивляющегося. Нет такого человеческого установления, нет такого божественного чуда, которое могло бы преодолеть эту фатальную, роковую необходимость. Один из ее наиболее неумолимых законов это закон смерти, беспощадно переводящей всех людей из жизнерадостного мира румяной природы в тоскливое царство бледных теней, откуда нет возврата к жизни. А посему наша однократная земная жизнь получает сугубую ценность.

Это нечто самодовлеющее. Это самоцель. Мы возникли для того, чтобы жить. И нам надо хорошо прожить. В этом именно и состоит счастье. По-гречески «хорошо жить» и «быть счастливым» обозначалось одним словом. Хорошо же жить значило жить согласно природе. Посему природа и нравы не противопоставлялись друг другу. И этика должна была быть согласована с физикою. Если мы плохо живем, если мы несчастны, если нас мучит совесть, если мы чего-нибудь боимся, то это все поправимо: надо только пересмотреть наши физические понятия и надлежащим образом исправить их, а заодно и наши представления о богах. Так именно и поступил Эпикур.

⁹⁶ Антей — в греческой мифологии — великан, сын Посейдона (или Геи, или Посейдона и Геи), получавший неборимую силу от соприкосновения с матерью Геей — землёй. Царь Ливии.

Итак, средоточие античной религии это природа. Ей равно соподчинены и боги и люди. И не человек господствует над нею, а, напротив, она господствует над человеком. Язычество это физиократия в самом широком смысле слова. Всякий раз, когда делались попытки возродить античное язычество, это означало физиократию и физиолатрию. Это означало принципиальное восстановление власти природы над человеком и поклонения ей, восстановление, как выражался Гольбах, алтарей природы, восстановление, как выражался Рабле, *Physis* против *Antiphysis*, природы против *противоприроды*, куда он, в сущности, относил все христианство.

И это он делал совсем напрасно, ибо христианство не противоприродно, не противоестественно. Но оно действительно сверхприродно. Оно сверхъестественно. И в этом состоит его глубокое отличие от античного язычества.

Слово «природа» почти отсутствует в Новом Завете. Как руководство, она упоминается только по одному очень мелкому поводу: «не сама ли природа учит вас — пишет, апостол язычников (Римл. XI, 13), Павел своим греческим корреспондентам в Коринфе, — что если муж растит волосы, то это бесчестие для него, но если жена растит волосы, для нее это честь, так как волосы даны ей вместо покрывала» (I Кор. XI, 14). Он же упоминает о язычниках, которые «по природе законное делают» (Римл. II, 14). Вообще же руководство природы с ее «немогущими и бедными вещественными началами» (Галат. IV, 9) считается нормальным не для людей, а для «бессловесных животных, водимых природою» (II Петра II, 12). Для ап. Павла «иудеи по природе» (Гал. II, 15) это не иудеи по принципу, а иудеи по физическому рождению. «По природе мы все жили чадами гнева» (Ефес. II, 3). Вот собственно и все, что говорится о природе вообще в Новом Завете.

Отдельные явления природы, отдельные процессы в ней рассматриваются Новым Заветом как данные не физического, а духовного порядка. Небо в Евангелии это не Аристотелев свод, не твердь, не фирмамент, а престол Божий (Матф. V, 34). И Отец Небесный это совсем не Зевс-гучегонитель, низвергающий на землю «громокипящий кубок с неба». Это не «холодный» и «дурной» Юпитер древних римлян, *tempestatium divinarum*

potens⁹⁷. Земля это не плодоносящая божественная мать, а Божие подножие (Матф. V, 35). Красота лилий объясняется тем, что Бог их одевает (Матф. VI, 30). Светом миру называется не лучезарный Феб, а Христос (Иоан. VIII, 12) и Его ученики (Матф. V, 14). Звезды сигнализируют волхвам рождение Спасителя. Ап. Петр пишет об «утренней звезде в сердцах» (II Петра, 1, 19). Порядок природы это не греческая судьба, роковая, фатальная необходимость, перед которою бледнеет и власть земного царя Эдипа и могущество богов-небожителей. Это воля Отца на небеси и на земли. Это относительный и временный порядок, ибо небо и земля прейдут (Матф. XXIV, 35), и ожидаются новое небо, новая земля. Наступит же это не естественно, само собою, а сверхъестественно, путем преодоления нынешней природы.

Природа — не владыка, не самоцель и вообще не цель. Это средство христианской культуры, которой она должна послужить. Прежде всего природа должна дать плод. Посему и бесплодная смоковница и плевелы отменяются христианством; «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Матф. III, 10). Зато оказывается большое внимание зерну горчичному, «которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков, и становится деревом, так что прилетают птицы небесные, и укрываются в ветвях его» (Матф. XIII, 32). Особенно ценится зерно, посеянное и взлелеянное человеком. Ценится вообще вся полевая культура и притом, выражаясь терминами Гаспарена, не только физическая, когда человек предоставляет природе самой производить злаки, «ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Марк. IV, 28), но и андрофизическая, когда природе помогает искусство человека. Христианство идет еще дальше и вступает на путь такой культуры, которую можно бы назвать теофизическою. Это именно путь чуда. «И ветер и море повинуются» Христу (Марк. IV, 41), который «запрещает ветрам и морю» (Матф. VIII, 26). У Него «слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются и нищие благовествуют» (Лук. VII, 22). Высшим чудом является воскрешение лиц, уже «вкусивших смерти» (Матф. XVI, 28).

⁹⁷ Tempestatum divinarum potens — властителя бурь (лат.).

Вся земная жизнь Христа проникнута идеею преодоления природы. Он не снизошел с небес. Он не вышел из головы Отца, как Минерва⁹⁸. Он «плод чрева» (Лук. I, 42). Он рожден. Но Он сверх того и крещен, однако не для того, чтобы приобщиться воде, этому первоначально древней греческой метафизики, этой обожествленной Фалесом стихии. Совсем напротив, «крестившись, Иисус тотчас вышел из воды» (Матф. III, 17). Вода была здесь не целью, а средством для вторичного, уже не физического, а чисто духовного рождения. Далее, Христос преобразился, воскрес и, наконец, подняв руки и благословив своих последователей (Лук. XXIV, 51), вознесся. Так была полностью превзойдена и преодолена физическая природа. Спаситель вступил в нее, прошел через нее и совершенно преодолел ее.

Христианское преодоление природы не имеет характера ни магических фокусов, в роде хотя бы тех, которыми прославились факиры, ни казни, посылаемой людям в виде стихийных бедствий, ни физического знамения с неба, ибо Христос отказался показать таковое фарисеям и саддукеям (Матф. XVI, 1–4). Оно имеет характер исцеления и спасения. Оно побеждает зло, в котором лежит мир, оно торжествует над болезнью и смертью.

Далее, христианское преодоление природы невозможно без идейной основы, именно без веры. Даже сам Христос «не совершил многих чудес по неверию» людей (Матф. XIII, 58). Благодаря вере Петр шел по воде; чуть только он потерял веру, он испугался и начал тонуть (Матф. XIV, 30). Христу приходилось упрекать своих учеников в трусости, вызываемой отсутствием веры: «что вы так боязливы? как у вас нет веры?» (Марк. IV, 40); «не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц» (Матф. X, 31). И он же призывал к смелости дерзновения: дерзай, чадо. Другие религии выводились из страха (*primus deos fecit timor*⁹⁹) и культивировали страх. Христианству же это чуждо. И Корнель был прав, утверждая, что христианин не боится ничего. Христос успокаивал: «это Я, не бойтесь» (Матф. XIV, 27). Веруют и трепещут только бесы (Иак. 11, 19). Не следует бояться природы. Она преодолевается дерзновением с верою. «Уверовавшие

⁹⁸ Минерва — соответствующая греческой Афине Палладе — италийская богиня мудрости.

⁹⁹ *Primus deos fecit timor* — первым создал богов страх (лат.).

будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Марк. XVI, 18). «Истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно, и скажете горе сей: перейди отсюда туда; и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Матф. XVII, 20). Сам Христос один раз удивился силе такой веры к тому же у языческого сотника (Матф. VIII, 10). Тем более Его удивило неверие Его соотечественников (Марк. VI, 6).

Наконец, христианское преодоление природы считается чем-то еще далеко не законченным. Во время оно были даны лишь прообразы ожидаемого в будущем и долженствующего. Все те, кого Христос насытил, исцелил и даже воскресил, все же не ушли от физической необходимости, по которой все рождающееся умирает. Христос не делал чудес макробиотики и не оставил после Себя Мафусаилов. Где теперь дочь Иаира или Лазарь, вышедший из гробницы, весь закутанный в белый саван? И о них и о других, воскресших по писанию, можем мы спросить словами старой студенческой песни: *ubi sunt qui ante nos terram coluere?*¹⁰⁰ Они воскресли, но лишь на время. Окончательное же их воскресение не позади нас, а впереди, ибо «отступили от истины» те, которые говорили, что «воскресение уже было» (II Тимоф. II, 18). Воскресение не дано, а задано. Оно венец, а не начало христианского прогресса. Оно должно быть культивировано. Оно должно быть посеяно. «Сеется в тлении, восстает в нетлении» (I Кор. XV, 42). Сеется душевное, восстает духовное. То, что сеется, умирает, но для того только, чтобы ожить. Таким образом «последний враг истребится смертью». И только тогда, когда природа будет совершенно преодолена, «когда тленное облечется в нетление и смертное в бессмертие», проблема счастья и хорошей жизни будет разрешена — в жизни вечной, ибо «если мы в сей только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков».

Таким образом, если античное язычество сливало религиозный идеал с имманентною природою, очеловечивая ее силы для более осязательного поклонения им в храмах, то христианский религиозный идеал состоял в преодолении природы, в переходе от физиче-

¹⁰⁰ *Ubi sunt qui ante nos terram coluere?* — где те, кто до нас пахали землю (лат.).

ского через метафизическое к чисто духовному и трансцендентному, в переходе от немощной плоти к бодрому духу. Вполне понятно, что даже те афиняне, которые в своих всегдашних поисках чего-нибудь новенького, соорудили жертвенник неведомому Богу, не поняли того Бога, которого ведал и проповедал ап. Павел, «состязавшийся с Еллинистами» (Деян. IX, 29). «Что-то странное ты влагаешь в уши наши», говорили они ему (Деян. XVII, 20). Вполне понятно, что апостол счел уместным напомнить им, что «мы не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого». И, наконец, вполне понятно, что, «услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время. И так Павел вышел из среды их». Все христианство, это «для Еллинов безумие» (I Кор. I, 23), вышло, выступило из среды язычества, ибо оно не могло «служить твари вместо Творца» (Римл. I, 25), коснеть в натурализме, в культе природы и страхе перед нею. Но это знаменовало несомненный прогресс религиозности.

§2. Иудаизм

Таким же прогрессом было и то, что христианство выступило из иудаизма. Уже во время оно оно считало себя более прогрессивным, более совершенным, чем эта слишком для него низкая и тесная религия. «Судя по времени — писал ап. Павел Евреям — вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам Слова Божия» (Евр. V, 12). Различие точно было установлено Христом: «вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Иоан. VIII, 23). Это же различие с привлечением еще отличия как христианства, так и иудаизма от язычества очень выпукло изображено Паскалем: «евреи занимают середину между христианами и язычниками: язычники не знают Бога и любят только землю; евреи знают истинного Бога и любят только землю; христиане знают истинного Бога и совсем не любят земли».

И действительно, в отличие от греко-римских языческих богов Бог иудаизма трансцендентен миру и особенно природе: для Израи-

ля было срамом говорить дереву «ты мой отец» и камню «ты родил меня» (Иерем. II, 27). Но в согласии с их понятиями религия иудаизма также земнородна. Это лишает ее высоты, столь характеризующей христианство. Ветхозаветное благо это долголетие, обильное потомство и материальное благосостояние: «и Господь благословил последние дни Иова более, чем первые: и было у него четырнадцать тысяч мелкого скота, и шесть тысяч верблюдов, и тысяча пар волов, и тысяча ослиц. И было у него семь сыновей и три дочери» (Иова XLII, 12, 13). У Соломона, кроме премудрости и знания, были от Бога «богатство, имена и слава такие, подобных которым не бывало и не будет» (II Паралип. I, 12). Круг жизни благополучно замыкается, когда человек умирает в старости доброй, насыщенный жизнью, богатством и славою (Быт. XXV, 8, 29, Паралип. XXIX, 28). Проблема вечной жизни здесь заменяется проблемой макробиотики, возможно большего удлинения земной жизни, ибо «человек умирает и вдруг исчезает; и дух испустил человек, и где он?» (Иов. XIV, 10). Посему, хотя и Ветхий Завет верит в воскресение и повествует об отдельных его случаях, однако эта вера здесь не преобладает и не может даже служить особенным утешением. Автор Екклезиаста истолковывает таинство смерти чисто в эпикурейском духе. Смерть это не начало и не продолжение, а конец. В ней люди совершенно равны животным, «потому что участь сынов человеческих и участь скотов одинаковая участь: как те умирают, так умирают и эти, и один дух у всех, и преимущества у человека перед скотом нет... все идет в одно место: все произошло из праха, и все обратится в прах» (Екклез. III, 19, 20). «Кто находится между живыми, тому остается еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Ведь живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им возмездия... Нет уже им участия во век ни в чем, что делается под солнцем» (IX, 4–6). Так рассуждал Соломон, которому «дал Бог мудрость и разума очень много, и ум обширный, как песок, что на берегу моря» (III Царств, V, 9).

Таким образом, средоточием ветхозаветной жизни является земное существование человека. Каков человек, таков и его Бог. Ветхозаветный Бог озабочен земными делами. Он занят землею, не небом. Он не предлагает искать прежде всего царство небесное, ибо все остальное приложится. Он озабочен этим приложением даже и тогда,

когда предлагает искать правду: «правды, правды ищи, чтобы ты был жив и овладел землею» (Второз. XVI, 20). При этом имеется в виду не Евангельская новая земля, земля воскресшая, а старая земля, зато земля, текущая молоком и медом. В заботах об удовлетворении земных потребностей своего народа Бог становится его законодателем, правителем и судьей: пророк Исаия задолго до Монтескье так именно делил государственную власть (Исаия, XXXIII, 22), приурочивая все три функции к Богу. Особенно детально разработана Божественная администрация. Бог дает инструкции относительно петель и крючков на покрывалах (Исх. XXVI, 5, 6), покроя жреческих облачений (XXVIII, 4), относительно тука, курдюков (Лев. III, 9), мучного приношения (Лев. II), груди потрясения и бедра возношения (Лев. VII, 34, X, 14). «Верные весы от Господа. Он надзирает за всеми гирями» (Притчи XVI, 11). Он дает «сынам Господа» кулинарные указания (Второз. XIV), предписывает правила гигиены, ассенизации (XXIII, 14).

Получается какой-то теократический полицейзм. Бог заботится о полиции безопасности и полиции благосостояния. Много деталей. Много такого, «о чем — как писал впоследствии ап. Павел — не нужно теперь говорить подробно» (Евр. IX, 5). А посему и много поводов для толкования (Неем. VIII, 8) книжниками «книги закона» (Иис. Нав. I, 8) и для казуистики. Где казуистика по поводу «уставов, определений и законов» (Лев. XXVI, 46), там и юриспруденция. И ветхозаветная религия становится религиею закона, приобретает какой-то юридический характер.

Это происходит еще и потому, что отношение между Богом и человеком основывается здесь на более или менее двустороннем, а иногда (IV Царств XI, 17) и более сложном завете, «твердом обязательстве» (Неем. X, 1), т. е. контракте, договоре, который неоднократно подтверждается и ратификуется. Договор построен на началах *do ut des*¹⁰¹. За исполнение завета Бог обещает обилие «плода чрева и плода земли, хлеба, вина, елея, рождаемого крупным скотом и приращаемого овцами» (Второз. VII, 13). За неисполнение Бог угрожает всевозможными земными бедствиями, которые Он действи-

¹⁰¹ *Do ut des* — даю, чтобы ты дал (лат.).

тельно в изобилии ниспосылает на свой народ, постоянно нарушающий завет.

Тем не менее Бог продолжает считать его своим избранником. А народ продолжает считать Его своим Богом. Благодаря этому к отсутствию метафизической высоты присоединяется отсутствие социальной широты. Ветхозаветная религия не только не высока, но и узка. Это религия одного лишь народа. Другие же народы это только средство или для наказания или для прославления этого народа. В зависимости от соблюдения завета Бог или рассеивает свой народ «как мусор и мерзость» (Плач Иерем. III, 45) среди других народов, «которых оставил Господь, чтобы испытывать ими Израиля» (Судей III, 1), и отдает его им на поношение, на поток и разграбление или, напротив, предоставляет ему благоденствие и торжество за счет других народов. «Когда — говорит Господь — перейдете в землю Ханаанскую, то прогоните от лица своего всех жителей земли... И возьмите во владение землю» (Числа XXXIII, 51–53). «И овладеете вы народами большими и сильнейшими вас» (Второз. XI, 23). Бог запугивает все другие народы: «Я начну распространять страх и ужас перед тобою на народы под всем небом» (II, 25). Он дает Израилю народы для истребления (VII, 16), на избиение (Иис. Нав. XI, 6), для прогнания (I Паралип. XVII, 21). Как пророчествует Исаия Израилю, «народ и царство, которые не станут служить тебе, погибнут, и такие народы совершенно истребятся» (Исаия, LX, 12), «ты будешь питаться туком народов» (LX, 16), «вы будете питаться богатством народов» (LXI, 6).

И Бог на деле подтверждает такое свое отношение к другим народам. Он действует как Споборник (I Царств XV, 29), «Соперник соперников» (Псал. XXXV, 1) и Спаситель (Исаия XLIII, 3) Израилев. Спасение же состоит в том, что Бог поражает противника в ланиту, сокрушает зубы (Исал. III, 8), поддерживает военные операции своего народа, даже «Сам сражается за него» (Второз. III, 22), бросает в бегущего неприятеля большие камни с небес (Иис. Нав. X, 11), совершает другие стратегические чудеса (13), обращает врагов в бегство (II Царств XXII, 41), руководит грабежом (Иис. Нав. VIII, 27), распределяет военную добычу (Числ. XXXI, 27). При этом мышца у Него с силою (Псал. LXXXIX, 14). «Сила единорога у Него; пожира-

ет Он народы враждебные Ему, раздробляет кости их и стрелами своими разит» (Числ. XXIV, 8). «Меч Господа полон крови» (Исаия XXIV, 6).

Поражая врага, ветхозаветный Бог «ослабляется, смеется» (Псал. II, 4). Его жестокосердый и жестоковыйный народ не уступает Ему в хладнокровном злорадстве. Чего стоит хотя бы расправа Ииуя с Иезавелью: «и сказал он: выбросьте ее. И выбросили ее. И брызнуло от крови ее на стену и на коней, и он проехал по ней. И пришел, и ел, и пил» (IV Царств, IX, 33, 34). А при взятии Иерихона с Божиею помощью «истребили все, что в городе, и мужчин и женщин, молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, мечом» (Иис. Нав. VI, 21). Так не прощаются обиды в Ветхом Завете.

С этим связано и ветхозаветное блаженство. Это не то блаженство, о котором говорится в евангельских заповедях блаженства. Это блаженство самодовольного эгоизма и злорадства по поводу чужой беды. «Как хорошо и как прекрасно жить братьям всем вместе» (Псал. CXXXIII, 1). Но это совсем не всечеловеческое братство: «и живет Израиль безопасно, один» (Второз. XXXIII, 28). И он блаженствует, когда ему хорошо, а другим плохо. «Блажен народ, которого Бог есть Господь, племя, которое Он избрал Себе в наследие» (Псал. XXXIII, 12). Обращаясь к дочери Вавилона, псалмопевец поет: «блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень» (Псал. CXXXVII, 9).

У других народов боги. Но Бог только у Израиля
и только для Израиля.
Мы, род избранный, говорили
Сиона дети в старину.

Бог делает разделение между народами (Исх. VIII, 19, XI, 7). Он «отделил в Свой удел из всех народов земли» (III Царств, VIII, 53), «избрал Себе в наследие» (Псал. XXXIII, 12) «общество сынов Израилевых» (Лев. XIX, 2, Иис. Нав. XVIII, 1), как свой собственный народ (Второз. VII, 6), как «святыню Господню» (Иерем. II, 3). Он не Отец наш, к которому равно обращаются с молитвою Господнею и эллины и иудеи, «потому что один Господь у всех» (Римл. X, 12). Он —

«Бог отцев наших», т. е. только Авраама, Исаака и Израиля (I Парал. XXIX, 18). Даже через своих наиболее универсалистических пророков Он говорит: «Я Господь, Святой ваш, Творец Израиля, Царь ваш» (Исаия XLIII, 15), «и вы будете Моим народом, и Я буду Богом Вашим» (Иерем. XXX, 22, XXXII, 38).

Таким образом, ветхозаветная религия это религия вероисповедной изоляции, селекции. «И кто подобен народу Твоему, Израилю, единственному на земле, к которому приходил Бог, чтоб искупить его Себе в народ, сделать Себе имя через великое и страшное дело прогнание народов от лица народа Твоего» (I Парал. XVII, 21). Символически ковчег, в котором спасался Ной с семьей и со скотами чистыми и нечистыми в то время, как «разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились» (Быт. VII, 11), «и лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле, и все люди ... Остался только Ной и что с ним в ковчеге» (21, 23). Изоляция совершается не путем внутреннего, духовного перерождения, а путем внешнего ритуала. Тут и обрезание. Тут и «кровь на край правого уха, и на большой палец правой руки, и большой палец правой ноги» (Лев. VIII, 24). Тут и «рыжая корова без порока» (Числ. XIX, 2) и т. п. Кроме того, требуется неосквернение себя общением с иноверцами и иноплеменниками. Ведь «от нечистоты народов иноземных» даже земля становится нечистой (Ездры IX, 11). Посему необходимо очищение от всего иноземного (Неем. XIII, 30). По отношению к уцелевшим иноземцам прилагается особая мерка. «С иноземца взыскивай, а что будет твое у брата твоего, прости» (Второз. XV, 3). «Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост» (XXIII, 21). Когда Израиль «сделал Хананеян данниками, но изгнать не изгнал их» (Судей I, 28), то, оказывается, он этим нарушил завет с Богом и разгневал Его. Словом, изоляция должна быть полная. Никакого прозелитизма (Мих. IV, 5). И тогда избранный народ становится народом привилегированным, «царством священников и народом святым» (Исх. XIX, 6).

Божественное предпочтение избранного народа мотивируется не его святостью, не его заслугами, а специальной любовью к нему, хотя и незаслуженной: «не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, возжелал вас Господь и избрал вас; ведь вы малочисленнее всех народов; но из любви к вам» (Второз. VII, 7, 8). И действ-

вительно, все Библейское повествование наполнено случаями отпадения, отступничества Израиля от Бога, который никак не может «утолить гнева своего», не может «успокоиться и не раздражаться более» (Иезек. XVI, 42). Бог неоднократно наказывает Израиля лютою казнию, «с яростью идет против него» (Лев. XXVI, 28), уподобляясь при этом даже дикому зверю: «Я буду для них как барс... как леопард... как лишенная детей медведица ... как лев» (Осия, XIII, 7, 8). И тем не менее Он так возлюбил именно Израиля, что спасает его от беды и ставит его превыше всех народов.

Такая религия не может не быть консервативною, застывшею в своем вероисповедном самоопределении. У нее действительно нет той прогрессивности, которая, как мы видели, так типична для Нового Завета. Это религия «Бога древнего» (Второз. XXXIII, 27). Она исповедует регресс, веру в совершенство лишь первозданного человека, утраченное вместе с невозвращенным раем. Она исповедует реставрацию прошлого: «у тебя вновь застроятся древние развалины, ты восстановишь основания, разрушенные с давних родов; и будут звать тебя восстановителем развалин» (Исаия LVIII, 12); «и возсозидут древние развалины» (LXI, 4). Очень типичен поворот назад в юбилейные годы, когда «поле перейдет опять к тому, у кого куплено» (Лев. XXVII, 24). Деятели Ветхого Завета, умирая, не замирают для того, чтобы ожить в жизни будущего века, а прилагаются к народу своему (Быт. XXV, 8, XXXV, 29, Второз. XXXII, 50), становятся достоянием прошлого. У скептического же Соломона нет веры даже в регресс: «что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться; и нет ничего нового под солнцем» (Екклез. I, 9).

Были, однако, попытки расширить и поднять иудаизм и тем, если и не преодолеть его, то усовершенствовать. Прежде всего, как новый религиозный мотив, заслуживает внимания чрезвычайно напряженное стремление к правосудию, к правде на земле. Бог «воздвиг человека для правды» (Исаия, XLV, 13). А между тем, «далеко от нас правосудие, и правда не доходит до нас» (LIX, 9). Но тот, кто придет, «принесет правду народам... Не утомится и не удалится, пока не утвердит правосудия на земле» (XLII, I, 4). И тогда наступит царство правды. «Правда моя близко... Небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее умрут... Но правда Моя не унич-

тожится... правда Моя пребудет во веки» (ЛІ, 5, 6, 8). И именно правда окажется «светом для народов» (4).

Затем говорится не только о народе, но и о народах. Сообразно с этим значительно сглаживается отчуждение от пришельцев и иноплеменников. Соломон просит Бога Израилева, чтобы Он услышал и молитву иноплеменника и сделал все, о чем будет вопиять к Нему иноплеменник (III Царств. VIII, 42, 43). «Пришельцы — говорит Иезекииль — должны быть для вас, как урожденные между сынами Израилевыми и разделять с вами наследие наравне с коленами Израилевыми» (Иезек. XLVII, 22). А Исаия проповедует «мир и дальним и ближним» (Исаия LVII, 19).

Наконец, появляется прогрессивная идея мессианизма и притом не только национального, но и универсального: «Я сделаю тебя светом для народов, чтобы Мое спасение простерлось до конца земли» (Исаия XLIX, 6).

Во многих других местах Ветхий Завет предваряет евангельское учение. В свою очередь и Новый Завет часто ссылается на ветхозаветное учение. Особенно типичен в этом смысле ап. Павел. Быть может, его толкование заповеди любви в иных случаях даже ближе к Ветхому Завету, чем к Евангелию или толкованию ап. Иоанна. И его же учение о богоустановленности власти, о мотивах повиновения ей (Римл. XIII), быть может, опять-таки более приближается к ветхозаветному теократизму, чем к евангельскому учению о царстве не от мира сего и о воздаянии кесарева кесарю. И тем не менее никак нельзя согласиться с теми апологетами иудаизма, которые, умаляя новизну Нового Завета, настойчиво стараются доказать, что все то, в чем принято видеть преимущество и высоту христианства, уже давно было сказано в Ветхом Завете. Христианство несомненно выросло из недр иудаизма. Но оно несомненно же его и переросло. И, что еще существеннее, иудаизм не только не признал его, но напротив, отверг. Отверг потому, что, хотя, как писал ап. Павел евреям, он ничего не довел до совершенства (Евр. VII, 19), он тем не менее признал именно себя более совершенною религиею.

И вот началось соревнование христианства и иудаизма. Оно оказалось глубоко трагическим для религиозного прогресса иудаизма. Так как он отверг христианство, к которому вели все его ветхозаветные

попытки самоусовершенствования, то ему в дальнейшем оставались два пути. Первый — признать совершенство Ветхого Завета, как такового, и притом как раз в том, что его отличает от Евангелия, и застыть в культивировании его мифа, догмата и обряда путем детальных талмудических толкований, тщательно изолируя Израиль от духовного сотрудничества с другими народами. Второй — искать духовное совершенство помимо и вне не только христианства, но также и Ветхого Завета, другими словами, помимо и вне всякой религиозности.

Так возник основанный на двойном отречении абстрактный, спекулятивный, рационалистический иудаизм, иудаизм пустыни, как его характеризовали Вячеслав Иванов и Гр. Ландау. Это сочетание скептицизма Екклезиаста по отношению ко всему сверхъестественному с исканием так или иначе понятой земной правды. За время многовекового рассеяния этот иудаизм стал совсем беспочвенным. Большинство представителей иудаизма легко примирилось с этим и даже стало гордиться этим. Но более чуткие и вдумчивые натуры почувствовали в этом безысходную трагедию: *nec sine te, nec tecum vivere possum*¹⁰². Чего стоят хотя бы страницы, посвященные Вайнингером духовной пустоте своего народа, страницы далекие от реторики и рисовки, ибо вскоре после их написания автор наложил на себя руки. Не символизирует ли всю глубину этой трагедии Барух Спиноза, который, будучи отлучен от иудаизма, и не перейдя ни в христианство ни в язычество, принял христианское имя Бенедикта и догмат языческого натурализма *Deus sive natura*?¹⁰³ Трагедия усугубляется тем, что единственное, с христианской точки зрения, ее разрешение, именно переход иудеев в христианство обыкновенно совершается в такой форме и по таким мотивам, что переходящих равно не уважают ни иудеи, ни сами христиане. Чаще всего переходят не лучшие, а худшие. Ради материальных благ, ради карьеры принимают религию, которая менее всего ценит и материальные блага и карьеру.

Иудаизм стал беспочвенным в двояком отношении: физическом и моральном. Прежде всего он потерял живую связь с природою, ароматом которой еще пропитан весь Ветхий Завет. Там еще повеству-

¹⁰² *Nec sine te, nec tecum vivere possum* — не могу жить с тобой, не могу и без тебя (лат.).

¹⁰³ *Deus sive natura?* — Бог или природа? (лат.).

ется, как «веселятся небеса, плещет море, скачет поле, ликуют деревья» (Псал. ХСVI, 11, 12), «реки рукоплещут, горы ликуют» (ХСVIII, 8), «рыдает кипарис и рыдают дубы» (Захар. XI, 2). «Море увидело и побежало, горы скакали, как овны, холмы, как агнцы» (Псал. СХIV, 3, 4). Скот вместе с людьми «покрытый вретищем крепко вопиял к Богу» (Ион. III, 8). В Ветхом Завете еще мечтают о том, как «каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею» (Мих. IV, 4). Обстановка гетто, городской жизни, торговых и биржевых интересов, абстрактного, спекулятивного мышления вытравила связь с природою, благодаря чему иудаизм и стал, по выражению А.В. Карташева, акосмическим.

Кроме связи с космосом, реформированный иудаизм потерял также и связь с традиционным этосом, как иноплеменным, так и своим собственным. В этом последнем отношении заслуживает внимания хотя бы резко выраженная вражда считающего себя передовым иудаизма к монархии и ее религиозной символике, хотя несомненно, что корень идеологии всех христианских монархий с помазанием, венчанием на царство, верою в богоустановленность власти и в особые мистические свойства монарха находится именно в Ветхом Завете, а не в политической традиции коренных европейских народов.

Таким образом, абстрактный, реформированный иудаизм порвал органическую связь и с космосом и с этосом. Он стал акосмическим, а также интернациональным. Всечеловеческому, идеалистическому, горе имеющему сердца христианскому универсализму он стал противопоставлять свой общечеловеческий, формальный, землеустроительный универсализм. Вместо параллелизма получилась конкуренция, борьба, борьба из-за Мессии, пришедшего и грядущего, борьба, нередко выливающаяся в глубоко трагическое столкновение иудейского антихристианства и христианского антииудаизма.

Основа антииудаизма христиан не расовая и не национальная, не «антисемитизм». Хотя Фино, конечно, сильно преувеличивал, утверждая, что никаких рас нет, и что вера в них это не более как предрассудок, фикция и даже ложь, однако верно то, что сейчас очень трудно говорить о вполне чистых антропологически и этнически нациях и даже расах. Верно и то, что христианство исповедуется слишком различными нациями и расами, чтобы видеть в нем особый

вид религиозного национализма, противопоставляющего себя национализму других религий. Таков был древний иудаизм. Но эту его особенность вполне преодолело христианство. Для него, поскольку «все и во всем Христос», «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа» (Колос. III, 11). Для него специально «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Римл. X, 12). Оно еще верит и надеется, что «Евангелие царствия будет проповедано по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Матф. XXIV, 14), значит, также и Израилю.

Нельзя считать основой антииудаизма христиан также и экономическую борьбу, в частности, преобладание и засилие еврейского капитала. Хотя уже в Ветхом Завете такое преобладание и входило в программу торжества Израиля над другими народами, однако, современный капитализм создавался в Европе далеко не одними евреями. Как показали Макс Вебер и Зомбарт, немалую роль сыграли при этом христианские протестанты, в особенности кальвинисты. Экономическая эксплуатация немало распространена и среди христиан. Далек не все евреи капиталисты. Существует и еврейский пролетариат. И если христианское сознание все-таки с тревогою смотрит на накопление материальных средств в руках Израиля, то не потому, что оно завидует этому накоплению или считает, что обогащаться должны именно христиане, а потому, что накапливаются именно средства, и притом по условиям современной культуры очень могущественные, для достижения целей, идущих гораздо дальше простого собирания сокровищ на земле. Капитал это средство для преобладания не только материального, но также социального и духовного. Это орудие власти, власти над учреждениями и над умами. Особенно в современных демократиях, представляющих сочетание олигархии с демагогиею, плутократия духовно всесильна. Современный сознательный капиталист является властителем чужих дум, действуя через субсидируемый, а нередко и просто содержимые им газеты и телеграфные агентства, книгоиздательства, политические партии и парламенты, театры и кинематографы. Чего стоит одна власть над газетами, о которых уже Джефферсон говорил, что они важнее законов. Все это совсем не похоже ни на прозаического Плюшкина с его пыльным музеем всякого бесполезного, но также и

безвредного хлама, ни на поэтического Скупого рыцаря, гордо восклицаящего «я царствую» в холодном одиночестве своего подвала, наполненного дремлющими мешками с золотом. Все это подлинная, активная, динамическая власть, эксплуатация и притом не материальная, а духовная, эксплуатация не чужих мускулов, а чужого духа. Это возможность организации не только общественного мнения, но всей вообще духовной жизни современных народов. Это возможность управления ею. И вот, поскольку антииудаизм христиан обосновывается именно экономическими мотивами, он в сущности направляется не против еврейского капитала, как такового, а против него как средства господства над духом христианских народов.

Настоящая основа антииудаизма христиан чисто духовная и притом именно религиозная. Это самозащита такой религиозной культуры, которую иудаизм сначала подготавливал, а потом отверг. Посему антииудаизм коренится не в том, что евреи — инородцы или что они — капиталисты, а в том, что во время оно из-за них был распят Христос. Это символизирует их принципиальное непризнание всех трансцендентных основ всей христианской культуры. Пока евреи будут вне этой культуры, пока и на них не распространится предсказание, что Евангелие будет проповедано всем народам и что «весь Израиль спасется» (Римл. XI, 26), до тех пор они будут враги «ради нас» (Римл. XI, 28). До тех пор будет скитаться «вечный жид»¹⁰⁴. До тех пор будет существовать и антииудаизм христиан. И так как христианская культура осложнена инородными элементами, то и этот антииудаизм нередко принимает чуждые христианству, а иногда и недостойные его формы. При этом по иронии судьбы иногда прибегают к методам именно ветхозаветной борьбы, только направляя ее не против врагов Израиля, а против самого Израиля. Такова хотя бы Гартманнова¹⁰⁵ проповедь *искоренения* (*Ausrottung* — нем.). Противника хотят поразить его собственным оружием.

¹⁰⁴ «Вечный жид» — Агасфер — в мифах и легендах, берущих свое начало от христианских преданий позднего средневековья, еврейский грешник, понесший наказание от Христа в виде вечной жизни. Непосредственной причиной наказания послужил отказ Агасфера предоставить Христу, идущему под тяжестью креста, минутой отдыха возле забора дома Агасфера.

¹⁰⁵ Франц Гартман (1838–1912) — немецкий теософ, один из вдохновителей нацистской оккультнической идеологии и «ариософии», популяризатор западной эзотерической традиции.

Это направление антииудаизма является далеко не единственным случаем такого смещения, при котором христиане перенимают понятия иудаизма. Когда два христианских народа или большее их число начинают войну друг с другом, и когда каждый из них обращается к Богу не с покаянием по поводу, быть может, неизбежного братоубийства, а с молитвою, чтобы Он помог именно ему и только ему, словом, чтобы Он оказал стратегическую помощь, то в этом, конечно, больше переживаний иудаизма, чем подлинного христианства. Идея профессионального монашества, которое изолирует людей, специально и технически посвящающих себя Богу, привнесена из книги Чисел, устанавливающей институт назорейства, специального обета, которым мужчина или женщина посвящает себя Богу, что сопровождается пострижением, ограничением в выборе пищи и вообще особым образом жизни (Числа, VI). Все это более свойственно изоляционному духу Ветхого Завета, чем всечеловеческому братству Евангелия. Идея теократии, боговластия на земле, этот соблазн средневековья и римского папства, опять-таки заимствован у Ветхого Завета с его властолюбивыми Книгами Царств, так непохожими на благую весть о царстве не от мира сего. Идея предпочтения, предопределения тоже заимствована. В этом отношении влияние иудаизма проявилось не только у кальвинистов и вообще протестантов, не случайно так охотно черпающих свое религиозное воодушевление именно в ветхозаветном Слове Божиим, но также и у марксистов. Недаром они отвергли, как утопию, всечеловеческие мечты Сен-Симона о новом христианстве и признали рабочий пролетариат избранным народом, который, подчинив себе всех прочих людей, призван насладиться земным блаженством. Идея просвещения, не как культа Софии, божественной премудрости, а как культа человеческого разума, всецело освободившегося от всякой веры в сверхъестественное и каких бы то ни было связанных с этим упований, находящего специальное удовольствие в разрушении всяких метафизических иллюзий и отдающего глупых во власть умным, является перенесением в христианскую культуру того течения иудаизма, которое коренится еще в Притчах Соломоновых и Екклесиасте: «главное мудрость; высоко почитай ее» (Притчи IV, 7, 8); «ничто, достойное желанья, не сравнится с нею» (VIII, 11); «прибыль от нее лучше чистого золота»

(Ш, 14); «преимущество у мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою» (Екклез. II, 13).

Все эти и тому подобные случаи проникновения старо- или неоиудаизма в христианство с иудейской точки зрения означают прогресс. Гейне писал, что современная ему Европа начинает подниматься на высоту иудаизма. Герман Коген¹⁰⁶ в беседах с учениками высказывался отрицательно о сионизме, ибо в случае исхода цивилизующих евреев Европа впала бы в варварство. С точки же зрения чистой христианской культуры это означает реставрацию, регресс, понижение уже достигнутой надземной и надчеловеческой высоты в сторону земного и человеческого, слишком человеческого.

§3. Миф — догмат — обряд

Таким образом, есть веские основания видеть в христианстве действительный религиозный прогресс в сравнении с верою и эллина и иудея. Каждая религия, как таковая, состоит из мифа, догмата и обряда. Миф это, так сказать, ее история, догмат — ее теория, обряд — ее практика. Если заняться сравнительною оценкою христианства и других религий, то станет очевидным превосходство его мифа, догмата и обряда.

Христианский миф это благая весть о земной жизни Спасителя. Здесь нет ни теогонии ни космогонии. Здесь описывается пребывание меж детей ничтожных мира Искупителя, Его живая проповедь словом и делом, Его жертва, страдания, смерть, воскресение и вознесение. История богоявления. История вступления божественного начала в жизнь и одухотворения ее им. История совершенного среди несовершенных. История, конечно, сверхъестественная, ибо это миф, и христианство не было бы религиею, если бы у него не было мифа. Но это история, происходившая во время оно, о котором вообще

¹⁰⁶ Коген Герман (1842–1918) — немецкий философ, основоположник марбургской школы неокантианства. Стремясь преодолеть кантовский дуализм, отказался от понимания «вещи в себе» как внешнего источника ощущений («опыта») и соответственно от противопоставления априорных созерцательных и рассудочных форм. Развивал кантовское учение о трансцендентальном методе;

мы располагаем точными данными. В ней имеются магические и теургические эпизоды. Но не в них центр тяжести евангельского повествования. Христос ставил прощение грехов выше исцеления болезней. И исцеление обыкновенно наступало, как следствие прощения грехов, соединенного с глубокою верою прощаемых и недугующих. Христос не одобрял тех, для кого были убедительны только физические знамения. Он проповедывал веру и соответственные дела. А верить надо было не в земное и материальное, а в надземное и духовное. Вообще в христианском мифе духовное решительно преобладает над материальным. И посему, если в нем что и затрудняет критическую мысль, так это такое торжество духа над материею, которое выходит за пределы нашего обычного опыта и которое может быть предметом только веры, но веры настоящей, обращенной на горнее, трансцендентное.

Догмат христианства, как и всякой религии, состоит из вероучения и нравоучения. И то и другое, как мхом, обросло богословскою традициею и осложнено вероисповедными распрями. Одно лишь бесспорно: средоточием веры и идеалом для подражания является Богочеловек, изъяснивший человеку смысл духовного и заповедавший ему преодоление материи духом. О суеверии в смысле грубой натурализации божественного нет и речи. Евангелие не материалистично. Но оно также и не спиритуалистично. Дух для него не нечто самодовлеющее. Христианская философия это не изолированная философия духа и не изолированная философия природы. Это философия духа, в рождестве, преображении и воскресении преодолевающего и преобразующего природу. И посему философия христианства действительно может быть названа философиею культуры. Христианское дело это культурное дело. И наоборот, всякое действительно культурное дело это христианское дело.

Существеннейшими, но также и труднейшими местами христианской догматики являются учения о троичности Божества и о воскресении мертвых. Как ни затруднительны эти учения, особенно для научной мысли, которая впрочем имеет дело с совсем иными предметами и применяет иные методы, для религиозного сознания они не могут не быть высшими формами веры.

Согласно христианскому пониманию Божество не сливается с миром, но и не противопоставляется ему безнадежно дуалистически.

Бог вне мира. Он трансцендентен ему. И в мире никто никогда не видел Его. Но Его Сын воплотился, родился, преобразился, воскрес и вознесся, словом, прошел через мир, который таким образом как бы приобщился божественности. Дальнейшая возможность и необходимость такого приобщения путем христианской культуры обеспечивается третью, чисто духовною ипостасью Божества, сопричастующею людям, поскольку они соработают Богу. Таким образом обеспечивается настоящая христианская эволюция, как переработка материального в духовное, как прогресс от тления к вечной жизни и совершенству. Таков метафизический смысл троичности Божества.

Здесь уместно будет заметить, не вдаваясь, конечно, в крайности пифагорейства или кабалистики, что, поскольку вообще символика чисел может иметь известное значение, постольку христианская символика особенно глубока.

Число один это число монизма, единства, подведения всего под один знаменатель. Оно монополюсно, монотонно. Оно не признает ни различий ни противоположностей. Когда оно на них натывается, оно или отворачивается от них, или уничтожает их, или «снимает» их, как выражалась немецкая философия, набрасывая на все однообразный покров, окрашенный одним цветом. Оно не признает ни пестроты, ни борьбы, ни развития. Это число покоя, неподвижности, лени. Это число серой теории, в сумерках которой все бесконечное, красочное многообразие мира тускло сливается в одно безразличное целое. Религиозные системы, построенные на этом числе, склоняются к пантеизму, всебожию, всепроникающему единобожию.

Число два это число дуализма, противоположности, антитезы, борьбы и притом непримиримой. Это боевое число, всюду, и на небесах и на земле видящее два лагеря. Это число, для которого существует только «или — или», и нет никаких оттенков, промежуточных переходов. Или идеал или действительность. Или добро или зло. Или Бог или сатана. *Tertium non datur*¹⁰⁷. В религии это число породило маздеизм, учение об Ормузде и Аримане. Оттуда оно отчасти перекинулось в ветхозаветные представления хотя бы книги Иова о Боге и Сатане. А оттуда оно просочилось отчасти и в Новый Завет.

¹⁰⁷ *Tertium non datur* -третьего не дано (лат.).

Благодаря этому оказались возможными опыты дуалистической догматики и философии христианства. Очень блестяще, но также и очень парадоксально это выходит у Мережковского¹⁰⁸.

Число четыре это число квадрата или клетки, число координат, границ. Это число умов догматических, любящих точность, определенность, но также и ограниченность. Оно враждебно всякой безбрежности, безграничности. Это любимое число схематических умов. Это число Аристотеля с его четырьмя «причинами» всех вещей и явлений или четырьмя стихиями. Это число Б.Н. Чичерина, ума строго распределительного, неизменно схематизовавшего всякое бытие и долженствование по четырем категориям¹⁰⁹. Это число Минковского, Эйнштейна и других, присоединяющих к трем измерениям Евклидовой геометрии время, как четвертое измерение, и затем превращающих весь мир в совокупность точек-событий, определяемых четырьмя числами.

Что касается числа три, то символически это самое глубокомысленное число. Его метафизическая сущность — это синтез, сочетание, сочетание одного и двух, единства и противоположности. Различия и противоположности не отрицаются, как при монизме, но и не обостряются, как при дуализме. Они примиряются в высшем син-

¹⁰⁸ Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) — русский писатель, религиозный философ, поэт, критик, переводчик, историк, общественный деятель. Рассматривал всемирную историю как непрерывную борьбу между добром и злом, Христом и антихристом. Литературным выражением этой дуалистической историософской идеи стала написанная им трилогия Христос и Антихрист («Смерть Богов. Юлиан Отступник», 1896; «Воскресшие Боги. Леонардо да Винчи», 1901; «Антихрист. Петр и Алексей», 1905)).

¹⁰⁹ Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) — русский правовед, философ и историк, один из основоположников русского гегельянства. Представитель «государственной школы» в российской историографии. Будучи сторонником диалектики Чичерин, в отличие от Гегеля, полагал, что движение мысли должно начинаться не с чистого понятия понятия, а с конкретного единства всех его возможных определенностей: «... диалектическое движение мысли заключает в себе четыре главных определения: первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, т.е. отвлеченно-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих» (Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 82). Различие между этой «тетрактидной» диалектической схемой и схемой триадической диалектики Гегеля состоит в том, что в системе русского философа промежуточная связь состоит не из одного, а из двух противоположных элементов».

тезе. Все это предполагает жизнь, развитие, становление, движение. Посему, как это хорошо сознавал Гегель, число три кинетично, эволюционно, прогрессивно.

Вполне естественно, что символически христианское мировоззрение преимущественно связано именно с числом три. Богословие учит о троичности Божества. Этика учит о трех добродетелях: «а теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (I Кор. XIII, 13). Ап. Иоанн ссылается на три свидетельства на небе и три на земле (I Иоан. V, 7, 8). Христианская метафизика различает три элемента — Бога, природу и человека. Христианская антропология различает в человеке три начала — телесное, душевное и духовное. Основываясь на этом, иные мыслители, желавшие быть последовательными христианами, как, например, Бональд, доходили до крайней схематизации всего на свете всегда и непременно по трем категориям. Это, конечно, крайности, особенно когда число три понимается классификационно, как ряд застывших рубрик, а не эволюционно, как прогрессирующий синтез. Христианское мировоззрение эволюционно и прогрессивно. И именно поэтому для него самое подходящее символическое число это три.

Христианская вера в воскресение оказалась камнем преткновения уже для афинских собеседников апостола Павла. «Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. XVII, 32). Так как эти собеседники были «эпикурейскими и стоическими философами» (18), то они напрасно насмехались, ибо они могли бы узнать в христианском воскресении новую и притом усовершенствованную постановку той проблемы бессмертия, которая так волновала и их школу и всю вообще античную мысль, да и не одну только античную.

Среди тех событий человеческой жизни, которые с давних времен наводили, наводят и будут наводить мысль на религиозные проблемы, таинство смерти занимает едва ли не самое крупное место. Если наша жизнь начинается рождением и заканчивается без остатка смертью, если это только «пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» (Иак. IV, 14), то в чем ее смысл? И стоит ли жить? К чему думать и заботиться о вечном, бесконечном, даже просто о будущем? Не лучше ли оглушать себя, прожигать жизнь, не думая о завтрашнем дне? «Станем есть и пить; ибо завтра умрем!» (I Кор.

XV, 32). Рви день, *carpe diem*. Чрезвычайно последовательно развивает такой взгляд Соломонов Екклезиаст. Но не менее последовательно он утверждает, что при таком образе мысли и жизни «сыны человеческие скоты сами по себе» (Еккл. III, 18), и что «преимущества у человека перед скотом нет» (19). Наука зоопсихология еще не настолько разработана, чтобы можно было сказать окончательно, не оскорблял ли Екклезиаст даже и скотов. Во всяком случае он унижал человека. И не его учение можно считать типичным разрешением проблемы смерти, как не типично родственное ему по духу стремление эпикурейства вытравить с помощью удовольствий из человеческого сознания самую мысль о смерти. Гораций, попробовавший эту философию, имел искренность признать себя уже не человеком, а поросенком из Эпикурова стада.

Более типична неотступность мысли о смерти, преследующей сознательного человека и среди улиц шумных, и в многолюдном храме, и меж юношей безумных и развертывающей перед его мысленным взором бесконечно разнообразные фигуры пляски смерти. Как реакция против этого явилась с незапамятных времен мысль о бессмертии, т. е. буквально, об отсутствии смерти. В пределах явлений, доступных научному исследованию, эта мысль питается и биологическим инстинктом самосохранения и психическим чувством соучастия в никогда не прекращающейся жизни окружающего и моральным сознанием недовершенных задач и неисполненного долга.

Одною из наиболее элементарных попыток решения проблемы бессмертия является макробиотика, возможно большее удлинение земной жизни, если и не до Мафусаилова века, то хоть до возраста Авраама, который «умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью» (Бытия XXV, 8), или Исаака, который тоже «умер, будучи стар и насыщен жизнью» (XXXV, 29). Еще в наши дни проф. Мечников так именно стремился преодолеть смерть. Он надеялся с помощью культуры жизнедеятельных фагоцитов и своевременной операции отрезка слепой кишки сделать человека бессмертным до насыщения, вернее пресыщения жизнью, когда смерть, понимаемая при этом как конец, является даже желательною, последним приятным событием в цепи событий, по возможности приятных во всех отношениях и именуемых жизнью. Такое решение проблемы смерти,

дающее человеку возможность, выражаясь языком Шекспира, управлять ножницами судьбы, очевидно, является только отсрочкою неизбежного и посему не может быть признано ее преодолением.

Более распространенное решение — это упорная, несмотря на отсутствие подтверждающих точных фактов, вера в бессмертие, понимаемое как загробная жизнь, как продолжение жизни и после видимого ее окончания, сопровождающегося распадением тела. Формы этой веры различны. И они могут быть распределены в последовательности известного совершенствования. Наиболее элементарный вид такой веры это убеждение, что покойник продолжает как-то жить в могиле, несмотря на свое физическое разложение, и что для этой жизни он должен в достаточной степени снабжаться пищею, питьем и прочими предметами иногда совсем не первой необходимости, которые и кладутся в могилу или на могилу. По другому варианту, покойники переселяются в специально для того отведенное место над землею или под нею, причем в последнем случае иногда очень точно указывался адрес преисподней или по крайней мере входа в нее: Ахерон, Стикс¹¹⁰. В загробных обителях покойники или предаются телесным наслаждениям или терпят физические мучения или же тоскливо бродят в виде теней.

Есть и такой вариант, что хотя тело совсем и окончательно умирает, зато от него в момент смерти отделяется душа, которая уже бессмертна. Ее дальнейшая судьба при этом в свою очередь варьируется. То она продолжает жить за гробом, являясь иногда оставшимся в живых, как дух, привидение, вампир. То она переселяется, перевоплощается в новые тела, с которыми она вновь рождается для земной жизни в человеческом образе, иногда только повторяющем, а иногда совершенствующем прежний образ, или даже в виде животного или растения. То она теряет свою индивидуальность и без ос-

¹¹⁰ Ахерон (лат. *Achéron* — «река скорби») — древнее название реки в эпирской области Феспротии (Греция). Пустынный и ужасный вид потока, протекающего между отвесными как стены скалами и часто теряющегося в тёмных безднах, в связи со страшной глубиной и вредными испарениями Ахерузийского озера был причиной как народного верования греков, что здесь находится вход в преисподнюю. Имя Ахерона носила река в подземном царстве, через которую Харон (Харон, греч. *Χάρων* — «яркий»; в греческой мифологии — перевозчик душ умерших) перевозил в челноке прибывшие тени умерших (по другой версии он перевозил их через реку Стикс).

татка растворяется в вечном мировом духе, в pendant к чему материализм учит, что никакой души нет, а тело, умирая, растворяется в материи, которая вечна.

Наконец, есть и такая форма веры в бессмертие, что от умерших остается вечная память. Они продолжают жить в воспоминаниях других людей или в своих созданиях физических и духовных — детях, постройках, политических или общественных актах, художественных или научных произведениях: *non omnis moriar*¹¹¹. Иногда это только пожизненное бессмертие, бессмертие французских академиков.

Все эти варианты существовали уже во время оно. И казалось, что о бессмертии уже больше нельзя ничего сказать. Тем не менее у христианства нашлось новое слово. И слово это знаменовало значительный прогресс проблемы — конечно, не в том Конттовом смысле, что она перестала быть религиозною или метафизическою проблемою и стала научною, опытною, а в том смысле, что, оставаясь делом веры, она стала возвышеннее и глубже. Слово это — воскресение.

Мы уже дважды коснулись вопроса о воскресении. По поводу прогресса указано, что настоящая христианская жизнь это не биологический процесс, который неизбежно ведет к смерти, а духовная деятельность, которая столь же неизбежно ведет к бессмертию. Такая жизнь начинается не с физического рождения, а с духовного, с рождения свыше. Продолжаясь, она должна привести к преображению (II Кор. III, 18), что предполагает значительное торжество бодрого духа над немощною плотью и такую силы веры, которая может двигать горами и творить то, что для биологического человека невероятно и чудесно. Отсюда недалеко уже и до воскресения. Люди духа как бы воскресли уже и во время своей земной жизни, воскресли во Христе: «в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога» (Колос. II, 12). Но таким «подобием воскресения» (Римл. VI, 5) дело ограничиться не может. У духовного человека есть брэнное тело, которое умирает и распадается в земле. И так как духа, также как и Бога, никто не видел нигде, то может получиться впечатление, что вместе с телом умирает и дух. И вот христианство учит, что в действительности не умирают ни дух ни тело. То, в чем видят смерть, оно именует

¹¹¹ *Non omnis moriar* — весь я не умру (лат.).

сеянием. «Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. XV, 42–44). Физическая смерть здесь только необходимое условие для предстоящего оживления: «то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (36). Оживет же таким образом, что «тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие» (54).

Вечной жизни вовсе не следует представлять себе как повторение жизни земной: «в воскресении ни женятся ни выходят замуж» (Матф. XXII, 30). Она немыслима без преобразования материи и такого торжества духа, к которому мы и можем и должны стремиться, но которого мы не можем себе конкретно представить.

Как уже было отмечено, хотя во время оно Сын Божий сам воскрес и произвел опыты воскресения над некоторыми людьми, чтобы показать, что невозможное для человека возможно для Бога, а также, что вера в воскресение не тщетна, тем не менее Сам Он вознесся, а воскресенные Им вновь умерли. Это говорит не против христианского учения о воскресении, а, напротив, в его пользу. Настоящее, окончательное воскресение умерших и жизнь вечная предполагают наступление полноты времен, когда воскреснут или по крайней мере преобразуются небо и земля, когда будут новое небо и новая земля, когда будут пройдены все пути христианской эволюции, когда полностью осуществится христианский прогресс. Пока этого нет, пока мир лежит во зле, какая может быть жизнь вечная? И Лазарь и дочь Иаира воскресли не для того, чтобы быть бессмертными на земле, ибо действительно «смешно бессмертье на земли». Они не воскресли и для того, чтобы еще прожить Мафусаилов век. И в самом деле, что бы они тогда делали? Их долгая или даже бесконечная жизнь в обстановке земного несовершенства была бы лишь сплошным страданием физическим и особенно моральным, тем страданием воспоминаний о счастье среди несчастья, которое так хорошо понимал Данте: *nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria*¹¹². Их краткосрочное воскресение было лишь, так сказать,

¹¹² *Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria* — нет большего горя, чем вспоминать о счастливом времени в несчастье (лат.) — Данте.

предварительным экспериментом или предварительную демонстрацию. Окончательное же их воскресение не в прошлом, а в будущем, когда окончательно истребится последний враг, именно смерть (I Кор. XV, 26), и когда накопится такая духовная сила, что наиболее чудесное и невероятное станет обычным и естественным. Этого знать нельзя. Но в это можно верить, тою верою, которая передвигает горы и которая делает чудеса.

Для такой веры настоящая жизнь человека еще впереди. А его биологическая, растительная и животная жизнь это не более как непрерывное умирание уже с момента рождения. В известном смысле это даже не жизнь, а смерть. «В Адаме все умирают» (I Кор. XV, 22). «Мы погреблись крещением в смерть» (Римл. VI, 4). Мы «мертвы по преступлениям и грехам нашим» (Ефес. II, 1, 5, Колос. II, 13). Это не настоящая жизнь. Это какое-то прозябание, оцепенение, это если и не полная смерть, то ее брат сон. Недаром, падая духом, ученики Христовы впадали в сонливость, несмотря на просьбу Учителя бодрствовать: «и сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь, и бодрствуйте. Возвращается и находит их спящими, и говорит Петру: Симон! ты спишь? Не мог ты бодрствовать один час? И возвратившись, опять нашел их спящими: ибо глаза у них отяжелели. И приходит в третий раз и говорит им: вы все еще спите и почиваете? Кончено; пришел час; вот, предается Сын человеческий в руки грешников» (Марк. XIV, 34–41). Спали же они «от печали» (Лук. XXII, 45). Если биологическая жизнь подобна смерти и есть как бы сон, то и смерть не так уже непохожа на жизнь. Это тоже сон. О четырехдневном покойнике Христос сказал: «Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду, чтобы разбудить его» (Иоан. XI, 11). «Посему сказано: встань, спящий, и воскресни из мертвых» (Ефес. V, 14).

Таково христианское представление о жизни, смерти и воскресении. Это, конечно, не наука, не знание. Это вера. Но это вера, основанная на очень высокой религиозной культуре, значительно опередившей учения других религий о таинстве смерти. Это вера в преодоление физической жизни жизнью метафизической. Уже античное сознание, несмотря на натурализм тогдашних верований, отдавало себе ясный отчет в том, что нельзя дорожить только физической жизнью, как таковую, теряя при этом всякий ее смысл: *propter vitam vivendi perdere*

causas¹¹³. Но в чем состоит настоящий смысл жизни, оно себе не уяснило действительно удовлетворительно. А чтобы покончить с бессмысленным или по крайней мере не осмысленным, у Гегезия и других античных философов не оставалось иного средства, кроме совета покончить самоубийством. Христианство же сумело осмыслить и жизнь и смерть и наше чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века.

Христианский обряд, как и обряд всякой религии, состоит из культа и быта, или этоса. Христианский культ, взятый с внешней стороны, не притязает на специальную оригинальность. Он в значительной степени был заимствован. Конечно, многое было одухотворено и облагорожено применительно к трансцендентному идеализму христианства. Но кое-что и доньше носит следы языческого происхождения или не имеет непосредственных корней в Евангелии: тиары, митры, пасторские галстухи, целование папской туфли, публичный туалет архиереев и т. п. Евангелие довольно безразлично смотрит на внешнюю сторону культа. Оно придает большее значение его внутренней стороне. А в этом отношении особенно существенны жертва и молитва.

Что касается жертвы, то предшествовавшие христианству религии понимали ее утилитарно — или как умилоствление разгневанного божества или как обеспечение известных благ по принципу *do ut des*¹¹⁴. У деловитых древних римлян жрецы были экспертами, консультантами по таким вопросам. И они разработали сложную казуистику, целую юриспруденцию жертвоприношений. Христианство отказалось от такого жертвенного утилитаризма: любовь к Богу и ближним «больше всех всесожжений и жертв» (Марк. XII, 33). Оно милости хочет, а не жертвы. Христианская жертва бескорыстна. Всякое уклонение от этого означает не осуществление, а, напротив, искажение христианства.

Далее, дохристианские религии считали настоящими жертвами жертвы кровавые. В жертву приносились не только животные, иногда сотнями (гекатомба — сто быков), но и люди. Когда приносились в жертву животные, то все внимание сосредоточивалось на анатомической стороне дела и внешней исправности обряда. «И заколи тельца перед лицом Господним... и возьми крови тельца, и возложи на

¹¹³ Propter vitam vivendi perdere causas — ради жизни утратить смысл жизни (лат.).

¹¹⁴ Do ut des — даю, чтобы ты дал (лат.).

рога жертвенника перстом твоим, а всю остальную кровь вылей у основания жертвенника. И возьми весь тук, покрывающий внутренности, и сальник с печени, и обе почки, и тук который на них, и воскури на жертвеннике. А мясо тельца, и кожу его, и нечистоты его сожги на огне вне стана. Это жертва за грех» (Исх. XXIX, 11–14). Человеческая жертва состояла в том, что одни люди ради Бога убивали других людей — обыкновенно сожигали их, иногда предварительно их закалывая: «и простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего» (Бытия XXII, 10). Христианская же жертва бескровная. Она творится «не с кровью козлов и тельцов» (Евр. IX, 12). И творится она в воспоминание добровольной жертвы Богочеловека, отдавшего свою, а не чужую жизнь, и не за себя, а за человечество.

Кроме жертвы, во всякий религиозный обряд входит молитва. Язычество верило в магическую силу всякой вообще молитвы, и доброй и злой. И посему, например, Платон писал, что много беды может надевать молитва неразумного. Христианство же, напротив, учит только: «много может усиленная молитва праведного» (Иак. V, 16). Христианская молитва просит не о предотвращении неизбежного, не о том, чтобы дважды два было не четыре. Не просит она и о физических благах: молитва Господня просит только о хлебе насущном и то только днесь. Она просит о моральном и духовном. И в этом отношении два образца молитвы, данные Евангелием, именно молитва Господня и молитва мытаря, еще не превзойдены ни одною религиею. В христианской молитве нет фарисейского самодовольства, нет рекламы, шума, трубного гласа. Христос «уходил в пустынные места и молился» (Лук. V, 16). Христианская молитва это тихая беседа человека с Богом, сопровождающаяся суровым допросом собственной совести и прощением других: «когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого» (Марк. XI, 25). Ее действие не магическое, а одухотворяющее:

Есть сила благодатная
 В созвучьи слов живых.
 И дышет непонятная
 Святая прелесть в них¹¹⁵.

¹¹⁵ Строки из известного стихотворения М.Ю. Лермонтова «Молитва» («В минуту жизни трудную...», 1839 г.).

Кроме жертвы и молитвы, в обряд всякой религии входит быт, или этос. Всякая религия более или менее глубоко проникает в личную и публичную жизнь людей, которая, благодаря этому, протекает как обряд. Древние религии в большей степени проникли в быт, чем христианство. И это вполне понятно. Они освящали земную жизнь человека во всех ее бытовых проявлениях. И посему религиозными обрядами сопровождалась не только все события семейной, хозяйственной или государственной жизни, но и проституция, работоторговля, война. Христианство, как учение не от мира сего, не освящает нашей земной жизни как таковой. Оно как бы надстраивает над нею начатки новой духовной жизни, начиная с духовного рождения путем крещения. Событие человеческой жизни только тогда освящается христианством, когда в нем есть элементы таинства, т. е. непосредственная связь с духовным и трансцендентным. Захватывается менее широкая, зато более высокая область быта. Поскольку христианство в гораздо большей степени, чем другие религии, может и должно считаться религиею морали, постольку проблема религиозного быта получает характер не внешнего оказательства, а деятельной христианской любви согласно словам Спасителя: «не всякий говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в царство небесное, но творящий волю Отца Моего небесного» (Матф. VII, 21), или словам апостола: «обрезание ничто и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих» (I Кор. VII, 19). И в этом нельзя не усмотреть прогресса культуры религиозного быта.

Глава II Философия

§1. Понятие философии

Философия образует промежуточную область между религиею и наукою. Это уже не религия, но еще и не наука. И обратно. Это уже не наука, но еще и не религия. Философию можно было бы определить как свободную веру. Религиозная вера, особенно если она носит вероисповедный характер, не может быть вполне свободна, ибо она связана догматом и авторитетом — авторитетом откровения, а сверх того нередко и авторитетом учащей церкви. Наука тоже не может быть вполне свободна, ибо она связана фактами, явлениями, вообще эмпириею. Ее эмпирия, конечно, находится или должна находиться во власти наших познавательных средств; она всегда может быть контролируема умом исследователя. Но в свою очередь и она его контролирует. Она сдерживает и ограничивает научное творчество. Она исключает то, что в XVII веке называлось *intellectus sibi permissus*¹¹⁶. В науке наш ум не может задавать себе пирушек, чему по собственным словам предавался Платон, философствуя о государстве. Философия же — это область безграничной свободы человеческого ума. Он не связывает себя здесь категориями действительного или необходимого. Его категория в философии это возможное. И всякая философская система это, как заметил Хр. Вольф¹¹⁷, *сочетание совозможностей (compossibilium — lat.)*. Не связывает себя философствующий ум и опытом — трансцендентным опытом религии или имманентным опытом науки. Встречая на своем пути внешние, как выражался Фихте, преткновения, он может не смущаться

¹¹⁶ *Intellectus sibi permissus* — разум, самому себе предоставленный (лат.).

¹¹⁷ Вольф, Христиан (1679–1754) — знаменитый немецкий учёный-энциклопедист, философ, юрист и математик. Как философ Вольф находился под большим влиянием Лейбница, с которым он был лично знаком и вёл переписку. Заслугой Вольфа считается систематизация центральных разделов философии Лейбница. Вольф отличался поистине энциклопедической образованностью, чёткостью формулировок, тщательностью и скрупулезностью анализа.

ими. Более того, он может мысленно превратить все бытие, весь мир в свое творение или в свое представление. Словом, как писал Тютчев, «мысль тесна, просторна вера».

Этот характер неограниченной, даже необузданной духовной свободы сообщает философии немалую привлекательность. В ней, именно в ней, человек не сознает себя рабом. В ней он легко и свободно поднимается над тесным миром реального в огромную область возможного:

*Je plane en liberté dans les champs du possible*¹¹⁸.

Однако, философская свобода содержит в себе и опасность, правда, прекрасную, как выражался Платон, но все-таки опасность. Это именно опасность беспочвенности, приводящей или к фантазерству или к фразеологии, к замене, как говорил Лейбниц, соломою терминов зерна вещей. Сколько раз, благодаря этому, философия вырождалась в праздное мудрословие, вполне оправдывающее замечание Канта «в философии можно смело болтать всякий вздор», а также определение Вольтера: «когда один говорит и не понимает того, что говорит, а слушающий его делает вид, что понимает, то это и есть философия». Вот тут-то и спасает философию то, что теперь принято называть ее «ориентациею». Ориентируясь или на религию или на науку, философия, нисколько не теряя свободы, приобретает более или менее прочный фундамент для своих построений.

Ориентируется ли философия на религию, или же на науку, она в обоих случаях и может и должна быть посредницею между ними, устраняя или по крайней мере смягчая возможные столкновения. Философия, которая стремится уничтожить или отвергнуть науку во имя религии, так же уродлива, как и философия, которая хочет сделать то же самое с религиею во имя науки. Ни то ни другое обыкновенно не удается философии. Не уничтожая ни религии ни науки, она в таких случаях, не ведая, что творит, работает только над собственным уничтожением. Когда во имя теократической химеры от философии потребовали, чтобы она была не более как служанкою бо-

¹¹⁸ *Je plane en liberté dans les champs du possible* — я парю на свободе в области возможного (фр.).

гословия, это уничтожало ее не менее, чем тогда, когда Конт в «Курсе позитивной философии» просил прощения у читателей за то, что он все еще пользуется устаревшим понятием «философия» вместо настоящего и единственного понятия «наука».

Будучи не знанием, а верою, хотя и свободною, философия соприкасается как с теми частями науки, которые гипотетичны или даже фиктивны, так и с религиею. У философии нет и не должно быть ни мифа, ни догмата, ни обряда. Но она, так же как и религия, своеобразными путями решает генетическую, теоретическую и практическую проблему. Вместо мифа у нее теория познания, вместо догмата метафизика, вместо обряда этика. Поскольку можно вообще более или менее точно определить философию и то, чем она занимается, что, по мнению г-жи Сталь¹¹⁹, равнозначно установлению точной геометрической формы расплывающегося облака, постольку можно сказать, что философия занимается теориею познания, метафизикою и этикою.

Предмет теории познания, или гносеологии это генеалогия истины, вопрос о том, откуда пошла истина и что есть истина, истина вообще, а не специальная истина о тех или иных растениях, животных, людях и т. п. отдельных предметах. Существует ли истина и соизмерима ли она с нашими познавательными средствами?

Эта проблема часто именуется критическою. И действительно она возникает благодаря потребности в критике. Ее еще нет и не может быть, пока господствует первородный философский пафос, именно удивление. Тогда предметами свободной веры являются поистине удивительные вещи. Философ стоит, так сказать, с вытаращенными глазами и разинутым ртом, замечая только удивительное и не замечая обыденного. Такому философу не до теории познания. Он равнодушен и к этике. Он чистый метафизик, метафизик того типа, который падает в колодцы и первообразом которого был древний Фалес. Теория познания зарождается одновременно с переходом от удивления к сомнению, когда уже накоплен более или менее удивительный метафизический материал. И вот тогда, рано или поздно, но

¹¹⁹ Анна-Луиза Жермена де Сталь (баронесса де Сталь-Гольштейн) — известная просто как мадам де Сталь (1766-1817) — знаменитая французская писательница, представительница раннего романтизма во Франции. Дочь видного государственного деятеля Жака Неккера. Своим политическим идеалом она считала конституционную монархию.

неизбежно является вопрос не о дальнейшем накоплении такого материала, а о том, можно ли ему верить, соответствует ли он истине, что такое истина вообще и познаваема ли она. Раз вступив на этот путь, философия уже не может сойти с него. И проблема истины, гносеологическая проблема становится тогда неизбежным началом всякого философствования. Метафизика и этика оказываются тогда невысказанными без предварительной теории познания. При этом истина разумеется не как нечто готовое, полностью данное в откровении или науке. Эта задача, которую сам себе свободно ставит испытующий ум. Этим он возбуждает в себе благородную познавательную тревогу и предохраняет от спячки как религию, так и науку.

Предмет метафизики — онтология, вопрос о том, что такое бытие, опять-таки бытие вообще и бытие как целое, а не специальное бытие тех или иных камней, растений, животных, людей и т. п. отдельных предметов. Путем свободной веры метафизика пытается установить понятие и смысл бытия вообще, свести бесконечное разнообразие предметов и явлений к возможно большему субстанциальному единству. И это делает ее полезной помощницей как религии, так и науки, посредницей между пестрым материалом научного опыта и не менее пестрым материалом религиозного откровения.

Наконец, предмет этики — деонтология, вопрос о том, что такое должностное, «что делать», как спрашивал Чернышевский, или «так что же нам делать», как более нетерпеливо спрашивал Толстой. Другими словами, эта проблема добра, проблема, которую Платон называл величайшей наукой. Можно действительно сказать, что и теория познания и метафизика представляют только предисловие, предварение этики. И, например, вся критическая философия Канта только подготовляла почву для его нравственной философии.

Таков круг философских проблем, культивируя которые, мы пытаемся свободно установить свое мировоззрение, отдавая при этом религии то, что принадлежит религии, а науке то, что принадлежит науке. Все это проблемы, до того глубоко задевающие каждого мало-мальски сознательного человека, что Аристотель едва ли много преувеличивал, утверждая, что все философствуют — и признающие философию и не признающие ее, ибо одним фактом ее непризнания они с очевидностью подтверждают, что и они тоже философствуют.

§2. Философия и христианство

Тем не менее христианство часто считают враждебным философской культуре, в лучшем случае поработавшим ее церкви и богословию. Вместо философии, т. е. свободного влечения к истине, оно будто бы признает только Софию, да еще святую, которой надлежит поклоняться слепо, до абсурда. Не случайно Юстиниан закрыл Афинский университет и открыл храм св. Софии. Не случаен и средневековый принцип: *philosophia ancilla theologiae*¹²⁰. Не случайно и то, что в XVIII веке борцы против христианства и церкви именовали себя во Франции «философами».

Все эти упреки не лишены основания, поскольку они касаются чуждых подлинному духу христианства попыток его теократизации. Но если взять христианство независимо от них, то нет решительно никаких оснований считать его враждебным культуре философии. Совсем напротив, именно оно дает ей весьма ценные указания, на основании которых можно говорить даже об особой христианской философии.

Когда появилось христианство, философия имела уже блестящее прошлое и склонялась к упадку. Поэтому, если бы она считалась несовместимой с новой верою, то она бы осуждалась по крайней мере так, как казуистика книжников. Однако мы этого не видим. В Евангелии философия вообще не упоминается совсем. У апостола Павла она упоминается всего один раз и притом с осуждением. Но осуждается не столько философия вообще, сколько такая, которая не совместима с духом христианства: «смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Колос. II, 8). Другими словами, осуждается философия, почитающая человека или природу мерою всех вещей, осуждается бесплодная диалектика. Но если могла возникнуть легенда о дружеской переписке этого же самого апостола Павла с языческим философом Сенекою¹²¹, то, очевидно, что

¹²⁰ *Philosophia ancilla theologiae* — философия — служанка богословия (лат.).

¹²¹ Речь идет о римском философе-стоике Луции Сенеке (4 г. до н. э. — 65 г. н. э.). В христианской среде долго время была популярной легенда о его дружбе с апостолом Павлом, а к концу IV в. была создана даже их апокрифическая переписка. Ис-

апостол, человек большой учености (Деян. XXVI, 24) и крепкой веры, призывавший в то же время к свободе духа и свободному исследованию (II Кор. II, 17, I Солун. V, 21) не мог быть принципиально враждебным свободной вере, т. е. философии. Среди отцов церкви и мучеников были также и философы. Христианская мысль средневековья более интересовалась философией, чем наукою. Но так как она была подавлена авторитетом таких язычников, как Платон и особенно Аристотель, который тогда считался единственным философом, философом вообще, «учителем, которого знают все», и так как она мало проявила собственного творчества, то ей поневоле пришлось заняться приспособлением языческой философии к христианским понятиям. А тут еще подоспел властолюбивый теократизм, покусившийся превратить философию в домашнюю прислугу богословия. Но затем свободное христианское любознательное окрепло. Пройдя через горнило сомнений, оно в XVII столетии дало такого блистательного, типично христианского свободного мыслителя, как Лейбниц. Мы имеем в виду не того искусственного Лейбница, которого последователь Германа Когена Кассирер превратил в абсолютно бессодержательного, чисто формального неокантианца, для которого все трансцендентное и даже Бог это не более как методы, или категории. Мы имеем в виду подлинного, исторического Лейбница, доказывавшего гармонию природы и благодати, занимавшегося свободным богооправданием, видевшего в капле воды все мироздание, развертывавшего стройную космическую монадологию, которая объемлет и микроорганизмы и макрокосм и которая увенчивается наиболее совершенною монадою, Богом. Это Лейбниц, для которого, по собственному его признанию, все легкое было трудно и все трудное легко. Лейбниц, который умел находить сходство там, где другие видели только разницу, и наоборот, находить различие там, где все видели только сходство. Лейбниц, Божию милостью гений с кипучим, творческим умом, смелою рукою бросавший идеи, иногда понятные только позднейшим поколениям, и не дававший себе труда их подробно развивать, ибо его сознанием непрерывно овладевали

торические исследования показали, что никаких документальных исторических свидетельств о знакомстве апостола Павла и Сенеки не существует.

все новые и новые идеи. Лейбниц, глубоко, органически сознававший свою принадлежность к христианской культуре, не протестантской или католической, а именно христианской. Лейбниц, при чтении которого становится легко на душе и почему-то вспоминаются одновременно и глубокая, благородная музыка Бетховена и жизнерадостные, изящные мелодии Моцарта, этих двух тоже очень христианских гениев.

Мы приводим Лейбница не как единственного, а как наиболее яркого свободного христианского философа. И впоследствии не было недостатка в христианской ориентации крупных философов. Так, например, философия религии Канта, пытавшаяся исходить из одного лишь разума, сводилась к более или менее успешному философскому оправданию основных понятий христианской догматики. Его же философская этика, пытавшаяся быть не более как критикою практического разума, оказалась, в сущности, философией протестантской морали. Лессинг и Гердер не могли бы создать своей философии человечности (*Humanität*)¹²², если бы не вдохновлялись христианством. В Германии бывали случаи, что даже прозелиты, вышедшие из иудаизма, пытались углубить философию христианства: дочери Мендельсона влияли в этом смысле на романтиков, а Ф.Ю. Шталь¹²³ изъ-

¹²² Лессинг Готфрид Эфраим (1729–1781) — немецкий писатель, один из крупнейших представителей литературы европейского Просвещения. Автор эссе «Воспитание рода человеческого», в котором он рассматривает религиозную эволюцию человечества к универсальному гуманизму, возвышающемуся над клерикально-догматическим отношением к идее Бога. Близкую позицию занимал и другой немецкий философ-просветитель Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803), рассматривающий в своих трудах («Идеи к философии истории человечества»; «Письма о поощрении гуманности» и др.) мировую историю как прогресс идеи человечности (*Humanität*).

¹²³ Фридрих Юлиус Шталь (1802–1861) — немецкий философ и политический мыслитель XIX в., один из основателей консервативной партии в Германии. Следуя за гегелевской политической концепцией «Философии права» он в своей одноименной книге развивал мысль о необходимости правового государства, которое должно гарантировать направление и границы своей деятельности, идейное пространство свободы своих граждан. При этом он отвергал церковную миссию христианства, подчеркивал, что «божественный порядок обязано поддерживать само человеческое общество как таковое при помощи человеческого порядка, который общество поддерживает и которому подчиняет всех индивидов при помощи внешней власти, и этот порядок есть право» (Stahl F. L. *Die Philosophic des Rechtes*. Heidelberg. 1854. Bd. 2. T. 1. S. 191. Цит. по: Мусихин Г.И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб., 2002. С. 54).

яснял *христианское мировоззрение* (*Christliche Weltanschauung* — нем.). В России свободная философская мысль теснейшим образом связана с христианством. Одни, как Чаадаев и Вл. Соловьев, ориентировались на католичество, другие, как Толстой, на пуританство. Наиболее же оригинальные, начиная с Хомякова, опирались на православие и в свою очередь старались дать ему опору.

Кроме такой, свободной христианской философии, существует и философия несвободная в пределах авторитетных учащих церквей, когда, как писал Бэкон, мыслители переходят из лодочки человеческого разума на корабль церкви. Таковы хотя бы вызванные энцикликою *Aeterni Patris* 1879 г. попытки неосхоластиков возродить Фому Аквинского и на нем построить пролегомены ко всякой будущей католической философии.

Таким образом, христианская философия не только возможно, но и действительно существует. Ею достигнуто уже многое. Но ее задачи далеко еще не завершены. И христианство может дать еще целый ряд регулятивных идей и для теории познания, и для метафизики и для этики.

§3. Теория познания

Начнем с теории познания. Ее отсутствие или отказ от нее, вызываемый или неумением или нежеланием поставить ребром вопрос о том, что есть истина, и найти положительный ответ, именуется скептицизмом. И вот христианство, как таковое, свободно от скептицизма, в особенности познавательного, гносеологического. Не им порождены и не им поддерживаются сомнения в доступности истины свободному исследованию.

Первые по времени проявления таких сомнений порождены дохристианскими культурами. Это, во-первых, античный скептицизм, во-вторых, разочарование ветхозаветного Соломона. Античный скептицизм появился вполне естественно и неизбежно, когда мыслители, сознав необходимость стать выше природы и освободиться от догматов натурализма, еще не находили прочной трансцендентной опоры над собою и томилась сознанием неудовлетворительности своего

антропоцентризма, для которого мерою всяких вещей являлся всякий человек при всяком меняющемся субъективном настроении. Скептицизм Соломона является вполне естественным последствием односторонне рационалистического и утилитарного просвещения, самодовольно прошедшего свой короткий путь, а затем с полным недоумением и даже ужасом остановившегося на границе тайны, со всех сторон окружающей нашу жизнь и непрерывно показывающей ей призраки бледной смерти. Соломонов апофеоз рассудительной земной мудрости, от которой сила (Притчи VIII, 14), благодаря которой «внутри дома полнота всякого драгоценного и прекрасного имущества» (XXIV, 4), и которая даже «избавляет от сетей смерти» (XIII, 14), заканчивается горьким признанием, что в сравнении с таинством смерти все это суета (Екклез. II, 15), что и такая мудрость это «затеи ветряные; потому что при многот мудрости много раздражительности, и кто умножает познания, умножает огорчение» (I, 17, 18). «Составлять много книг — конца не будет и много читать утомительно для тела» (XII, 12). А посему и не стоит стремиться к мудрости.

Таков дохристианский скептицизм, естественный продукт отсутствия трансцендентного идеализма, этого вернейшего источника и спутника бодрого философского одушевления. Таков же и скептицизм тех мыслителей из христиан, которые попробовали отвергнуть этот источник. Этим они себя обесплодили. Они стали находить странное удовольствие в своем вольном или невольном бессилии, когда, как объяснял Монтень, хорошо устроенная голова без всякого любопытства лениво покоится на мягкой подушке сомнений, или, когда, как объяснял Вольтер, одна нога уже покоится в гробу, в то время как другая легкомысленно дрыгает в воздухе:

Toujours un pied dans le cercueil
Et de l'autre faisant des gambades.

Правда, были проявления скептицизма и у настоящих христианских мыслителей. Но предметом их сомнений была не истина вообще, а ее мнимое достижение несовершенными средствами. В истину же, как таковую, они глубоко верили. Типичен в этом отношении скептицизм Паскаля, отказывавшегося видеть окончательную истину

в такой справедливости, которая заканчивается пограничною рекою или опрокидывается тремя географическими градусами: «истина по одну сторону Пиренеев, ложь по другую». Уподобляя человека мыслящему тростнику, он высоко ценил в этом тростнике мысль, делающую человека судьей всех вещей и *хранителем истины* (*dépositaire du vrai* — *фр.*). Ему лишь казалось, что, только внимая Богу, человек действительно наилучшим образом приобщается истине. Только ориентируясь на христианство, он может перестать сомневаться.

И действительно новозаветная теория познания далека от скептицизма. Она верит в истину. И она понимает ее так, как это необходимо не только для религии, но также и для философии и притом критической.

В Новом Завете мы не найдем ничего похожего на безнадежный познавательный скептицизм. Иронический вопрос «что есть истина» (Иоан. XVIII, 38), сопровождавшийся брезгливым умыванием рук, исходил не от Спасителя и не от Его учеников, а от предавшего Его на распятие языческого администратора Пилата, который эпикурейски избегал всех волнений и который, если верить А. Франсу, потом совсем даже позабыл об этом эпизоде его жизни в далекой провинции. И Пилатов вопрос был ответом на слова Христа, что Он «на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине» (Иоан. XVIII, 37). Апостол Иаков писал, что «сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (Иак. I, 6).

Не найдем мы в Новом Завете также и признания необходимости для малых сих и вообще для верующих того, что впоследствии было названо благочестивым обманом (*piā fraus*). Всякий обман, хотя бы и нас возвышающий, всякая подстановка «необманутыми обманщиками», как выражались люди возрождения, мистификации вместо мистики решительно осуждаются Новым Заветом, глубоко правдивым во всех своих утверждениях. Пришедший свидетельствовать об истине, Христос спрашивал: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Иоан. VIII, 46). «Лжецом и отцом лжи» (44) Он называл не Отца небесного, а дьявола. Ап. Иаков писал: «не лгите на истину» (Иак. III, 14), ап. Иоанн: «всякая ложь не от истины» (I Иоан. II, 21), «истина, которая пребывает в нас, будет с нами во век» (II Иоан. I, 2). Ап. Павел ссылался на «нелживого Бога» (Титу, I, 2) и торжественно заяв-

лял: «истину говорю во Христе, не лгу» (Римл. IX, 1, I Тимоф. II, 7). Он же писал: «мы не сильны против истины, но за истину» (II Кор. XIII, 8). И посему он увещевал: «отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему» (Ефес. IV, 25); «не говорите лжи друг другу» (Колос. III, 9). Когда-то многих обвиняли в составлении книги «*O трех обманщиках*» (*De tribus impostoribus — fp.*), якобы доказывавшей, что Христос, а также Моисей и Магомет были обманщики. Но такой книги никто нигде не видел. Ее в действительности не было. Поскольку она касалась Христа, ее и не могло быть.

Не найдем мы в Новом Завете и того устрашающего, террористического понимания истины, которое так свойственно многим религиям: *primus deos fecit timor*¹²⁴. Евангелие это не Коран, который проповедует дрожащей твари ислам, т. е. покорность. Это не ветхозаветная премудрость, началом которой полагался страх Божий (Псал. CXI, 10, Притчи I, 7, IX, 10), и которая считала верным педагогическим воздействием «трость на спине неразумного» (Притчи X, 13). По христианскому воззрению веруют и трепещут только бесы (Иак. II, 19). Христос воздействовал физически не на непонятливых и маловерных, а только на торжников в храме. Испуганным и трепещущим он говорил: «это Я, не бойтесь» (Матф. XIV, 27), и «держай, чадо». Христианская истина это истина без страха и упрека. «Смело действуя о Господе» (Деян. XIV, 3, 13), ее исповедуют «со всюю смелостью» (IV, 29), «с дерзновением» (31, XIII, 46), «со всяким дерзновением» (XXVIII, 30), «небоязненно» (XIX, 8).

Смелым может быть только свободный. И вот весь Новый Завет проникнут бодрым призывом к духовной свободе, которая должна быть всюду, где Дух Господень (II Кор. III, 17). «Дух дышет, где хочет» (Иоан. III, 8). «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (VIII, 32). Дух свободного исследования не преследовался ни Христом, предлагавшим «исследуйте писания» (V, 39), ни апостолом, говорившим «все испытывайте» (I Сол. V, 21), «не всякому духу верьте, но испытывайте духов» (I Иоан. IV, 1). Христос никого насильственно не задерживал при Себе. И посему «многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили» (Иоан. VI, 66).

124 *Primus deos fecit timor* — богов первым создал страх (лат).

А ап. Павел писал: «надлежит быть и разномыслиям между вами» (I Кор. XI, 19).

Если что и осуждается Новым Заветом, так это самодовольная полуученость, преждевременно и неосновательно воображающая, что она с помощью своих неудовлетворительных методов уже достигла или может достигнуть вершин познания. Такая полуученость, «всегда учащихся, и никогда не могущих дойти до познания истины» (II Тимоф. III, 7) действительно осуждается, ибо «кто думает, что он знает, тот еще не знает так, как должно знать» (I Кор. VIII, 2). Осуждается и замысловатая софистическая казуистика книжников и законников, которые «взяли ключ разумения» (Лук. XI, 52). Осуждается любопрение проповедующих Христа нечисто (Филип. I, 16). Осуждаются «младенцы, колеблющиеся и увлекающиеся всяким ветром учения» (Ефес. IV, 14), «пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины» (I Тимоф. VI, 5), «глупые и невежественные состязания» (II Тимоф. II, 23, Тит. III, 9), «словопрения» (I Тимоф. VI, 4, II Тимоф. II, 14), «непотребное пустословие» (II Тимоф. II, 16). Осуждается «время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые бы льстили слуху, и от истины отвратят слух, и обратятся к басням» (II Тимоф. IV, 3, 4).

Часто встречающиеся в Новом Завете выражения «здравое учение» (Тит. I, 9, II, 1, I Тимоф. I, 10, II Тимоф. I, 13), «здравые слова» (I Тимоф. VI, 3), «здравая вера» (Тит. I, 13), «здравое слово» (II, 8) очень характерны для христианского понимания истины. «Нет, достопочтенный Фест, — сказал ап. Павел — я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла» («Деян. XXVI, 25). И действительно истина для христианства это нечто здоровое, понятное, прозрачное, ясное. Спенсерово определение науки как систематизованного здравого смысла глубоко коренится в христианском мировоззрении, так же как и свойственное французскому языку отождествление христианского с понятным: *il faut parler chrétien, si vous voulez que je vous entende*¹²⁵, говорится у Мольера. Даже схо-

¹²⁵ *Il faut parler chrétien, si vous voulez que je vous entende* — следует говорить по христиански, если хотите, чтобы вас поняли (фр.)

ластик Дунс Скот утверждал: *omne intelligibile, все может быть понято* (лат.).

Далее, истина для христианства это не нечто тайное, пифическое, иератическое. Это не оккультная премудрость, это не «иносказательная и замысловатая речь» (Притчи I, 6) библейских мудрецов. Если в античном мире даже математика считалась тайною наукою, связанною с волшебством, если иудаизм породил кабалистику, а сектантство гностицизм, то христианство, как таковое, чуждо этому. Евангелист без всякого эзотеризма писал, «чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лук. I, 4). Сам Спаситель «говорил явно миру, и тайно не говорил ничего» (Иоан. XVIII, 20). В качестве наставника (Матф. XXIII, 10) Христос открыто исповедовал и проповедовал Свое учение, охотно просвещая и малых сих, ибо истина открыта и младенцам (Матф. XI, 25, Лук. X, 21). Он умел обращаться с детьми, что дано далеко не всякому педагогу. Он вызывал интерес к вопросам духа у женщин, тогдашних женщин. Если Христос прибегал к притчам и без притчи не говорил народу (Матф. XIII, 34, Марк. IV, 34), то не для затемнения своего учения, а, напротив, для большей ясности и понятности, чтобы оно было доступно и тем кому «не дано знать тайны царствия небесного» (Матф. XIII, 11), но кто по крайней мере «имеет уши слышать» (9). Но так как и этого было мало даже для его учеников, то Он еще терпеливо изъяснял смысл Своих притч: «неужели и вы еще не разумеете?» (Матф. XV, 16), «неужели и вы так непонятливы?» (Марк. VII, 18), «еще ли не понимаете и не разумеете?» (VIII, 17). Но когда пришло время, Христос отказался от иносказаний: «доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами» (Иоан. XVI, 25). И «ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь и притчи не говоришь никакой» (Иоан. XVI, 29). Никакого тайного религиозного общества Христос не учреждал. Если же Иосиф Аримафейский и Никодим приходили к нему тайно ночью, то только «страха ради Иудейска» (Иоан. XIX, 38).

И апостол Павел не проповедовал никакого тайного, непонятного учения. В отличие от Христа с Его божественным всеведением, для него уже многое сверхчувственное было вместе с тем и сверхразумным и посему таинственным. Но поскольку он считал себя посвя-

щенным, поскольку ему была «через откровение возвещена тайна» (Ефес. III, 3), постольку он не хранил ее про себя, а, напротив, писал, что ему «дано открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны» (III, 9). Он открыто проповедовал: «говорю вам тайну» (I Кор. XV, 51); «проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную» (I Кор. II, 7), «тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую» (Колос. I, 26).

По его убеждению, знание это уже не плод, украдкою сорванный с древа познания, ибо Бог «хочет, чтобы все люди достигли познания истины» (I Тимоф. II, 4). Эта формула, по своей значительности превосходящая формулу Аристотелевой Метафизики — «все люди от природы стремятся к знанию», обязывала Павла в качестве апостола, соратника Божия быть учителем, педагогом, популяризатором истины. И в этом отношении он старался быть как можно более вразумительным. «Какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам?» (I Кор. XIV, 6). И посему «мы пишем вам не иное, как то, что вы... понимаете, и что, как надеюсь, до конца уразумеваете» (II Кор. I, 13). Для иудеев он был как иудей, для подзаконных как подзаконный, для чуждых закона как чуждый закона, для немощных как немощный (I Кор. IX, 20–22). Тех, кого он считал духовными младенцами, он питал «молоком, а не твердою пищею» (I Кор. III, 1, 2, Евр. V, 12). Более зрелым он говорил: «вникай в себя и в учение» (I Тимоф. IV, 16); «испытывайте самих себя, самих себя исследывайте» (II Кор. XIII, 5), «испытывайте» (Ефес. V, 10), «все испытывайте» (I Сол. V, 21); «всякий поступай по удостоверению своего ума» (Римл. XIV, 5).

Правда, ап. Павел говорит о «безумии проповеди» (I Кор. I, 21) и о посрамлении мудрости безумием (27). Но при этом он имеет в виду «безумное Божие», которое «мудрее человеков» (25) и мудрость книжников и совопросников века сего (20), заменяющих подлинное, реальное познание пустою диалектикою. То, что он называл безумием Божиим, Лейбниц впоследствии, быть может, точнее назвал сверхразумным в отличие от противоразумного. Но поскольку ап. Павел считал, что обладал познанием этого сверхразумного, постольку он не держал его в секрете, а открыто исповедовал и проповедовал. Подобным же образом даже и Иоаннов Апокалипсис это не апокриф. Это не сокровение. Это откровение.

В Новом Завете истина постоянно отождествляется со светом, познание с просвещением. Но это не уничтожающий, выжигающий, всепожирающий свет Люцифера¹²⁶ или Аполлона¹²⁷. Это также не пламя контрабандного, похищенного Прометеева огня. Это тихий свет, просвещающий всех людей, светящий всем, кто имеет очи, чтобы видеть, свет, делающий все явным, все обнаруживающий (Ефес. V, 13). При этом менее всего одобряется мракобесие тех людей, которые «более возлюбили тьму, нежели свет» (Иоан. III, 19). Христианству совсем не нужны тот сумрак, та тьма крошечная, те потемки, которыми многие другие религии прикрывают свое убожество. «Что говорю вам в темноте, говорите при свете» (Матф. X, 27). «Что вы сказали в темноте, то услышится во свете» (Лук. XII, 3). Ап. Павел предупреждал: «не участвуйте в бесплодных делах тьмы» (Ефес. V, 11) и объяснял: «наша брань против мироправителей тьмы века сего» (Ефес. VI, 12). Он же предлагал благодарить Бога, «избавившего нас от власти тьмы» (Колос. I, 13). «Мы не сыны ночи, ни тьмы» (I Сол. V, 5). И посему Новый Завет совершенно неповинен в том обскурантизме, который часто приписывается христианству и который появлялся лишь в связи с разными клерикальными его извращениями, когда вопреки старинному изречению *magis magnos clericos non sunt magis magnos sapientes*¹²⁸ стремились заменить свободу духа тем, что французы называют духовною дирекциею. Когда-то было сказано: *credo quia absurdum*¹²⁹. Но затем была внесена поправка: *credo ut intelligam*¹³⁰.

И веры огонь живой потоки света лил.

Из всех христианских исповеданий католичество особенно дорожит авторитетом учащей церкви, исключаяющей свободное искание

¹²⁶ Люцифер — одно из наименований сатаны, в котором отразилось представление о сатане как светозарном ангеле, сброшенном с небес и лишившемся могущества и славы.

¹²⁷ Аполлон — в греческой мифологии златокудрый бог — охранитель стад, света (солнечный свет символизировался его золотыми стрелами), искусства, бог-врачеватель, предводитель и покровитель муз.

¹²⁸ *Magis magnos clericos non sunt magis magnos sapientes* — великие клирики отнюдь не являются также великими мудрецами (лат.).

¹²⁹ *Credo quia absurdum* — верую ибо абсурдно (лат.).

¹³⁰ *Credo ut intelligam* — верую, чтобы понимать (лат.).

истины. Но даже и оно через несколько лет после окончательного провозглашения непогрешимости папы в энциклике *Aeterni Patris* (1879 г.) предлагало *с благодарностью воспринимать все разумное и полезное, кем бы оно ни было открыто: libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quoriam inventum* (лат.).

Таково христианское понимание внешней стороны истины. Каково же его понимание ее внутренней стороны? Другими словами, какова сущность христианской теории познания?

Как и всякая религия, христианство исходит из убеждения, что настоящее, действительное, полное знание это только Божественная премудрость, Божественное всеведение. Ап. Павел говорит о «едином премудром Боге» (Римл. XIV, 26, I Кор. I, 24, I Тимоф. I, 17), о «бездне премудрости и ведения Божия» (Римл. XI, 33), о «многообразной премудрости Божией» (Ефес. III, 10). «Все сокровища премудрости и ведения» (Колос. II, 3) сокрыты в Боге. «И нет твари, сокровенной от Него; но все обнажено и открыто перед очами Его» (Евр. IV, 13). Божественное всеведение не формально, дискурсивно, конструктивно, гипотетично или фиктивно, а подлинно, реально, интуитивно. Оно проникает в мельчайшие подробности бытия: каждый волос на голове каждого человека известен Богу (Лук. XII, 7). Всеведение Отца передано также и Сыну, «в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Колос. II, 3). Он есть истина (Иоан. XIV, 6). «Истина произошла через Иисуса Христа» (Иоан. I, 17). «Истина во Иисусе» (Ефес. IV, 21), «который сделался для нас премудростью от Бога» (I Кор. I, 30). «Сын Божий дал нам свет и разум» (I Иоан. V, 20) Вместе с Ним «свет пришел в мир» (Иоан. III, 19). Сам Христос о Себе говорил: «Я на то родился, и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине» (Иоан. XVIII, 37). И ученики заявили ему: «теперь видим, что Ты знаешь все» (Иоан. XVI, 30).

Такое абсолютное, совершенное знание свойственно только Богу и Богочеловеку. Человеку же, по крайней мере во время его земной жизни, свойственно лишь частичное знание, приобретаемое не непосредственным созерцанием сущего лицом к лицу, а с помощью разных ненужных Божееству методологических ухищрений, «якоже зеркалом в гадании» (I Кор. XIII, 12). И посему, нисколько не угашая

духа (I Сол. V, 19), а, напротив, призывая к духовной свободе и к исследованию, испытанию, христианство все же далеко от культа человеческого разума, от признания его каким-то Мессиею. Оно осуждает «высокомудрие» (Римл. XII, 16) тех, кто увлекается этою иллюзией, «ибо, кто познал ум Господень? или кто был советником Ему?» (XI, 34), «кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?» (I Кор. II, 16). Разум это только орудие познания, орудие столь же несовершенное, как и все в мире сем. Чтобы с его помощью получить наилучшие результаты, необходимо пользоваться им целесообразно и умеючи.

Как же тогда познать все бесконечное многообразие бытия? Для этого необходимо найти надлежащую точку зрения. Конечно, лучше всего было бы путем исчерпывающей интуиции прямо схватывать все вещи, глядеть на них лицом к лицу (I Кор. XIII, 12). Но раз это пока нам недоступно в полном объеме, то приходится занимать иную наблюдательную позицию, приходится смотреть на вещи с иной точки зрения, в какой-то перспективе. И вот можно, как предлагал Макиавелли, смотреть на них снизу. Тогда можно увидеть, вернее, подсмотреть кое-какие низменности бытия. Можно смотреть сбоку. И тогда тоже можно кое к чему приглядеться, как в замочную скважину. И, наконец, можно с высоты взирать на жизнь. Только тогда открываются далекие горизонты. Только тогда ни червь ни херувим не ускользают от познающего. Только тогда он может внять и неба содроганье и гад морских подводный ход или видеть «небеса отверстыя» (Деян. VII, 56).

Эта именно точка зрения ближе всего христианскому сознанию. Она более всего соответствует тому духу, который «наставит на всякую истину» (Иоан. XVI, 13), и пришествие которого должно было заменить ученикам Христовым разлуку с Учителем. Они посланы в мир с педагогическою целью научить все языки, но они не от мира (Иоан. XVII, 18, 14). Их мудрость не земная (Иак. III, 15), не мудрость века сего (I Кор. II, 6), но сходящая свыше (17). Это мудрость помышляющих о горнем, а не о земном (Колос. III, 2). Это мудрость не душевных, а духовных, причем благодаря своей всеохватывающей точке зрения «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (I Кор. II, 15), ибо, «кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (I Кор. VIII, 2). Выража-

ясь учеными терминами, это гносеология трансцендентного идеализма, такого, который опирается не на формальные логические категории, а на реальное учение Христово, и стремится «иметь ум Христов» (I Кор. II, 16). «В нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием» (I, 5). «В нем научились, так как истина во Иисусе» (Ефес. IV, 21). И в этом смысле ап. Иоанн находил возможным писать: «вы знаете истину, вы знаете все» (I Иоан. II, 20, 21).

§4. Метафизика

Таковы регулятивы, даваемые христианством теории познания. Следующая область философии — метафизика, теория сущего, или бытия. В отличие от отдельных наук, устанавливающих бытие единичных предметов или явлений, метафизика стремится синтетически охватить все вообще бытие, как целое и, по возможности, привести его к одному знаменателю. Отсюда естественное тяготение всякой метафизики к монизму.

Далее, по традиции, идущей от древней Греции, ориентировавшей свою философскую мысль на природу и посему отождествлявшей онтологию с физикою, большинство метафизических учений ударились в натурализм. Единство бытия они стали сводить к единству субстанции. И эта субстанция более или менее бессознательно материализовалась не только у материалистов, не признающих в мире ничего, кроме чувственного бытия, но и у спиритуалистов, тоже сводящих все сущее к единой субстанции, правда духовной. Они утверждают, что все бесконечное многообразие окружающих нас предметов, близких и далеких, да и все мы вместе с ними — не более как проявления, «акциденции» или «объективация» какой-то единой духовной субстанции вроде Гегелева мирового разума или Шопенгауэровой мировой воли. Аналогично направление метафизики и у Канта, поскольку он себе не представлял ее вне трансцендентальных форм чувственности — времени и особенно пространства — и поскольку средоточием онтологии он считал вещь, «вещь в себе».

Христианская метафизика слишком проникнута верою в личного, трансцендентного Бога и слишком отчетливо различает Бога, приро-

ду и человека, чтобы строиться на учении о единой всепроникающей, имманентной субстанции. Для нее равно неприемлемы ни *Deus sive natura*¹³¹, ни *Deus sive homo*¹³², ни *homo sive natura*¹³³, ни, наконец, пантеистическое *Deus sive homo et natura*¹³⁴. Метафизика христианства, так же как и его теория познания, основывается на трансцендентном идеализме. На вершине бытия, так же как и познания, пребывает Бог. Это не абстрактное божество вроде Брахмана Веданты. Это не безличное существо вроде римского *numen* или *divinitas*¹³⁵ или же Аристотелева Бога, которого если и можно себе представить в зрительном образе, то в виде чего-то шарообразного, занимающего топографически точно определенное место в физическом мироздании. Это не «парообразное позвоночное» Геккеля¹³⁶. Это тоже не нечто, похожее на «веселых и голых», как выразился Гейне, богов греческой мифологии, которые наделялись всеми человеческими недостатками, моральными и даже иногда физическими. Правда, Бог изображается христианским искусством по совершенному образу и подобию человеческому, но не потому, что Он действительно человекообразен, а потому, что в пределах наших земных измерений максимум духовности мы находим именно у человека. И наши изображения Бога в максимально одухотворенном человеческом образе это экстраполяция в выходящий за наш кругозор мир сверхчувственного или не более, как Его тень, — подобно тому, как мы можем с помощью линий и фигур дать тени тел в пределах всего двух геометрических измерений и с помощью тел изобразить в пределах трех измерений тени предметов четвертого измерения, постигаемых мыслью, но не чувствами. Христос считал неуместною просьбу «показать Отца» и предупредил, что для того, чтобы действительно увидеть

¹³¹ *Deus sive natura* — бог или природа (лат.).

¹³² *Deus sive homo* — бог или человек (лат.).

¹³³ *Homo sive natura* — человек или природа (лат.).

¹³⁴ *Deus sive homo et natura* — бог или человек и природа (лат.).

¹³⁵ *Numen* или *divinitas* — божества или божественности (лат.).

¹³⁶ Геккель Эрнст Генрих (1834–1919), немецкий естествоиспытатель и философ, последователь дарвиновской теории эволюционизма, автор книги «Естественная история миротворения» (*Natürliche schöpfungsgeschichte*; рус. перевод 1914 г.), где развиваемый им эволюционный подход излагался в достаточно популярной форме, в том числе с использованием метафор типа «парообразное позвоночное» и т.п.

Бога, необходимо иметь чистое сердце (Матф. V, 8). Как объяснял ап. Иоанн, «делающий зло не видел Бога» (III Иоан. I, 11).

Для христианской метафизики наиболее реальное существо, *Ens realissimum*¹³⁷, это Бог. Не он оправдывается перед тварью, а, напротив, тварь перед Ним. Все прочее переходяще, феноменально и существенно лишь постольку, поскольку устремлено к Нему, состоит в непрерывном, динамическом, эволюционном, прогрессивном процессе тяготения к Нему.

В эмпирических условиях этот процесс никогда не завершается и не может завершиться полностью. И посему христианство никак не может согласиться со Спинозовым отождествлением реальности и совершенства. Реальность всегда несовершенна. В ней далеко не все добро. В ней есть зло. И это дает повод для одной из глубочайших проблем христианской метафизики, именно для теодицеи, для объяснения того, что мир лежит во зле. Богословие дает на этот счет свои объяснения, быть может, чересчур связанные с ветхозаветными преданиями. Что касается свободной христианской философии, то, если судить хотя бы по Лейбницу, она объясняет зло не столько как эффект, создание злого мирового начала, сколько как дефект, недостаток, несовершенство. И этим вместо дуалистической борьбы в христианскую метафизику вводится эволюция, понимаемая в смысле совершенствования и культуры.

В свете трансцендентного личного Бога получает свой смысл христианская философия природы и философия человека. Что касается природы, то, как мы уже видели, христианство преодолело физиократию и физиолатрию античных народов, их натурализм, их веру в господство физики. Христианство не противоприродно. Оно сверхприродно. Оно совершенно преодолевает природу. И посему оно несколько не заинтересовано в том, чтобы тайны природы оставались нераскрытыми и чтобы природоведение заменялось природопочитанием.

Кроме того, христианство освободилось от ветхозаветного взгляда на природу как на средство для применения к человеку моральных законов Божиих. Ветхому Завету чужда идея неизменного, закономерного физического порядка. Неизменным и закономерным признается только нравственный порядок, предписываемый челове-

¹³⁷ *Ens realissimum* — наиреальнейшая сущность (лат.).

ку Богом. Природа же является только средством для награждения или наказания человека. Если он соблюдает закон Божий, то явления природы регулярны, времена года аккуратно сменяют друг друга, солнце методически восходит и заходит, «облака поливают правду» и с плодами земли «прозябает вместе правосудие» (Исаия XLV, 8). После потопа в благодарность за приятное благоухание жертвы Ноя Бог обещает, что «впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (Быт. VIII, 22). Но если человек нарушает закон Божий, то в наказание за это в природе происходят разные пертурбации, колеблющие ее порядок: солнце меркнет, луна не сияет, небо колеблется, земля трясется (Исаия XIII, 10, 13). «Заклучится небо и не будет дождя за то, что согрешили» (II Паралип. VI, 26, VII, 13). «И низведу проливной дождь, необычайный каменный град, огонь и серу» (Иезек. XXXVIII, 22).

Отличие от такой немезиды христианское возмездие не носит физического характера, «ибо Отец повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Матф. V, 45). Оно носит моральный, духовный характер. Посему христианство не видит в природе не только конечной цели религии, как язычество, но даже и ее средства. Религия для него не связана с природою как таковою. И равнодушная природа остается свободно от осложняющих ее понимание соображений теоретического или нравственного богословия. Недаром в Евангелии нет специальной космогонии, учения о происхождении мира, что так типично для других религий. Нет в нем и магии или чародейства. В Деяниях апостольских повествуется, как после проповеди ап. Павла «из занимавшихся чародейством довольно многие, собрав книги свои, сожгли пред всеми, и сложили цены их, и оказалось их на пятьдесят тысяч драхм» (Деян. XIX, 19). Все это объясняет, почему именно у народов христианской культуры так сильно подвинулись вперед естественные науки.

Мало того. Христианство преодолевает природу. Спаситель исцеляет больных, воскрешает умерших, «запрещает ветрам и морю» (Матф. VIII, 26), делая все это как власть имеющий. Здесь не природа господствует, а над природою господствуют. Не человек служит природе, а природа человеку, «ибо всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено ес-

теством человеческим» (Иак. III, 7). В этом состоит вся сущность техники, технологии. И не случайно то обстоятельство, что именно у христианских народов рядом с теоретическим естествознанием, так процвела техника со всеми ее чудесами. Не случайно то, что у французов творческий *гений человека* — *le génie (фр.)* — специально отождествляется именно с инженерным искусством. Глубоко символично и то, что Гетев Фауст после всяческих блужданий под антихристианским руководством Мефистофеля, кончил организацией общепользных инженерных работ и именно в них нашел свой идеал, а также и примирение с христианством.

Таким образом, для христианина философия природы и может и должна быть научною философией, ориентирующеюся на положительные естественные науки. В выборе синтезирующих природу гипотез или даже фикций она так же свободна, как и всякая настоящая философия. Никто и ничто не мешает ей считать субстратом физического бытия материю или энергию, считать строение материи зернистым или иным, разлагать чувственный мир на атомы или электроны, признать вместе с Бутру случайность законов природы, вместе с Бергсоном творческую эволюцию или вместе с Эйнштейном универсальность закона относительности и взгляд на вселенную как на многообразие, определяемое четырьмя измерениями — как ничто не мешало ап. Петру примкнуть к Фалесовой гипотезе, что «небеса и земля составлены из воды и водою» (II Петра, III, 5).

Поскольку все-таки христианское мировоззрение верит в новое небо и новую землю и, значит, считает временными и несовершенными старое небо и старую землю, где «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Римл. VIII, 22), постольку все-таки можно говорить о христианской космологии. Для нее природа не самодержавна. Она не признает диктатуры природы. Вопрос о целях в природе, о телеологии не кажется ей бессмысленным. Далее, для нее в природе нет абсолютного покоя, абсолютной законченности, совершенства. Последнее слово природы еще не сказано. Она участвует в продолжающемся процессе. Быть может, в ней происходит деформация. Сообразно с такою условностью и относительностью природы, столь же условны и относительны и наши попытки разгадать ее тайны. Здесь как нельзя кстати можно применить слова С. Бева: мы из-

менчивы и мы судим изменчивые существа. Все это естественно поддерживает эволюционный взгляд на природу и уклонение от наивного догматизма в формулировке того, что в ней существует и происходит. Если современная философия природы вступила именно на этот путь после разочарования в догматическом, категорическом и мнимо окончательном натурализме языческого происхождения, то не означает ли это, что она, как Мольеров мещанин во дворянстве, который говорил прозой, не подозревая об этом, незаметно становится на путь христианской космологии, властно захватывающей даже такие умы, как Бергсона и Эйнштейна?

Что касается, наконец, человека, то в христианской метафизике он занимает среднее положение между природою и Богом. Это дитя природы, имеющее и право и обязанность обращаться к Богу с молитвою: Отче наш. Он не раб природы, но и не раб Божий, ибо сын считался рабом только по древнейшему языческому праву. Он существо свободное, однако не настолько, чтобы возмечтать о себе, что он как бог. Да и свободен-то он не по природе, а лишь постольку, поскольку он сам развивает, культивирует в себе свободное существо. Это не физическая свобода, а метафизическая. Физическая свобода существует в природе. И уже в XVII столетии она очень хорошо определялась, как отсутствие внешних препятствий. Спиноза иронизировал по поводу свободного выбора падающего тела. Однако Даламбер исправил его, указав, что тело свободно, т. е. без внешних препятствий падающее, действительно, выбирает направление — то именно, которое соответствует физическому закону падения. Подобным же образом и растение, пробивающееся к солнцу и свету, тоже выбирает направление, в котором оно пускает ростки. Христианская свобода иная. Это возможность для человека усилием воли совершенствовать себя в направлении от физического к метафизическому, духовному. Посему свобода не столько дается человеку, сколько задается ему. Это предмет культуры. Сообразно с этим философия человечества это философия культуры. Это история, но не в смысле природного, стихийного процесса, а в смысле культурного делания, соработания Божеству. Она слагается не из явлений, а из фактов, или, еще лучше, актов со всем драматизмом столь частого несоответствия целей, средств и результатов. И основной смысл такой ис-

тории в первую очередь не экономический и не политический, а чисто духовный: насколько homo sapiens превращает себя в человека, насколько человечество проникается человечностью. Проблема философии истории это проблема назначения человека, проблема телеологическая, целевая. И так как этика целей здесь бесконечно существеннее техники средств, то историческая проблема является по преимуществу моральной проблемой. История это только этика в конкретном приложении. Таким образом, христианская метафизика естественно ведет к христианской этике.

§5. Этика

Для философского натурализма и материализма этическая проблема или совсем не существует или же существует только как утилитарный придаток к онтологической проблеме, технический из нее вывод. Этика здесь не более как практическая физика, биология или, в лучшем случае, психология. Для философского же идеализма этическая проблема это, как выразился Платон, величайшая наука. Ей, как утверждал Кант, принадлежит примат, первенство перед теоретической проблемой. Еще значительнее эта проблема для трансцендентного религиозного идеализма. Шопенгауэр уверял, что все боги востока и запада обязаны своим существованием вопросу об основах морали. Может быть, было бы точнее сказать, что все системы морали обязаны своим возникновением тем или иным богам востока и запада и вере в них. Когда Кант пожелал построить совсем автономную этику без какой бы то ни было опоры как на земле, так и на небе, он почувствовал, что его учение висит в воздухе и «постулировал», т. е. потребовал Бога для поддержки».

Иногда впрочем говорят о «естественной морали», о морали атеистов, которая, поскольку вообще атеизм, согласно заявлению Робеспьера, аристократичен, может достигнуть даже значительной высоты. Не только мечтавший о безбожии будущего Гюйо проповедывал мораль без санкции, но и такой религиозно настроенный писатель, как Брюнетьер, полагал, что вполне возможно мораль без какого бы то ни было религиозного обоснования. Все это верно постольку, поскольку

у всякого нормального человека уже имеются природные данные для моральной культуры, и поскольку некоторые элементарные моральные понятия могут быть признаны всеобщими и общечеловеческими несмотря на сомнения иных моралистов, в том числе и глубоко верующих христиан, например, Паскаля. Но это такие элементы, что они невозможны без известной веры, т. е. чего-то уже религиозного.

Всякая мораль строится на двоякой вере. Во-первых, на вере в человеческую свободу. Это обыкновенно называется верою в свободную волю. Но одно слово здесь, кажется, лишнее. Несвободной воли нет и не может быть, как не может быть и безвольной свободы — поскольку конечно не имеется в виду свобода физических тел, движущихся или покоящихся свободно, т. е. без внешних физических же препятствий. Но ведь всякая этика имеет дело с человеком не как с физическим телом, которое падает так же, как камень или планета, и даже не как с психическим субъектом, в душе которого протекают процессы или явления, а как с моральным лицом, которое совершает акты, деяния. Когда эти деяния уже выполнены, их конечно можно рассматривать как психические «явления», т. е. как внешние проявления психики, как световые сигналы из потемок души. И тогда получается психология морального поведения. Получается психологическая тень этики, подобно тому, как тень трехмерных тел полностью укладывается на плоскости с двумя измерениями. И так как наука или, как скромнее выражался Джемс, надежда на науку, именуемая психологиєю, пользуется описательным методом и объясняет причинами, то для нее воля это не более как ряд т. н. «волевых» явлений, которые, как и все явления, «детерминируются» причинами, если не действительными, то хоть предполагаемыми. Но во всем этом так же мало этики, как и в сведении человеческого поведения всего к одному измерению, именно физическому, и сообразно с этим изображению в виде кривой линии тех механических движений, которые производит тело человека в момент исполнения или неисполнения им своего нравственного долга, причем не принимается во внимание ни душевное состояние человека ни моральная ценность его актов. Такого рода прямолинейный физицизм, так же как и плоский психологизм чрезвычайно часто принимался за исчерпывающее истолкование морали, хотя, конечно, во всем этом еще нет и

признака морали, как таковой. Чтобы добраться до нее, надо взять человека, так сказать, в трех измерениях — не только как физическое тело и не только как душевный субъект, но и как духовную, моральную личность — а затем специально заняться этим третьим измерением. Только тогда человек окажется способным к моральным актам, окажется свободным, или волевым существом, поступающим не по причинам, а по целям, существом вменяемым и ответственным. Если при этом мы будем отрицать свободу или волю, то мы низведем человека из царства целей, из мира морали в мир психологии, если даже не физики. Мы превратим его в какой-то *одушевленный автомат*, *aliquod automa spirituale* (лат.), как выражался Спиноза. Там нет морали. Там нет добра. Там если оно и есть, то, как объяснял Спиноза, оно рассматривается как плоскости, фигуры или линии.

Итак, без свободы, без воли нет морали. Но этой свободы нельзя доказать, особенно теми доказательствами, которыми пользуется наука. Как заметил Кант, понятие нравственной свободы гораздо сложнее математического триллиона. Свободу можно только сознавать или чувствовать как нечто, во что мы верим и во что мы считаем необходимым верить, ибо без этой веры мы погружаемся в плоский мир причинности и теряем все то, что дает нам право на личность. И тогда для того, чтобы опять подняться на высоту личности, действительно необходим тот акробатический прыжок в царство свободы, то методологическое *salto mortale*, которое готовил для будущего запутавшийся в материализме Карл Маркс¹³⁸.

Второю предпосылкою всякой морали является вера в нравственную норму, различающую добро и зло и предписывающую людям так пользоваться своею свободою, или волею, чтобы делать добро и только добро. В природе, как таковой, или нет совсем добра или, напротив, все добро. Она к добру и злу постыдно равнодушна. Все, что в ней происходит, равноценно как явления. Посему ее изучение свободно от моральных оценок. В природе нормально то, что типично. Физическая закономерность — это закономерность всего существующего и происходящего. Это формула онтологической повторяемости. Равным образом, и душевные явления равноценны для изучающей их

¹³⁸ *Salto mortale* — акробатический прыжок, букв. «смертельный прыжок» — (лат.).

психологии. Для нее и подвиг праведника и злодеяние изверга это только психические явления. Психологическая закономерность не предписывает, а описывает, описывает, как происходят и повторяются те или иные явления душевной жизни совершенно независимо от их моральной ценности. Но если подняться над физикою и психикою на высоту морали, то мы уже вступаем на путь закономерности не онтологической, а деонтологической, предписывающей должное и сообразно с этим оценивающей совершающееся. Без веры в долг и в его объективную обязательность или нет совсем морали или получаются ее неудовлетворительные суррогаты, вроде предложения Ренана делать добро, хотя бы мы и не знали, что такое добро и почему именно следует его делать. Эта же вера неизбежно выводит нас из мира эмпирии и связывает с чем-то трансцендентным, т. е. в конечном итоге божественным. Вот почему всякая этика в конце концов всегда религиозна.

Кроме веры в свободу и в нравственный долг, в этике часто встречаются и другие предпосылки. Но они не так уже необходимы. Такова, например, предпосылка возмездия, воздаяния. Она основана на вере в особую моральную причинность, состоящую в том, что добро вознаграждается, а зло наказывается. Характер вознаграждения и наказания менялся и совершенствовался в связи с развитием моральной культуры. Когда-то верили, что добро вознаграждается чувственными, материальными благами. Когда эта первородная вера пошатнулась, когда заметили, что добрый часто только страдает за добро, а злой благоденствует, то это произвело было ошеломляющее впечатление. Это был один из самых острых кризисов в истории мировоззрений. Это проблема Иова многострадального¹³⁹ и распятого праведника Платоновой «Республики»¹⁴⁰. Это уже проблема теодицеи: почему в мире есть зло и почему именно оно торжествует. Идея возмездия дрогнула, но не исчезла. Оно или было перенесено из земной жизни в загробную с сохранением чувственных радостей в

¹³⁹ Иов многострадальный — известный ветхозаветный образ мужественного и необычайно твердого в своей вере человека, принявшего множество тяжелейших жизненных испытаний (потеря детей, богатства и здоровья), но перенесшего их с достоинством, безропотно, не потеряв веры в божественную премудрость и любовь.

¹⁴⁰ Имеется в виду вторая книга диалога «Государство», где Платон описывает истинного проповедника, который должен пасть жертвой несправедливости.

награду за добро или было одухотворено и превращено в наслаждение духовными благами, которые доступны только добрым. Но уже античная языческая мораль признала самоценность добра, не требующего награды: *ipsa sibi merces virtus*¹⁴¹. И как ни распространена предпосылка воздаяния, она не так необходима для нравственности, как вера в свободу и в норму должного.

Когда появилось христианство, обе эти предпосылки уже прочно укоренились в умах и усердно культивировались моралистами. Христианство застало целый ряд законченных и в своем роде весьма усовершенствованных систем морали. На дальнем востоке давно уже культивировалась отцепочительность конфуцианства. В Индии проповедовалась мораль пассивного страдания и сострадания, мораль бледного размышления, стирающего с лица румянец воли и все же накапливающего такую громадную духовную энергию, что из головы отшельника идет пар, дикие звери ложатся у его ног и испуганные боги почтительно являются к нему за поручениями. Иудаизм проповедовал национальные заповеди, которые скреплялись санкцией щедро награждающего, но также и жестоко карающего Иеговы; в стремлении подняться выше он дошел до проповеди любви к ближнему. Античный мир в духе проникавшего его натурализма проповедовал жизнь согласную с природою, которая при этом иногда настолько одухотворялась, что, например, стоики выводили из нее заповедь всеобщей солидарности и симпатии. Культура моральных понятий, казалось, достигла значительной высоты. И тем не менее, настоящий прогресс моральной культуры начался только вместе с христианством.

Прежде всего оно очистило от всяких чужеродных примесей обе предпосылки этики — свободу и долг. В античной морали вера в свободу заглушалась натурализмом. Он сливал этику с физикою; и посему, например, стоики считали добро телесною вещью: *bonum corporalis res est*¹⁴², писал Сенека Люцилию. Он же поработал фатуму и желающим и нежелающим. Христианская мораль решительно отказалась от натурализма. Правда, ап. Павел видел «в членах своих иной закон, противоборствующей закону ума его» (Римл. VII, 23).

¹⁴¹ *Ipsa sibi merces virtus* — добродетель сама по себе есть вознаграждение (лат.).

¹⁴² *Bonum corporalis res est* — добро — это телесная вещь (лат.).

Но это не физический монизм. Это дуализм, допускающий преодоление физического закона духом, проповедующий такое преодоление и считающий его возможным, ибо у нас есть по крайней мере «начаток Духа» (Римл. VIII, 23), что служит залогом нашего перехода «от рабства тленно в свободу славы сынов Божиих» (21). Христианская этика взывает к свободному человеку: «к свободе призваны вы, братия» (Гал. V, 13). Моральный детерминизм Нового Завета это детерминизм не фатума, предназначения, а предвидения: «невозможно не прийти соблазнам; но горе тому, чрез кого они приходят» (Лук. XVII, 1). Говоря о предопределении, ап. Павел имеет в виду не то, что впоследствии Лейбниц назвал *fatum Muhamedanum*¹⁴³, а божественное предугадание: «кого Он предугадал, тех и предопределил» (Римл. VIII, 29). В отличие от других религий христианство не допускает, чтобы Бог соблазнял или даже испытывал человека. «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом, и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. I, 13, 14). Соблазн приходит оттого, что человек свободен, значит, может делать не только добро, но и зло: «берегитесь, чтобы сия свобода ваша не послужила соблазном» (I Кор. VIII, 9). «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Галат. V, 1).

Столь же отчетливо сознает христианство вторую предпосылку этики — норму должного. Без такой нормы поведение человека этически безразлично. Оно превращается в явление, подлежащее психологическому или даже физическому объяснению. И вот Христос говорил: «если бы Я не пришел, и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Иоан. XV, 22). Методологическое значение нормы, закона для моральной оценки чрезвычайно отчетливо выражено ап. Павлом: «грех не вменяется, когда нет закона» (Римл. V, 13); «где нет закона, нет и преступления» (IV, 15); «законом познается грех» (III, 20); «я не иначе узнал грех, как посредством закона» (VII, 7).

Так было положено начало теории морального познания. Такая теория, к сожалению, и донныне слабо разработана. Объясняется это тем, что по традиции натурализма проблема познания обыкновенно

¹⁴³ *Fatum Muhamedanum* — мусульманский фатализм (лат.).

ставится только применительно к изучению чувственной природы, описанию или непременно причинному объяснению ее явлений. А затем полученные материальные результаты или формальные точки зрения автоматически применяются не только к психике человека, но даже и к моральной стороне его поведения. Кантова критика познающего разума это критика только в смысле конгениальной рецензии на естественно-научное изучение природы и ее явлений. Но это не помешало Канту признать соответственные формы, категории и регулятивы всеобщими и необходимыми, обязательными для всякого познания вообще. Сообразно с такою общею тенденциею теория истины односторонне превратилась в теорию познания вещей, предметов, объектов, в теорию физической «объективности». Моральная же оценка совершающегося осталась без специальной гносеологической культуры или же стала культивироваться вне философии и науки газетчиками, дилетантами и просто профанами. Где нет специальной культуры, там неизбежна грубость. Следует ли удивляться моральному огрубению, если так пренебрегли культурою морального познания? Пренебрегли потому, что отвернулись от христианства.

Строго и последовательно проводя методологию чистого морального познания, христианская этика освобождает добро от всяких чужеродных примесей. В этом отношении античная моральная традиция не отличалась полною отчетливостью. Основной вопрос античной этики состоял в том, как счастливо прожить, на что, как подсчитал Варрон, было дано целых 288 ответов¹⁴⁴. Древняя этика искала приятное, иногда присоединяя к этому полезное: *omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci*¹⁴⁵. Если верить Ксенофону, этика Сократа была чистым утилитаризмом. Он видел в добродетели техническое умение, профессиональную ловкость. Сообразно с этим он наставлял в «добродетели» не толь-

¹⁴⁴ Варрон, Марк Теренций (116–27 до н.э.) — римский ученый-энциклопедист, знаток древностей. Занимался логикой, языком, поэзией, историей, правом и географией. Спекторский имеет в виду эклектицизма Варрона, разделившего древнегреческую философию на 288 школ, в зависимости от специфики понимания счастливой жизни. Стремление к столь детальным классификациям весьма характерно для эклектических философских учений Древнего Рима.

¹⁴⁵ *Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci* — всякого одобрения достоин тот, кто соединил полезное с приятным (лат.) — цитата из послания Горация «Ad Pisones» («De arte poetica»)).

ко оружейных мастеров, скорняков и других профессионалов, но и античную не раскаявшуюся Марию Магдалину, падшую женщину Феодоту, которой он преподавал несколько практических указаний по «охоте за мужчинами». Если так мог рассуждать учитель идеалиста Платона, то что же сказать о практических римлянах, предававшихся философии только слегка, поскольку это не служило препятствием для большего, *ad maiora*, т. е. в лучшем случае для публичных дел. Римский моральный утилитаризм нашел свою формулу в словах поэта:

*Atque ipsa utilitas justi prope mater et aequi*¹⁴⁶.

Христианская же этика отказалась от учения утилитаристов, что добро и польза это то же самое и что если вообще надо делать добро, то потому, что это выгодно, так что, как объяснял впоследствии Франклин, если бы мошенники знали, как выгодна честность, то они перестали бы быть мошенниками. Добро в понимании христианства совершенно бескорыстно. Исполнение его естественно вытекает из того, что христианин живет духом: «если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Галат. V, 25). Нравственный долг исполняет тот, кто свободно стремится к совершенству: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение свое» и т. д. (Матф. XIX, 21). Любовь потому ставится выше всех прочих добродетелей, что она представляет совокупность совершенства: «более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Колос. III, 14).

В связи с такою чистотою идеи долга очищается и идея воздаяния. Евангелие предлагает награду не на земле, а на небесах: «велика ваша награда на небесах» (Матф. V, 12). Это, конечно, не значит, что оно обещает нечто вроде языческой Валгаллы или Магометова рая. Небеса это предел, асимптота христианской эволюции, прогресса от материального к духовному. Вследствие этого небесная награда это прочное приобщение к духу, который вечен, «ибо возмездие за грех смерть, а дар Божий жизнь вечная во Христе» (Римл. VI, 23). Земною наградою за добро является духовное совершенствование

¹⁴⁶ *Atque ipsa utilitas justi prope mater et aequi* — сама польза, мать справедливости и правоты» (лат.) — Гораций.

делающего его. Оно понимается не как повод для фарисейского самодовольства, соединенного со злорадством по отношению к грешникам, а как благожелательная радость, всегда умеряемая суровым допросом совести и сознанием, как бесконечно далека та полнота морального совершенства, которая делает человека подобным Отцу небесному, «ибо все мы много согрешаем» (Иак. III, 2). Поистине требуется очень высокая моральная культура для того, чтобы проникнуться убеждением, что богатый «получил уже доброе свое в жизни своей» (Лук. XVI, 25), более того, что те, «которые полагают удовольствие во вседневной роскоши» и предаются ей, никак не могут быть предметом зависти, ибо в этой самой роскоши, в чувственных удовольствиях при духовной пусте и состоит уже их наказание, их «возмездие за беззаконие» (II Петра II, 13). У Оскара Уайльда телесный портрет Дориана Грея приобретает все более и более отвратительный вид по мере того, как оригинал погрязает в пороках. Тем более обезображивается духовный облик делающего зло. И уже в этом одном состоит его наказание, усугубляемое тем, что жизнь мимолетна и что для достойного вступления в жизнь вечную необходимо уже во время земной жизни выработать в себе нечто от вечности.

Христианская этика это этика не мысли, а действия. Она проповедует не слова, которые порождают слова, в свою очередь порождающие слова, слова, и опять слова. Она не довольствуется одною лишь мыслью, рождающею мысли же и никогда не переходящею в действие. Ее ценность не во взывании, не в словесном назидании, а в действии, в живом примере. «Что вы зовете Меня: Господи! Господи! и не делаете того, что Я говорю?» (Лук. VI, 46). «Как же ты, уча другого, не учишь себя самого?» (Римл. II, 21). «Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (I Иоан. III, 18). Этим христианская этика существенно отличается от того морального интеллектуализма, который в лице Сократа ставил познание добра и зла выше соответственного делания, который в лице Аристотеля ставил на первое место дианоэтические, рассудительные добродетели и который в лице Спинозы допускает только *умственную любовь к Богу (amor Dei intellectualis — лат.)*.

Христианская этика это вовсе не этика квиетизма, этика пассивного страдания и покорного непротивления. Такая этика свойственна буддизму и ведантизму. Свойственна она отчасти стоицизму, запу-

тавшему свои моральные понятия благодаря натурализму и фатализму. Но она совсем не вяжется с бодрым призывом христианства к активности, деланию, культуре. Еще менее вяжется с общим духом христианской этики ее истолкование Толстым в смысле какого-то пассивного попустительства, покорного непротивления злу, рабской уступчивости без каких бы то ни было видимых проявлений желания помочь злу превратиться в добро. Три стиха пятой главы от Матфея не дают еще к тому достаточного основания, тем более что они касаются слишком специальных случаев и не имеют того преувеличенного значения, которое им часто придается.

Один стих говорит: «и кто захочет судиться с тобою, и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Матф. V, 40). Стих этот вполне согласован с общим евангельским недоверием к организации суда и к судебной процедуре как вообще, так особенно во время оно. Вместо той ожесточенной, принципиальной судебной борьбы за свое субъективное право, которую так пламенно проповедывал Иеринг, рекомендуется не отвлекаться чересчур от своего прямого христианского долга. Рекомендуется уклоняться от волокиты или случайностей гражданского процесса, о котором еще и теперь говорят, что он, независимо от правоты сторон, то выигрывается, то проигрывается, как будто это какая-то лотерея. Рекомендуется обезоруживать истца уступчивостью, даже несколько превышающею его притязание, чтобы больше не отвлекаться от единого на потребу, а попутно, может быть, и усостить сутягу. Подобным же образом рекомендуется без сопротивления отдавать кесарево кесареви. Кроме рубашки, которая оспаривается, надо полагать, без достаточного правооснования, рекомендуется отдать не все свое имущество, а только верхнюю одежду. И так как нигде не видно, чтобы Евангелие рекомендовало людям ходить неодетыми или покрытыми вретисцем, на что, например, в Ветхом Завете подчас встречаются прямые указания (Ионы III, 8), то можно предположить, что у отдающего сутяге одну верхнюю одежду имеется еще достаточно приличное верхнее платье, чтобы одеться. Только желающим достигнуть вершин нравственного совершенства Евангелие рекомендует отдать все свое имущество, но отдать не сутягам, а бедным. При этом не указывается способ раздачи и вообще целесообразного употребления жертвуемого имущества. Это вопрос

разумной благотворительности, которая тоже подлежит культуре, прогрессу, совершенствованию, и для которой раздача милостыни профессиональным нищим или попрошайкам и тунеядцам, конечно, никак не может быть признана единственным правильным осуществлением христианского идеала.

Второй стих гласит: «и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (41). Из текста не видно, о каком принуждении идет речь, судебном или ином, и почему принуждающему требуется попутчик против воли. Но случай здесь приводится совсем мелкий. И вполне понятно, что Евангелие советует не спорить из-за мелочей и, уступая в объеме, превышающем требуемое, показывать, что совсем не в этом состоит то единое на потребу, за которое настоящий христианин должен не только утомлять свои ноги, но и положить свою душу.

Наконец, третий стих гласит: «а Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (39). Стихом этим часто пользовались и еще чаще злоупотребляли для того, чтобы или вышутить христианство — как будто его идеал напоминает цирковых клоунов, щедро наделяющих друг друга пощечинами и подставляющих свои густо посыпанные мукою щеки — или представить его как рабскую религию, не только покорно терпящую издевательство над личностью, но еще и провоцирующую его ради своеобразно понятого спасения, спасения в стиле одного шуточного стихотворения Алексея Толстого¹⁴⁷, хорошо прокомментированного Вл. Соловьевым в «Оправдании добра»:

¹⁴⁷ Имеется в виду стихотворение «Великодушие смягчает сердца», в котором высмеиваются крайности толстовской идеи «непротивления злу силою»:

Вонзил кинжал убийца нечестивый
В грудь Деларю.
Тот, шляпу сняв, сказал ему учтиво:
«Благодарю».
Тут в левый бок ему кинжал ужасный
Злодей вогнал,
А Деларю сказал: «Какой прекрасный
У вас кинжал!»
Тогда злодей, к нему зашедши справа,
Его пронзил,
А Деларю с улыбкою лукавой
Лишь погрозил.

Истыкал тут злодей ему, пронзая,
Все телеса,
А Деларю: «Прошу на чашку чая
К нам в три часа».
Злодей пал ниц и, слез проливши много,
Дрожал как лист,
А Деларю: «Ах, встаньте, ради бога!
Здесь пол нечист».
Но все у ног его в сердечной муке
Злодей рыдал,
А Деларю сказал, расставя руки:
«Не ожидал!
Возможно ль? Как?! Рыдать с такою силой? —
По пустякам?!
Я вам аренду выхлопочу, милый, —
Аренду вам!
Через плечо дадут вам Станислава
Другим в пример.
Я дать совет царю имею право:
Я камергер!
Хотите дочь мою просватать, Дуню?
А я за то
Кредитными билетами отслюню
Вам тысяч сто.
А вот пока вам мой портрет на память, —
Приязни в знак.
Я не успел его еще обрамить, —
Примите так!»
Тут едок стал и даже горче перца
Злодея вид.
Добра за зло испорченное сердце
Ах! не простит.
Высокий дух посредственность тревожит,
Тьме страшен свет.
Портрет еще простить убийца может,
Аренду ж — нет.
Зажглась в злодее зависти отравы
Так горячо,
Что, лишь надел мерзавец Станислава
Через плечо, —
Он окунул со злобою безбожной
Кинжал свой в яд
И, к Деларю подкравшись осторожно, —
Хвать друга в зад!
Тот на пол лег, не в силах в страшных болях
На кресло сесть.
Меж тем злодей, отняв на антресолях

Вонзил кинжал убийца нечестивый
В грудь Деларю.
Тот, шляпу сняв, сказал ему учтиво:
Благодарю и т. д

Стих этот уясняется в связи с предшествующим, который гласит: «вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб». Это старое Моисеево и Пифагорово правило талиона, судебного возмездия, вносящего известную меру и несомненный прогресс в уголовное возмездие: вместо того, чтобы, как это делалось во времена более бурного самосуда или более мстительной судебной репрессии, за один выбитый зуб выбивать всю челюсть, а за повреждение одного глаза выкалывать оба, вводилась система порционного эквивалента. Хотя впоследствии еще и Кант и Гегель использовали все глубокомыслие немецкого философского идеализма для подтверждения и углубления этого старого принципа, принципа математической мести, он, конечно, так же мало может быть признан полною реализацией христианского идеала, как и вся вообще уголовная юстиция людей. Во время оно, да и не только тогда, принцип талиона применялся не только судом к преступникам, но и преступниками к судьям, поскольку они их считали несправедливыми или злыми и поскольку они имели возможность или хоть надежду в свою очередь отомстить им за наказание. Если принять все это во внимание, тогда Евангельский стих о щеке получит довольно специальный смысл. В связи с контекстом можно предположить, что речь идет не о хулиганской пощечине случайного встречного или личного врага (хотя, впрочем, и в таком случае что выигрывает христианство, как таковое, если обиженный в свою очередь избьет обидчика или если произойдет

У Дуни честь, —
Бежал в Тамбов, где был, как губернатор,
Весьма любим.
Потом в Москве, как ревностный сенатор,
Был всеми чтим.
Потом он членом сделался совета
В короткий срок...
Какой пример для нас являет это,
Какой урок!.

свалка и они оба начнут кататься по земле?). По-видимому, речь идет скорее об ударах, наносимых злыми судьями христианам именно за то, что они христиане. Это случай ап. Павла, получившего «много ударов» (Деян. XVI, 23), которым он вел даже особую статистику: «от иудеев пять раз дано мне было по сороку ударов без одного, три раза меня били палками, однажды камнями побивали» (II Кор. XI, 24, 25). Еще ближе тот случай, когда арестованного Спасителя «ударяли по ланитам» и при этом еще, издаваясь, спрашивали «пророки нам, Христос, кто ударил Тебя» (Матф. XXVI, 67, 68, Марк. XIV, 65). Пилат сначала велел бить Его (Иоан. XIX, 1), «и били Его по ланитам» (3). А затем, выйдя к народу, Пилат заявил, что «не находит в Нем никакой вины» (4). Вот в этом случае добровольной жертвы за людей Спаситель считал излишним сопротивление злым людям, к тому же не ведающим, что творят. И посему вместо того, чтобы призвать на подмогу двенадцать легионов ангелов, Он не позволил даже одному из двенадцати апостолов обнажить меч (Матф. XXVI, 53, 55). Он терпеливо переносил мучения. И, может быть, Он даже подставлял ланиты, чтобы ускорить конец неизбежного глумления, подобно тому, как он торопил предателя: «что делаешь, делай скорее» (Иоан. XIII, 27).

Но при других обстоятельствах, когда дело не касалось самоотверженной жертвы, Он и учил и действовал иначе. Против согрешившего брата он рекомендовал сначала обличение с глаза на глаз или при свидетелях, а потом в случае неуспеха жалобу церкви, после чего к обидчику можно относиться как к язычнику и мытарю (Матф. XVIII, 15–17). И если находящимся уже в руках истязателей Он давал совет не сопротивляться, а терпеть, то тем, кто еще на свободе, Он советовал иное: «когда ты идешь с соперником своим к начальству, то на дороге постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу. Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки» (Лук. XII, 58, 59). Последний стих, кстати, поясняет целесообразность уступки в пользу сутяги верхней одежды, кроме взыскиваемой им рубашки. Христос, не задумываясь, проклял бесплодную смоковницу, которая после этого «тотчас засохла» (Матф. XXI, 19). Он считал нормальным, чтобы плевелы вырывались (Матф. XIII, 30), чтобы срубали и бросали в огонь дерево, не

приносящее плода доброго (VII, 17). Торжникам в храме, превратившим его в «вертеп разбойников» (Матф. XXI, 13) и «торговый дом» (Иоан. II, 16), Он Сам наносил удары, «сделав бич из веревок» (15). Сопровождавшие его ученики не были безоружны (Матф. XXVI, 51, Марк. XIV, 47, Лук. XXII, 38, 49, Иоан. XVIII, 10). В нагорной проповеди Христос учил любить врагов. Но врагов Он все-таки называл врагами, чем-то таким, что, конечно, должно быть преодолено, но только не их методами физического насилия, «ибо все взявшие меч мечом погибнут» (Матф. XXVI, 52). Ап. Павел пишет об «истреблении последнего врага, смерти» (I Кор. XV, 26). Как уже указано выше, теория христианского прогресса построена не на пассивной покорности, а на бодрой активности, на преодолении природы и зла. И поэтому, равно ошибались как Толстой, превозносивший в христианстве этику пассивного сопротивления, так и Ницше, презиравший в нем мораль рабов.

У всякой законченной морали есть одна центральная идея, кругом которой располагается вся система. В Платоновой, а отчасти и вообще всей греческой морали такова идея справедливости, как синтетической добродетели, охватывающей и резюмирующей остальные: мудрость, мужество и умеренность. В ветхозаветной Библии — это соблюдение закона национального Бога, Иеговы. В Новом Завете — это любовь. «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (I Кор. XIII, 13). «Более же всего имейте усердную любовь» (I Петр. IV, 8). «Любовь есть совокупность совершенства» (Колос. III, 14). Христианская этика — это этика любви. Христианский Бог — это Бог любви. Ап. Иоанн идет даже дальше и говорит, что «Бог есть любовь» (I Иоан. IV, 8, 16). Что такое эта любовь и какова ее моральная ценность?

Любовь стара, как свет, или по крайней мере как жизнь, а, может быть, только как человечество. Но христианская любовь нова. Дохристианская любовь понималась отчасти как симпатия, отчасти как родственное чувство, отчасти же, и по преимуществу, как влечение к существу другого пола. Такая любовь была даже предметом культа. Богиням любви воздвигались храмы, никогда не пустовавшие и не терпевшие недостатка в жертвах. Была она также и предметом культуры. В своем учении о мужежене (андрогине) Платон дал теорию

такой любви. Овидий разработал практическое руководство по науке страсти нежной, по *технике любви* (*ars amandi* — лат.). Любовь, как симпатия, дружба, свободная от полового влечения, нашла своего теоретика опять-таки в лице Платона («платоническая любовь»). Менее всего философствовали о семейной любви, ибо она считалась слишком для этого естественною и понятною.

Смысл христианской любви иной. Прежде всего это не эротика. Когда ап. Иоанн объяснялся в любви «избранной госпоже» (II Иоан. 1, 1), он это делал совсем не в смысле половой любви. Когда Христос сказал о грешнице, что ей простится многое за то, что она возлюбила многое, и что «кому мало прощается, тот мало любит» (Лук. VII, 47), то, конечно, Он имел в виду не ее амурное прошлое, как это полагают иные Дон-Жуаны, для данного случая неожиданно превращающиеся в толкователей Священного Писания. Производившаяся в иных западно-европейских монастырях культура экзальтированной любви ко Христу, окрашенной религиозною эротикою, является не настоящею культурою, а болезненным ее извращением.

Далее, христианская любовь не означает только симпатии, дружбы, хотя слово «любовь» иногда и упоминается Евангелием именно в таком смысле. Взглянув на одного прозелита, Христос «полюбил его» (Марка X, 21). «Иисус любил Марфу, и сестру ее, и Лазаря» (Иоан. XI, 5). Он любил одного ученика (XIX, 26). Во время тайной вечери «один из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса» (XIII, 23, XXI, 20).

Не означает христианская любовь и любви семейной. Христианство не разрушало семейственности, но также и не ставило своею специальною задачею насаждать ее и закреплять. Как указано ниже, настоящая христианская семейственность состоит в преодолении кровного родства служением Отцу небесному и всечеловеческим братством. Вот такое братство уже может действительно объяснить сущность христианской любви.

Она слагается из двух элементов — метафизического и социального. Метафизический — любовь к Богу, социальный — любовь к людям. Любовь человека к Божеству это совсем новое религиозное отношение, новый религиозный мотив, возможность которого отрицалась, например, Аристотелем. У других религий благочестие, страх.

У христианства любовь. Еще необычнее в христианстве то, что оно учит не только о любви людей к Богу, но и о любви Бога к людям. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (I Иоан. IV, 9). Любовь Бога к людям проявилась в бескорыстной жертве ради них. Любовь к такому Богу может проявиться только в подражании Ему, т. е. тоже в бескорыстной жертве ради других: «если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (I Иоан. IV, 11).

Известную степень приближения к такой любви можно было найти уже и в Ветхом Завете. Посему ап. Павел писал: «любовь есть исполнение закона» (Римл. XIII, 10). И сам Христос разъяснил книжнику смысл первейших заповедей, как любовь к Богу и к ближнему (Марк. XII, 28 и след.). Однако, христианство с полным правом и может и должно считать новою как свою заповедь любви к Богу, так и в особенности заповедь любви к людям: «заповедь новую даю Вам, да любите друг друга».

Бог иудаизма не приносит жертвы ради людей. У него нет любви к людям вообще, к людям, как таковым. Он только избирает Себе, так сказать, в любимцы отдельный народ и в нем еще отдельных людей и благоволит специально к ним, наделяя их исключительными дарами. Таков был Израиль, которого Бог избрал «из любви» (Второз. VII, 8). Таковым был Саул, «молодой и красивый; ростом своим, от плеч до верха, был выше всего народа» (I Самуил. IX, 2). Остановив на нем Свой выбор, «Бог дал ему другое сердце» (X, 9) и дар пророчества, так что все удивлялись: «неужели и Саул в пророках» (X, 12). Но затем Бог пожалел (XV, 11) о Своем выборе и усмотрел (XVI, 1) другое лицо для Своих милостей, именно Давида. Таково ветхозаветное понимание любви Божией к людям. Новозаветное совсем иное: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. III, 16).

Социальная сторона ветхозаветной любви, любви по закону, это любовь к ближнему, как к самому себе (Марк. XII, 31). Значит, во-первых, признается естественною и образцовою любовь человека к самому себе, т. е. эгоизм. А во-вторых, по типу такой эгоистической самолюбви предписывается любовь к ограниченному кругу людей, а

именно только к ближним. Христианская же любовь вовсе не выводит альтруизма из эгоизма. Совсем напротив, «любовь не ищет своего» (I Кор. XIII, 5); «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя» (Матф. XVI, 24). Далее, дело не в одной лишь любви к ближним, «ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?» (Матф. V, 46). Необходима любовь и к дальним, не только друзьям, но и врагам. И она мотивируется не своекорыстным злорадством в духе Соломона: «если голоден враг твой, накорми его хлебом, и если он имеет жажду, напой его водою; потому что положишь огненные угли на его голову» (Притчи XXV, 22). Евангелие учит: «вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего, и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас, и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матф. V, 43, 44). И тогда люди станут «совершенны, как совершен Отец небесный» (48).

Таким образом, взятая с социальной стороны христианская любовь это бескорыстная, самоотверженная жертва ради других, в особенности ради дурных, злых, врагов, наиболее далеких от Бога и посему наиболее требующих помощи. Она предполагает братолюбие «нелицемерное братолюбие» (I Петра, I, 22), «братолюбие с нежностью» (Римл. XII, 10). «В братолюбии любовь» (II Петра, I, 7). Это не братолюбие, вытекающее из сознания общего происхождения от одного родоначальника, Адама или Ноя. Это также не братолюбие, проистекающее из уравнительного, демократического братства, равняющегося по общечеловеческому, т. е. по тому минимуму человечности, который является общим у всех людей как хороших, так и дурных. Это братолюбие, основанное на вере в объединяющего нас всех духовно Отца Небесного и на стремлении к всечеловеческому совершенству.

Казалось бы, что эта задача очень тяжела, непосильна для людей. Но христианство полагает иначе. Только узкий ветхозаветный закон стесняет человека, заставляет его задыхаться, не дает ему свободно развернуться, словом, возлагает на него бремена тяжелые и неудобноносимые (Матф. XXIII, 4, Лук. XI, 46). Христианское же иго благо и бремя легко (Матф. XI, 30). Именно оно дает душам покой (29), «изгоняет страх» (I Иоан. IV, 18) и приносит радость: «радуйтесь и веселитесь» (Матф. V, 12); «всегда радуйтесь» (I Сол. V, 16); «радуи-

тесь всегда в Господе, и еще говорю, радуйтесь» (Филип. IV, 4); «не унывайте, делая добро» (II Сол. III, 13).

Такова христианская *ars amandī*. Такова христианская этика. Какая требуется высота моральной и вообще духовной культуры для того, чтобы с радостью исповедывать и с радостью осуществлять такую этику! Конечно, ее полное осуществление было бы таким же чудом, если даже не большим, как и воскресение мертвых. Но все же как незначителен действительный прогресс морали за два почти тысячелетия христианской истории! Если она, как утверждал Бокль, и не стоит неподвижно в то время, как другие стороны культуры прогрессируют, она все же дала гораздо меньше, чем можно было бы ожидать.

§6. Эволюция европейской этики

Европейская этика пошла по трем путям. Первый — богословский. Здесь вместо действенного осуществления христианской любви занялись спасением, личным, эгоистическим спасением, или оправданием. При теории оправдания делами получилась в своем роде юридическая казуистика внешнего поведения человека. Она была доведена до виртуозности в католических исповедальнях, этих консультационных бюро по всевозможным «случаям совести». При теории оправдания верою получился туман пиетизма.

Второй путь — школьная философия. Она вдохновлялась не только христианскими мотивами, но так же и даже по преимуществу языческими — Платоном, Аристотелем, стоиками, эпикурейцами. Эпоха т. н. возрождения усилила эту языческую традицию, присоединив к ней еще антихристианскую тенденцию. Заговорили о естественной и автономной морали, т. е. в первую очередь свободной от Бога и религии. Появилась этика утилитаризма, заменившая нравственный долг эгоистической пользой, тем, что Спиноза называл *suum utile*¹⁴⁸. Потом пошло еще хуже. Позитивная философия совсем упразднила этику и какие бы то ни было моральные оценки. Марксизм превратил этику в совершенно несамостоятельный прида-

¹⁴⁸ *Suum utile* — своя выгода (лат.).

ток экономики, биологическая социология превратила ее в функцию органической жизни. Мораль, как таковая, или умерла совсем для философии или заняла в ней очень скромное место. Из всех попыток философов оживить ее и поднять более всего на шумела и имела успех та, которая проделывалась в маниакальном состоянии с высокими прыжками по ту сторону добра и зла для водворения господской морали каких-то сверхчеловеков, с наслаждением толкающих тех, кто падает, и презирающих людей, которых слишком много.

Третий путь — общественная мораль, развившаяся помимо профессиональной «духовной дирекции» со стороны специалистов богословов или философов. На этом пути мораль христианских народов уже прошла три стадии: этику святости, этику чести и этику честности.

Началось с этики святости. Это моральный максимализм, признание настоящей нравственностью только полного совершенства и притом понятого как страдание. Это этика аскетизма, подвига, мученичества. Она очень высока. Но именно вследствие этого она осуществлялась только исключительными людьми, которые уходили от жизни или в пустыню и монастырь или в руки истязателей. Что же касается заурядных людей, то при всем своем преклонении перед святостью, они не ставили своей жизненной задачей непременно быть на ее высоте. Тем более превозносили они тех, кто этого достигал. Так возник культ святых. Он особенно усиливался после их смерти, обыкновенно мученической, когда к их последнему и величайшему подвигу присоединялись еще украшающие легенды. Культура нравственности перешла в культ нравственных. Все, что от них оставалось, благоговейно сохранялось: воспоминания, жития, бранные останки и прочие реликвии. ореол святости переносился также и на все эти вещи. Благодаря этому святость материализовалась. Она стала субстанцией. Святые мощи. Святая вода. Святое стало чудесным. Этика была вытеснена теургиею.

Понимаемая в смысле самоотверженного личного подвига этика святости пережила первые века христианства и сохранилась отчасти до наших дней. Так, например, то внимание, которое Запад Европы оказывает русской морали, объясняется не тем, чтобы эта мораль строилась на каких-нибудь новых принципах, и не тем, чтобы она специально культивировала и углубляла этику честности или чести, а именно тем, что еще и теперь она живет идеалом святости. Что та-

кое Достоевский, что такое Толстой, как не этика святости, конечно далеко не каноническая, зато очень обостренная и углубленная? Когда К.Н. Леонтьев писал, что при турецком режиме бывали и святые, а при бельгийской конституции немислимы даже угодники Божии, он высказывал не только свое личное политическое *credo*, но и одну из основных идей русской этики.

Таким образом, популярную моралью первых веков христианства была этика святости. Популярную моралью средневековья была этика рыцарства. Генетически она отчасти связана с этикою святости, ибо среди святых были и Георгий Победоносец и другие воины, а в сонме чинов ангельских числился и архистратиг Михаил. Социально она шире этики святости, хотя она все же аристократична. Это этика всего лишь одного сословия — «благородного», дворянского, несущего *точку чести* (*point d'honneur — фр.*) на острие шпаги. Для горожан, мещан, тем более для крепостных, «приписанных к глыбе» крестьян, этика чести не обязательна. Это люди *подлые, гадкие* (*villains — лат.*), прозябающие ниже порога руководящей нравственности. Основная добродетель этики чести — верность. Верность Богу, как небесному сюзерену, для которого надо отвоевать от неверных сарацин гроб Господень. Верность королю, которому однако вассал служит не как господину, а как первому между равными. Верность даме, с именем которой на устах паладин совершает чудеса ловкости и храбрости на турнирах и в боях, и которой достаточно сказать слово, махнуть рукою или бросить перчатку, чтобы рыцарь очертя голову, пошел на самое сумасбродное дело. Наконец, верность своему слову, хотя бы данному и врагу. Вообще рыцарь предупредителен к врагу: *après vous, messieurs les Anglais*¹⁴⁹. Вместо любви к врагу вежливость.

Такая этика после средних веков не сразу исчезла. Еще в XVIII веке Монтескье провозгласил именно честь принципом монархии — той сословной дворянской монархии, о которой говорится в его «Духе законов». Но еще раньше началось ее вырождение. Старое рыцарство было высмеяно как донкихотство. Замок был вытеснен городским отелем, а его центром стал салон, где и стали подвизаться эпигоны рыцарства. Потомки львиных сердец стали салонными львами, пожи-

¹⁴⁹ *Après vous, messieurs les Anglais* — после Вас, господа англичане (фр.).

рателями дамских сердец. Вместо святых великомучеников и закованных в латы крестоносцев людьми «качества» стали великосветские кавалеры в жабо и разноцветных камзолах. И они стали убивать не врагов, а время, утопая в развлечениях и соглашаясь, чтобы после них наступил хотя бы потоп. Он и наступил в 1789 году. Он смыл людей «качества» и их выродившуюся этику чести. Выплыли люди количества, предвкушавшие: после потопа мы. Они принесли новую мораль, подготовленную еще до революции, мораль честности.

Однако, подобно тому, как идеал святости был только вытеснен, но не уничтожен позднейшею моралью, так и этика чести не была вполне вытеснена этикою честности. Поскольку новые демократии не уничтожили совсем дворянства, и поскольку оно само не стало пресмыкаться перед плутократиею, добываясь ее милостей, постольку оно продолжало гордо отстаивать свою сословную честь и притом на два фронта, ограждаясь от равнодушной к тонкостям «пункта чести» демократии и фрондируя против самовластия монархов: я своему государю слуга, но не лакей, говорил дворянин у Щедрина. Далее, культура чести подверглась демократизации; во Франции и других республиках вопросы политической чести постоянно вспыхивают и часто решаются дуэлью, правда, обыкновенно бескровною — тогда как, например, в дворянской России два великих поэта погибли на дуэли невольниками чести. Появилась и *сельская честь*, *cavalleria rusticana* (лат.). Но более всего и долее всего культивировалась честь в армиях. Все их давно осмеивавшиеся «мундиры, выпушки, петлички» были символами чести, так же как и ордена за храбрость или знамена, т. е. куски материи на палках, из-за которых однако люди шли на верную смерть. Как ни ужасна была последняя война, как ни походила она не столько на рыцарский поединок, сколько на механическую бойню, она показала, что еще в отдельных случаях не исчезли традиции воинской чести, вызывавшей в иных случаях акты высокого благородства. Таков хотя бы тот безвестный английский летчик, который во время воздушной дуэли со знаменитым немецким авиатором Рихтгофеном, заметив, что у того испорчен летательный прибор, не захотел уничтожить безоружного противника и, послав ему дружеское приветствие рукою, исчез, утопая в сиянии голубого дня. Таков русский генерал Скалон, который предпочел добровольную смерть позору соучастия в

предательском Брестском мирном договоре. Однако, в новейших демократизованных армиях воинская честь постепенно вытравляется, заменяясь или политической и экономической партийностью, или же полной беспринципностью, моралью кондотьеров.

Мораль честности зародилась еще в конце средневековья среди горожан, давших своеобразную купеческую аристократию с «фирмами», не менее древними и солидными, чем рыцарские геральдические щиты, и с торговыми домами, дорожившими своею репутациею не менее, чем дворянские роды. Эти «подлые» с точки зрения рыцарской чести люди, возвышаясь, иногда стремились всеми правдами и неправдами «облагородиться» и пробраться в дворяне. Так получился комический тип мещанина во дворянстве. Его олицетворял не только простоватый Мольеров г. Журден, но и насмешливый Вольтер, осуществивший мечту своей жизни в Фернейском замке, где он разыгрывал большого сеньера, держал салон и даже покровительствовал Богу: *Deo erexit Voltaire*¹⁵⁰, гласит надпись на выстроенной им часовне, причем жирным шрифтом написано не Божие имя, а Вольтерово. Но иногда горожанин с гордостью носил свое звание и вместо того, чтобы тянуться в дворяне, вырабатывал свой этос и свою буржуазную этику. Это и была этика честности.

Ее сущность — профессиональная добросовестность. Честный человек не считает для себя труд унижительным, как люди профессиональной чести. Он сам трудится, правда, не для других, а для самого себя. Но он считает справедливым, чтобы трудились и другие и притом тоже для самих себя. Он не зарится на чужое добро. Но он не желает, чтобы трогали и его добро. Вообще он согласен и желает, чтобы с ним поступали так, как он поступает с другими. Он демократичен. Он требует равной мерки для всех. Его мораль всеобща и необходима. В этом смысле он вдохновлял всю философию XVIII века. Кантов категорический императив, всеобщий и необходимый, уравнивательный, добросовестный является классическою формулою морали честности. И в своем роде был глубоко прав один Дюссельдорфский купец, писавший Канту, что его моральная философия не дала ему ничего нового, но внесла ясность в то, что он и раньше сознавал.

¹⁵⁰ *Deo erexit Voltaire* — Богу воздвиг Вольтер (лат.).

Так, постепенно расширяясь, общественная мораль христианских народов шла от святости единоличных праведников через аристократическую рыцарскую честь к всеобщей буржуазной честности, к тому, что Рузвельта назвал Евангелием честности. Однако в XIX веке дрогнуло притязание буржуазии, что именно она, как уверял Сиейс, это все. Заодно с этим дрогнула и мораль честности. Выступил пролетариат. Его удалось вооружить против буржуазии и ее морали. Профессиональная честность была провозглашена идеологиею буржуазии и посему необязательною для пролетариата. Папа социализма К. Маркс дал индульгенцию, разрешение от честности. Социальная борьба стала вестись и без чести и без честности. Вообще вся старая мораль была отброшена. Но вместо того, чтобы позаботиться о замене ее новою, стали исповедовать и проповедовать отказ от всякой вообще морали во имя реального соотношения сил и экономической борьбы классов, превращающей во вредную иллюзию обе предпосылки морали: и свободу, и долг — по крайней мере пока не восторжествует пролетариат, который совершит какой-то акробатический скачок в царство свободы, где, может быть, будет и мораль. Сначала деньги. Потом добродетель. *Virtus post nummos*¹⁵¹. Так началась сознательная культура аморализма.

Эту культуру прививали не только рабочим, людям наемного физического труда. Она процвела и в других кругах. Рядом с аморализмом пролетариата и отчасти в противовес ему культивировался аморализм капитала и государства. Капитализм порвал традицию прежней буржуазной честности, традицию Дюссельдорфского купца. Нажива и захват рынков стали его верховными регулятивами. Во имя этого он стал распоряжаться не только капиталом и трудом, но и чужою совестью, захватывая печать, литературу, искусство, публицистику, политику, парламенты, правительства, государства. Нитти приписывает начало последней великой войны ненасытности немецкой тяжелой промышленности, а угрожающую гибель Европы ненасытности французской металлургической промышленности. Быть может, он ошибается в подробностях. Но он мало ошибается, приписывая мировую катастрофу, отбросившую христианские народы так

¹⁵¹ *Virtus post nummos* — добродетель после денег (лат.).

далеко назад, алчности экономических вожделений, не умеряемых ни честностью, ни честью, не говоря уже о святости.

Достойным партнером аморального пролетариата и аморального капитала стало аморальное государство. Уже в эпоху Макиавелли и других «статистов» оно решительно стало по ту сторону добра и зла, признав цель, оправдывающую средство, своим верховным регулятивом и низведя мораль на степень простого *орудия власти* (*instrumentum regni* — лат.). Дальнейшая идеология государства не осудила, а, напротив, еще дальше развила эту тенденцию. Гоббс объявил возмутительным и строго наказуемым утверждение, что различие добра и зла может производиться помимо правительственных на этот счет распоряжений: *regum est discernere inter bonum et malum*¹⁵². Договорная теория учила, что только во внегосударственном состоянии люди могут иметь собственные и независимые моральные понятия. В государственном же состоянии публичная власть не оценивается, а, напротив, сама все оценивает. Как объяснял Гегель, только государство это действительность нравственной идеи. Значит, нравственная идея вне государства недействительна. Идеология современного государства провозгласила его самодержавною личностью, всякое волеизъявление которой это закон — по старой формуле женского каприза: *hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*¹⁵³. Какое бы то ни было ограничение государственной воли допускается только как добровольное самоограничение (теория Еллинека)¹⁵⁴, как политика власти (теория Иеринга)¹⁵⁵. Следует ли удивляться,

¹⁵² *Regum est discernere inter bonum et malum* — царям различать добро и зло (лат.).

¹⁵³ *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* — я этого хочу, так я велю, пусть доводом будет моя воля (лат.).

¹⁵⁴ Еллинек Георг (1851–1911) — выдающийся ученый, крупнейший правовед, родоначальник классической немецкой социологии права. В своих трудах он связывал категорию права с понятием свободного волеизъявления. Еллинек доказывал, что право имеет значимость лишь в государстве, в системе государственной власти. Немецкий ученый подчеркивал, что в отличие от других политических образований государство способно независимо от властных структур устанавливать систему правовых отношений. Ограничение государственной власти правом определяется не только юридическими нормами, но и основными нравственными ценностями общества. По мнению Еллинека, идея ограничения публичной власти правом, находит наиболее полное выражение в конституционном государстве, которое может гарантировать соблюдение прав и свобод человека и гражданина.

¹⁵⁵ Иеринг Рудольф фон (1818–1892) — известный немецкий теоретик права XIX в. С его именем связаны опыты социологического изучения государства и права в запад-

что для такого государства Гоббс не нашел более подходящего символа, чем библейского левиафана и бегемота¹⁵⁶. Это звери и притом такие, что у одного из них «кости — трубы медные, кости, как прутья железные» (Иова XL, 18), а другой описывается так: «вокруг зубов его ужас. От лица его бегат звери. Сердце его твердо, как камень. Он считает за солому железо, за дерево гнилое медь. Волнует, как котел, пучину» (XLI, 6–23). И библейский автор предупреждает: «положи на него руку твою и помни эту борьбу: вперед не будешь» (XL, 32).

В течение всего XIX века культурные народы активно и пассивно участвовали в рычании и крике таких зверей, как британский лев, русский медведь, французский петух, прусский орел. Эта какофония именовалась европейским концертом, пока, наконец, пошла уж музыка не та и началась бойня, заставившая пожалеть о тех временах, когда своя и чужая кровь проливалась по правилам чести. Рядом с аморальной междугосударственной борьбой стала углубляться не менее аморальная внутргосударственная, гражданская война, борьба за диктатуру, за власть без алтарей и очагов, борьба, в которой все позволено, борьба под знаменем не закона морали, а закона успеха.

Таким образом, после двух почти тысячелетий культуры получилась какая-то моральная пустыня, покоящаяся на трех зловеще колеблющихся китах: аморальном пролетариате, аморальном капитале и аморальном государстве. По этой пустыне носятся то безличные и безвольные, бесформенные, как студень или слизь, но алчные и раздраженные демократические массы, влекомые бессовестными демагогами, то выискивающие добычу толпы черни — апашей, хулиганов, босяков, героев Максима Горького. Все иступленными голосами что-то требуют для себя, нарушая своим криком мертвый покой пустыни. И нигде не раздается глас вопиющего в пустыне: «приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Матф. III, 3).

ноевропейской науке. В основе теории Иеринга, лежит понимание права как юридически защищенного интереса. Будучи сторонником юриспруденции повседневной жизни Иеринг ставил выделял в правовой сфере элемент практической пользы.

¹⁵⁶ Левиафан (изгибающийся, извивающийся) (Иов 3.8; 40.20; Пс 73.14; 103.26; Ис 27.1) — описанное в текстах Ветхого Завета огромное морское чудовище, олицетворяющее собой все страшные земные силы, которые обозначаются в других местах также словами: бегемот, дракон, змей, крокодил (ср. Иез 32.2). Т. Гоббс использовал эти библейские образы для обозначения идеи государства как внешней механической силы, устрашающей и подавляющей волю людей, подчиняющей ее государственным интересам.

Глава III Наука

§1. Наука и религия

Совместимо ли христианство с наукою и ее прогрессом? Чтобы ответить полностью на этот вопрос, необходимо начать несколько издали: совместима ли наука с религиею вообще? Вопрос когда-то решался очень просто, но и очень банально. Где наука, там знание, а где религия, там суеверие и невежество. При этом знание понималось чрезвычайно наивно. Есть предметы, или вещи. Они же объекты. Они видимы, обоняемы, осязаемы, материальны. И у них есть свойства. Раз эти свойства подействовали на наш познавательный аппарат путем сенсации и осознаны путем рефлексии, то дело науки кончено. Достигнута вершина объективного, т. е. предметного, вещного знания. Невежество посрамлено. И так как где невежество, там и религия, то посрамлена и она. За это она мстит науке, преследуя ее и своею и чужою рукою (*manu saeculari — лат.*). Кто читал Дрепера¹⁵⁷ и даже, может быть, почитал его, тому все это хорошо знакомо.

Но кто теперь читает Дрепера? Кто хоть сколько-нибудь следит за тем, что уже давно происходит в теории научного познания, тому уже не до дреперовщины. Тот хорошо знает, что в науке нередко гораздо больше веры, чем знамя, и что чистое, голое, окончательное знание это не более как вера, если даже не миф. Как в искусстве реализм, т. е. желание познать объективную действительность в ее непосредственном виде, привел к субъективному импрессионизму, так и в науке проблема вещи, вещи в себе, объективной вещи свелась к субъективным формам восприятия того вечного инкогнито, которое

¹⁵⁷ Книга американского естествоиспытателя и историка культуры Джона Дрепера «История конфликта между религией и наукой» (1876 г.). Работа была обращена к образованной элите и ставила целью укрепить просвещенное чувство веры знанием о мире и науке. Книга Дрепера, знаменовала собой попытку соединить религиозную веру с наукой, понять на государство в качестве секулярной властной системы, поручающей церкви духовное спасения своих граждан.

именуется внешним бытием. При этом вместо несокрушимо твердых, всеобщих и необходимых, трансцендентальных форм восприятия, обязательных и для всех познаваемых объектов и для всех познающих субъектов, все чаще и чаще стали говорить об условности познания. Познавая, мы столько же получаем, сколько и даем. В том, что называется наукою, много не данного, а заданного, много конструкции, символики, субъективизма. Для того, чтобы преодолеть все это и действительно проникнуть в подлинное бытие, признаны недостаточными дискурсивные категории рассудка. Для этого оказывается необходимою проникновенная интуиция. А где интуиция, там и вера. Всякий современный ученый, желающий выйти из своей познавательной пещеры, преодолеть несоизмеримость субъекта и объекта и проникнуть *ins Innere der Natur*¹⁵⁸, в сущности следует совету, который давал представитель, казалось бы, очень точной науки, математики, к тому же деятель «просвещения», Даламбер: *allez en avant, la foi vous viendra*¹⁵⁹. Современная наука отлично сознает, что в ней много, слишком много веры, что она, как твердил Пуанкаре, насквозь проникнута гипотезами, и что, больше того, она нередко строится на философии фикции, *Philosophie des Als ob*, как гласит заглавие одной книги Файингера¹⁶⁰.

Все это до того роднит научную методологию с методологиею религиозною, что и сейчас не мудрецы, а безумцы говорят «неть Бог». Настоящие мудрецы стали очень осторожны и в неверии и в малoverии. Религиозное малoverие неоднократно провозглашало Бога фикциею, выдумкою, чем-то сотворенным по образу и подобию человеческому. И оно торжествовало. Но сейчас оно не может торжествовать, ибо сейчас и многие научные истины тоже считаются не более как фикциями, т. е., в отличие от гипотез, такими условными предположениями, которым заведомо и достоверно ничто не соответствует в опытном мире и которые тем не менее необходимы для объяснения именно опытного мира.

В других случаях религиозное малoverие торжествовало, провозглашая Бога гипотезою, и притом ненужною, как это заявил хотя бы

¹⁵⁸ *Ins Innere der Natur* — во внутреннее природы (нем.).

¹⁵⁹ *Allez en avant, la foi vous viendra*: — дерзайте, и обретете веру (фр.).

¹⁶⁰ *Philosophie des Als ob* — «Философии „Как если бы“», — так называется одна из книг Ганса Файингера (1852–1933), немецкого философа-неокантианца.

Лаплас, который на вопрос Наполеона, почему он не упомянул о Боге в своей небесной механике, самодовольно заметил, что он обошелся без этой гипотезы. Но сейчас и гипотетический Бог не может шокировать науку, ибо она сознает, что она сама гипотетична. Более того, для категоричности своих окончательных выводов, она постулирует, т. е. требует Бога, которого, как утверждал Вольтер, надо было бы выдумать, если бы Он не существовал. Гносеологически такого Бога постулировал Декарт, основавший в последнем итоге достоверность знания на правдивости Бога. Онтологически такого Бога постулировал Лейбниц, замыкавший цепь достаточного основания тезисом: *il n'y a qu'un Dieu et Il suffit*¹⁶¹. Деонтологически такого Бога постулировал Кант, признавший без Него лишнюю всякой объективности даже и такую мораль, которая выводится из критики практического разума.

В наш век научного «панметодизма», как выразился кн. Е.Н. Трубецкой, когда методы познания почти без остатка поглощают просто познание, чрезвычайно отчетливо сознается методологическая неизбежность Бога для твердого и законченного восприятия объектов и отношений между ними. Это особенно ярко выражено в учении Германа Когена о Боге, как методе¹⁶².

Таким образом и Бог, как фикция, и Бог, как гипотеза, и Бог, как метод, скорее сближают религию и науку, чем разъединяют их. Недаром не кто иной как Вольтер писал: *mes amis, une fausse science fait des athées; une vraie science prosterne l'homme devant la Divinite*¹⁶³. Однако, сближение не означает совпадения. Религия не наука. Но и наука не религия. Она не должна уверять вместе с Ренаном, что в будущем она всецело, без остатка вытеснит религию. Но не должна она и слишком категорически провозглашать *ignorabimus*¹⁶⁴ и объяв-

¹⁶¹ *Il n'y a qu'un Dieu et Il suffit* — есть лишь один Бог и этого достаточно (фр.).

¹⁶² Коген Герман (1842–1918) — немецкий философ, основоположник марбургской школы неокантианства. Стремясь преодолеть кантовский субъективизм и дуализм, отказался от понимания «вещи в себе» как внешнего источника опыта. Развивал концепцию трансцендентального метода, отстаивал идею «панметодизма», в которой отождествлял деятельность божественного разума и развитие философского метода в познавательном процессе.

¹⁶³ *Mes amis, une fausse science fait des athées; une vraie science prosterne l'homme devant la Divinite* — друзья, ложная наука делает атеистов, настоящая наука простирает человека перед Богом (фр.).

¹⁶⁴ *Ignorabimus* — мы этого не узнаем (лат.).

лять себя банкротом. Астроном, так же как и поэт, может и в небесах увидеть Бога. Но смотреть-то он должен на звезды. И в вопросах небесной механики компетентен все-таки он, а не богослов.

Исторически религия предшествует науке. Она даже рождает ее. Но она не похожа на те низшие организмы, которые, родив потомство, или тут же его пожирают или же сами немедленно умирают. Она продолжает жить. И она дает жить также своему детищу. Она отпускает его на свободу как евангельского сына, который оставляет отца и мать и прилепляется к жене для того, чтобы в свою очередь стать отцом и родить своих детей. Иногда сын менее почтенным образом пользуется этой свободой. Он становится блудным сыном, «расточает имение свое, живя распутно», и опускается до того, что питается одною пищею со свиньями (Лук. XV, 13, 16). Но отчий дом всегда открыт и для него. Когда он возвращается, то его встречают даже с большею радостью, чем благонравного сына, прилепившегося к жене и наплодившего почтительных внучат, или сына, оставшегося при отце, «столько лет служившего ему и никогда не преступившего приказания его» (29). Сколько уже было и сколько еще будет таких возвращений! Однако, отдохнувши в уютном отчем доме, запасшись моральным теплом и физическими силами, сын, который «был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (32), и может и должен подумать о том, не обременяет ли он родителей своим праздным присутствием и не пора ли ему заняться своим собственным делом, предоставив стариков их повседневным привычкам. И тогда наступает новая разлука. Но она уже совсем не похожа на прежнюю. Духовная связь с родительским домом не прерывается. И вместо борьбы отцов и детей получается взаимное понимание и взаимная любовь.

Это уподобление имеет значение и для специального вопроса об отношении между христианством и наукою. Угашает ли оно научный дух у христианских народов или, напротив, поддерживает его?

§2. Христианство и наука

Новый Завет проникнут глубоким уважением к знанию. Единственный известный нам эпизод из детства Христа состоит в том, что, когда

Ему исполнилось двенадцать лет и родные потеряли Его, то «чрез три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их» (Лук. II, 46), причем «все, слушавшие Его, дивились разуму и ответам Его» (47). О Его жизни до начала Его служения в Евангелии говорится, что Он «преуспевал в премудрости и возрасте» (Лук. II, 52). Слушавшие Его учение «изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость?» (Матф. XIII, 54). Даже «некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал» (Лук. XX, 39). В Деяниях апостольских рассказывается, что враги «не могли противостоять мудрости» Стефана (Деян. VI, 10). Ап. Павел заботился о своих книгах, «особенно кожаных» (II Тимоф. IV, 13), скромно рекомендовал себя, как «невежду в слове, но не в познании» (II Кор. XI, 6) и поразил Феста «большою ученостью» (Деян. XXVI, 24). Вне Палестины христианство распространялось прежде всего среди интеллигенции в городах. Язычниками оставались *необразованные поселяне* (*pagani* — *лат.*). И язычество считалось тогда синонимом невежества. Со всем этим вполне гармонирует христианская теория познания. Она не только не препятствует научной работе, но, напротив, всячески поощряет ее, поскольку эта работа одушевляется искренним и честным желанием действительно познать истину.

Мы видели, что христианство не скрывает от непосвященных своего понимания сверхразумного откровения Божественного Логоса и святой Софии. Тем менее у него оснований набрасывать покров таинственности на окружающий нас опытный мир и оспаривать у науки право на его познание. Христос учил о предметах более значительных, чем методология отдельных наук. В Его призвание вовсе не входило исправление наших геологических, исторических или юридических знаний. Подобно тому как Он воздавал кесарево кесареви, Он не давал никаких поводов для соревнующего смешения религии и науки и не чинил никаких препятствий их непостыдному и мирному размежеванию. Возможность этого облегчалась тем, что у христианства в отличие от других религий область сверхразумного не имманентна опытному миру, а трансцендентна ему: «Я не от сего мира», говорил Христос (Иоан. VIII, 23). В христианском богослужении провозглашается «премудрость, прости» лишь тогда, когда раскрывается книга, повествующая не о минеральном или животном

царстве, а о царстве не от мира сего. Если в ветхозаветной книге Бытия многие вопросы, подлежащие научному исследованию, слишком догматически и категорически решались религиею, чем создавались большие затруднения, еще и донныне смущающие умы, то в новозаветной книге проповедовалось «пакибытие» (Матф. XIX, 28), в компетенцию науки, как таковой, уже не входящее.

Но если христианство не конкурирует со специальными науками, то это не значит, что ученые специалисты ничему не могут научиться у него. Совсем напротив, еще и до сих пор его благая весть является таковою не только для пастухов, рыбаков и волхвов, но так же и для критически настроенных людей строгой и точной науки. Именно она может и должна поддержать в них подлинный научный дух. Но для этого необходимо не уподобляться «безумным и слепым» книжникам (Матф. XXIII, 17). Необходимо действительно иметь очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать. Необходимо помнить, что и у христианства есть своя теория научного познания. Эта теория предполагает и поощряет широкое применение всякого серьезного метода, будь то формальная логика, будь то опыт или эксперимент, будь то толкование текстов.

Что касается формальной логики, то можно самым категорическим образом утверждать, что Христос не только нигде ее не нарушил, но, напротив, восстанавливал ее всякий раз, когда книжники и фарисеи, искушая Его, пытались софистически обойти ее. «Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном: если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какою властью это делаю. Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков? Они же рассуждали между собой: если скажем: с небес, то Он скажет нам: почему же вы не поверили ему? а если сказать: от человеков, боимся народа; ибо все почитают Иоанна за пророка. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какою властью это делаю» (Матф. XXI, 24, 27, Лук. XX, 4, Марк. XI, 29–33). Ну, как тут не вспомнить Данте: *tu non pensavi, ch'io loico fossi, ты не подумал, что и я логик (итал.)*. Мог ли быть противником доказательства Тот, Кто говорил: «если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» (Иоан. XVIII, 23).

Мог ли быть противником опыта и эксперимента Учитель, Который объяснял: «мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели» (Иоан. III, 11), Который постоянно предлагал

имеющим очи видеть, имеющим уши слышать (Марк. VIII, 18) и Который не только показывал свои руки, ноги и ребра (Лук. XXIV, 40, Иоан. XX, 20), но и вложил в свои ребра персты Фомы неверующего (Иоан. XX, 27). Недаром первое послание наиболее, казалось бы, умозрительно настроенного апостола Иоанна начинается словами: «о том, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши... о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (Иоан. II, 1, 3). И Лука благовествует «по тщательном исследовании всего сначала» (Лук. I, 3).

Что касается, наконец, эрудиции и толкования текстов, то не говорил ли Христос своим ученым оппонентам: «заблуждаетесь, не зная Писаний» (Матф. XXII, 29, Марк. XII, 24)? Не распутывал ли Он всякого рода казуистические вопросы из «закона», задававшиеся ему книжниками?

Мог ли быть противником чистого знания, созерцательной науки Тот, у ног Которого сидела избравшая благу часть Мария, и Который учил, что должно быть чисто око, этот светильник для тела (Матф. VI, 22). Но мог ли быть противником и практического применения истины Тот, Кто учил «со властью и силою» (Лук. IV, 36), Кто исцелял, воскрешал, Кому «ветер и море повиновались» (Марк. IV, 41)? Когда Христос «учил, как власть имеющий» (Марк. I, 22), и когда «слово Его было со властью» (Лук. IV, 32), не предвещал ли Он позднейших ожиданий, что знание станет силою, властью, *scientia potentia*?¹⁶⁵ Те, которые стремятся к реальному знанию, могут ли отказать в реализме Спасителю, так проницательно описавшему махинации «догадливых сынов века сего» (Лук. XVI, 8) и не выходявшему в Своих притчах из повседневного обихода? Если торжеством реального знания является предвидение и предсказывание — согласно формуле О. Конта *science, d'ou prévoyance*¹⁶⁶ — то разве против этого стал бы возражать Христос? Разве Он не предсказал Петру его отречение: «душу свою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды» (Иоан. XIII, 38). Разве Он не предупредил, «что пришел час Его, и

¹⁶⁵ *Scientia potentia* — знание — сила (лат).

¹⁶⁶ *Science, d'ou prévoyance* — смысл знания — в предвидении (фр.).

что Он к Богу отходит» (Иоан. XIII, 1, 3). Не Он ли говорил: «лицемеры! лице земли и неба распознавать умеете; как же времени сего не узнаете? зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» (Лук. XII, 56, 57). Не Он ли, проповедуя любовь и солидарность, в то же время предсказывал социальную борьбу, не мир, а разделение? Если считать типичным для науки эволюционный метод, то не прибегал ли к нему Христос в притчах о сеянии, зернах и росте деревьев? Как мы видели, христианский прогресс построен на идее эволюции. И величайший христианский философ Лейбниц был философом эволюции. Теория индивидуализирующего или, по терминологии Виндельбанда¹⁶⁷, «идеографического», частноописательного знания, в отличие от обобщающего и законодательствующего («номотетического»)¹⁶⁸ намечена ап. Павлом: «иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне равно» (Римл. XIV, 5).

¹⁶⁷ Виндельбанд Вильгельм (1848–1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства. Философию рассматривал как универсальную критическую науку об общепринятых ценностях (аксиологический подход). Проводил строгое методологическое различие между науками о культуре, которые стремятся понять единичные факты, и науками о природе. Характеризовал культуру как процесс осознания и воплощения всеобщих ценностей. Виндельбанд ставил перед собой задачу раскрыть общезначимые предпосылки разумной деятельности, на которых основывается современная культура.

¹⁶⁸ Номотетический и идеографический методы — фундаментальные понятия неокантианской гносеологии. Номотетический метод — способ познания, целью которого является установление общего, имеющего форму закона (характерен для естественных и математических наук); идеографический метод — способ познания, направленный на изучение индивидуального (выражает специфику гуманитарного знания). Номотетическое мышление имеет целью отыскание общих законов, мышление идеографическое ищет отдельные (индивидуальные, уникальные) исторические факты.

§3. Познание Бога

Вообще соли внимательно вчитаться в Новый Завет, то можно заметить, что в нем и по существу и методологически затронуто гораздо больше вопросов научного познания, чем принято думать. Предметами познания обыкновенно считают Бога, природу и человека. Вполне естественно, что в священной книге христиан много говорится о познании Бога. Вполне естественно и то, что, обращаясь к верующим, эта книга предлагает общие всем религиям методы богопознания: восприятие откровенного слова Божия и молитву к Богу, чтобы Он открылся жаждущим познать Его, а также маловерным. В этом отношении, кроме классической Евангельской формулы «верую, Господи, помози моему неверию» (Марк. IX, 24), заслуживают внимания и некоторые апостольские изречения. Так, ап. Иаков писал: «если у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога... но да просит с верою» (Иак. I, 5, 6). А ап. Павел писал Галатам, что они «познали Бога, или лучше, получили познание от Бога» (Гал. IV, 9). Все это свойственно всякой вообще религии и всякой углубленной философии религии. Платон писал, что когда собираются доказать бытие Бога, то особенно необходимо обращаться к Нему за помощью.

Более необычно, что Новый Завет предлагает свободное, основанное на исследовании богопознание. Люди Ветхого Завета в таком богопознании не нуждались. Они приближались к видимому Богу, сняв обувь с ног своих (Исх. III, 5), видели Бога иногда «лицом к лицу» (Быт. XXXII, 31), а иногда лишь обращенного к ним спиной. Они постоянно разговаривали с Ним и даже вступали с Ним в физическую борьбу, один раз кончившуюся вывихом бедра (Быт. XXXII, 26). Люди Нового Завета оказались в ином положении. Любимый ученик Богочеловека, начавший свое послание словами «о том, что видели своими очами... возвещаем вам» (I Иоан. I, 1, 3), все же дважды сказал: «Бога никто же виде нигде же» (Иоан. I, 18, I Иоан. IV, 12). Когда прошло время оно, люди остались без непосредственного восприятия не только Бога, но и Богочеловека. И вот Новый Завет предлагает им не слепое *credo*,

quia absurdum¹⁶⁹, а иные методы богопознания, среди которых есть и вполне приемлемые для науки.

Прежде всего, для того чтобы увидеть Бога, требуется чистота сердца, ибо «делающий зло не видел Бога» (III Иоан. I, 11), и «блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Матф. V, 8). Далее, предлагается, так сказать, апостериорное познание Бога¹⁷⁰ путем делания добра: «а что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди» (I Иоан. II, 3). Затем предлагается путем самопознания открыть в себе следы Бога и даже Христа: «испытывайте самих себя, в вере ли вы, самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Развив только вы не то, чем должны быть» (II Кор. XIII, 5). Наконец, предлагается критика слова Божия: «наследуйте Писания» (Иоан. V, 39). Вообще христианство не только не боится критики, но даже рекомендует ее: «не всякому духу верьте, но испытывайте» (I Иоан. IV, 1); «все испытывайте» (I Солун. V, 21).

¹⁶⁹ Credo, quia absurdum — верую, ибо абсурдно (лат.).

¹⁷⁰ A posteriori — из последующего, происходящее из опыта (лат.). Имеется в виду характеристика знания, основанного на опыте, в противоположность врожденному или априорному (доопытному) знанию. Апостериорное познание Бога — это знание, следующее из опыта интеллектуального или чувственного постижения Божества.

§4. Познание природы

Христианство чрезвычайно благоприятствует как теоретическому изучению природы, «чтобы вы могли постигнуть, что широта, и долгота, и глубина, и высота» (Ефес. III, 18), так и техническому приспособлению ее к потребностям человека. В этом отношении существенно важно то, что, как указано выше, христианская метафизика отказалась как от языческого обожествления природы, так и от ветхозаветного взгляда на нее как на специальное орудие морального воздействия Бога на человека. Это дает христианскому ученому возможность образовывать всевозможные естественнонаучные понятия при изучении природы. Если теперешняя физика все сводит к движению, то она расходится не с Евангелием, а с Аристотелевой физикою, считавшею покой основой бытия; движение же даже более свойственно духу христианства. Что может помешать христианину смотреть на природу с эволюционной точки зрения? Новый Завет как будто даже подсказывает ему ее: он говорит не о творении, а о рождении; его притчи изобилуют указаниями на органический рост и т. д. Что может помешать христианину заниматься описанием и классификацией фауны и флоры или устанавливать законы косного естества? Без раболепства, без идолопоклонства, с точными измерителями в руках, руководясь какими угодно физическими теориями, христианский ученый может спокойно изучать природу и ее явления. Результаты его работы могут не совпасть с ветхозаветным естествознанием. Но они не могут мешать новозаветному идеализму.

Равным образом, прикладное естествознание, или технология опять-таки не только не встречает препятствия со стороны христианства, а, напротив, прямо-таки им поощряется, поскольку она стремится преодолеть природу: ведь вся метафизическая сущность христианства состоит именно в таком преодолении. Можно даже сказать, что технология это детище христианства. Оно ее может упрекнуть только в том, что она, разрабатывая более или менее совершенные средства, равнодушна к их целям и особенно к единому на потребу.

§5. Познание человека

Остается познание человека. «Что за химера человек — удивлялся Паскаль — что за новость, что за чудовище, какой предмет противоречий, какое чудо!» Христианство дает не лишенный ценности методологические указания для познания и этого существа. Оно различает плотскую, душевную и духовную сторону человека, который сообразно с этим подлежит троякому изучению — физическому, психологическому и моральному.

Как мы видели, христианство не только не препятствует, но даже благоприятствует научному исследованию физической природы человека — его анатомии, физиологии и патологии. В Евангелии не проповедуется ни культ плоти, ни ее умерщвление. Оно одинаково далеко и от хлыстовщины и от скопчества. Строение и отправления человеческого тела, разделение его функций (I Кор. XII, 12) неоднократно упоминаются в притчах и символике Нового Завета. Воплотившийся Сын Божий называл тело храмом (Иоан. II, 21), но также и немощную плотью (Матф. XXVI, 41). Он исцелял «всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных» (Матф. IV, 24). При этом Он пользовался преимущественно верою, спасающею недугующих, но иногда и специальными манипуляциями: возложением рук, плюнованием, брением и т. д. Он считал вполне естественным, чтобы больные имели нужду во врачех (Матф. IX, 12, Лук. V, 31) и чтобы пострадавшим оказывалась первая медицинская помощь (Лук. X, 34). Ученики Его «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Марк. VI, 13). Ап. Павел называл человеческие «тела смерти» (Римл. VII, 24) «святыми храмами Божиими» (I Кор. III, 16, 17). «храмами святого Духа» (I Кор. VI, 19), «членами Христовыми» (15). Он исцелил некоторого мужа, не владевшего ногами, «увидев, что он имеет веру для получения исцеления» (Деян. XIV, 9). Он понимал необходимость диеты, «ибо иной уверен, что можно есть все, а немощный есть овощи» (Римл. XIV, 2). Тимофею он писал: «впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (I Тим. V, 23). Не отвергая поддержания тела, он лишь предостерегал: «попечение

о плоти не превращайте в похоти» (Римл. XIII, 14). Он проповедовал превращение его членов в «орудия праведности» (Римл. VI. 13). Посему, кто изучает тело человека и в миру своих сил стремится облегчить недуги этой «храмины» (II Петр. XIII, 14) — по методу французского врача XVI века Амбруаза Паре: «я его лечил, а Бог его вылечил», — тот отнюдь не вступает в конфликт с христианством. Евангелие осуждает только такую медицину, жертвою которой стала исцелившаяся от прикосновения к Христу женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет: «много потерпела от многих врачей, истощила все, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние» (Марк. V, 26).

Таково физическое познание человека. Совершенный идеал его психологического познания дал Христос, который «знал всех» (Иоан. II, 24) и посему без всяких мудреных приемов и приборов экспериментальной психологии, сразу, интуитивно проникал в помышления и чувства посторонних людей (Матф. XII, 25, XVI, 8, Марк. II, 8, Лук. V, 22, VI, 8, IX, 47, XI, 17, Иоан. VI, 61, XVI, 19). Для тех, кто не обладает таким божественным даром, указывается путь познания по принципу *similia similibus cognoscuntur*¹⁷¹, «ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (I Кор. II, 11). При этом производится «разделение души и духа» (Евр. IV, 12), различается низшая душевная и высшая духовная деятельность, которой не понимает человек только душевный (I Кор. II, 14). Духовный человек это высшая степень психики, когда «мы имеем ум Христов» (I Кор. II, 16). Когда человек есть то, чем он должен быть, то он познает в самом себе Христа (II Кор. XIII, 5).

В отличие от душевного человека, живущего только психически процессами, духовный человек руководствуется моральными правилами. И это делает его предметом особого морального познания. Методология такого познания сводится к тому, что человек рассматривается как существо свободное, с волею, и его поведение оценивается как выполнение или невыполнение долга, нормы должного. Как указано выше, христианская этика хорошо сознает обе эти предпосылки морального познания, в состав которого также входит и по-

¹⁷¹ *Similia similibus cognoscuntur* — подобное познается подобным (лат.).

знание юридическое и историческое, поскольку история имеет дело не с массовыми процессами, а с фактами, актами, т. е. деяниями, которые «прагматически» вменяются деятелям.

Такова методология познания индивидуального человека. Но он подлежит еще изучению в обществе себе подобных как существо социальное. Возникающие при этом познавательные проблемы тоже далеко не чужды христианству. Разве оно может быть враждебно наукам о культуре, если его дело и есть наиболее совершенное дело культуры? Не чувствуются ли в новизне современных социологических учений о солидарности и общественной «междувисимости» (*interdépendance*) людей отголоски новозаветного понимания общественности? Сколько в Новом Завете разбросано ума холодных наблюдений и сердца горестных замет относительно права, государства и хозяйства! Но, как говорит ап. Иоанн, «если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Иоан. XXI, 25).

§6. Выводы

Таким образом, мы видим, что настоящий научный дух, дух правдивой, честной науки, стремящейся или к чистому, созерцательному познанию или к освобождению человека от немощи и рабства тлению, не только не противен христианству, но, напротив, чрезвычайно тесно с ним связан. Связано с ним и то высокое звание «профессора», буквально, исповедника и проповедника, которое в странах христианской культуры носят люди науки, не всегда отчетливо сознавая, откуда оно пошло и к чему именно оно их обязывает.

Но если христианство никого не отвращает от науки, то и наоборот, наука, по крайней мере серьезная и глубокая наука, никогда еще никого не отвратила от христианства. Напротив, многих она к нему приблизила. Математика считается чрезвычайно точною и сухою наукою. Епископ Дюпанлу уподоблял ее северному солнцу, которое дает жизнь цветам без запаха и плодам без вкуса. Многие видят в ней типичную науку. И посему, например, Кант учил, что в каждой естественной науке ровно столько научности, сколько в ней математики, а Конт полагал математику в основание своей классификации

наук. И вот ни один действительно крупный математик не отвергал веры. Напротив, все они более или менее отчетливо сознавали близость трансцендентного и божественного. А по поводу геометрии Арно писал, что именно она содействует восприятию христианских истин с наименьшим сопротивлением: *entre les exercices humains qui peuvent le plus disposer l'esprit a recevoir les vérités Chrestiennes avec moins d'opposition et de dégoût, il semble qu'il n'y en ait guères de plus propre que la géométrie*¹⁷². Это далеко не единственный случай, когда люди науки подкрепляют христианство своими специальными методами. Применяя логику вероятности, Паскаль доказывал, что люди мало теряют, если ошибочно считают христианство истинным, и терпят огромный ущерб, если ошибочно считают его ложным. Или, например, Ричль, применяя теорию оценки, стоимости, доказывал, что Евангелие *стоит того, чтобы быть истинным (wert, wahr zu sein — нем.)*¹⁷³.

Кому знаком Пастеров институт в Париже, тот видел представителей всех языков, без различия эллинов и иудеев, склонившихся над микроскопами, чтобы проникнуть в тайны микрокосма. Тому случалось видеть и бесноватых, укушенных бешеными собаками и чаявших исцеления. Того поражали лаборатории, библиотека, обезьяны, собаки, кролики, мыши. Но с наибольшим благоговением всякий подходит к расположенной под сводами этого же самого здания часовни с неугасимыми лампадами, под которою во блаженном успении и в ожидании грядущего покоится тело создателя сего храма науки, верующего христианина — Пастера. Быть может, он потому и увидел так много нового под микроскопом, что принадлежал к числу чистых сердцем, которым дано обетование, что они еще и Бога узрят.

¹⁷² Entre les exercices humains qui peuvent le plus disposer l'esprit a recevoir les vérités Chrestiennes avec moins d'opposition et de dégoût, il semble qu'il n'y en ait guères de plus propre que la géométrie — похоже, что среди человеческих занятий, которые могут расположить дух к восприятию христианских истин с наименьшим неприятием и отвращением, наиболее пригодна лишь геометрия (фр.).

¹⁷³ Ричль Альбрехт (1822–1889) — немецкий протестантский экзегет и богослов, основоположник одного из главных направлений либерально-протестантской школы экзегезы), применяя теорию оценки, стоимости, доказывал, что Евангелие стоит того, чтобы быть истинным : wert, wahr zu sein (нем.).

Глава IV Искусство

§1. Понятие искусства

О смысле искусства специалисты и дилетанты писали, пишут и будут писать целые томы. Не вдаваясь в слишком большие и запутанные подробности, можно усмотреть задачу всякого искусства в попытке реализации идеала при посредстве произведений, действующих на чувство. Чувство это та очень обширная, но темная и до сих пор мало обследованная область бессознательного и подсознательного, где более или менее стихийно, во взаимодействии с происходящими в нас животными процессами рождаются смутные представления, еще не переработанные сознанием в идеи, а также импульсивные влечения, вожделения, тоже еще не переработанные сознанием в волю. Это как бы река с тонкими, заросшими тростником берегами и меняющимся дном, относительно которого никогда точно неизвестно, где водоросли, где омуты и где твердый и ровный грунт. В душевной и даже духовной жизни человека чувство занимает совсем исключительное место. Кто может похвастаться, что он действительно живет ясными и отчетливыми идеями разума, упорядочивающими категориями рассудка или предвзятыми намерениями воли? Ведь даже убежденнейший рационалист Декарт откровенно признавался, что в его личной душевной жизни ясные и отчетливые мысли занимали самое ничтожное место. Ставший недавно модным т. н. волонтаризм констатирует и пропагандирует преобладание воли в душевной жизни человека. Но при этом имеется в виду не сознательная телеологическая воля, не практический разум, а воля бессознательная, слепая, стихийная, вулканически прорывающаяся из чувства и отталкивающая испуганный и недоумевающий интеллект. Поскольку обычное течение душевной жизни человека уподобляется потоку, постольку именно чувством преимущественно определяются и русло и берега этого потока. И посему все, что непосредственно или посредственно действует на чувство, оказывает более или менее решающее влияние на внутреннюю жизнь человека.

Вот почему не случайно то обстоятельство, что из всех видов искусства, т. е., буквально, умения, умения обращаться с тою или иною природною стихиею, умения действовать на нее и перерабатывать ее, именно умения действовать на чувство получило специальное название искусства по преимуществу, искусства вообще. Не логические доводы более или менее глубоко трогают человека, т. е. приводят в усиленное движение или, напротив, успокаивают поток его душевной жизни, а то, что хватает, задевает его чувство: образы, звуки — вот что производит т. н. впечатление, глубина которого никогда не может быть вполне измерена. Возьмем хотя бы для примера действие звуков, переработанных в музыку. Не странно ли, спрашивал Гамлет, что бараньи кишки вытягивают душу? Не странно ли, что Тургенев в «Песни торжествующей любви» и Толстой в «Крейцеровой сонате» изобразили нарушение долга, даже преступление под влиянием музыки? Не странно ли, что она парализует человека, превращает его как бы в лунатика, который без сознания и без воли стремится куда-то, может быть, к своей гибели — подобно тем сказочным крысам, которые, удаляясь от берега, плывут за лодкою чародея, пока хватает сил, и затем тонут, потому что никак не могут оторваться от звуков его флейты? Не странно ли, что под боевую песню или бравурный марш люди так часто бодро и весело шли навстречу неминуемой смерти? Не странно ли, что первый толчок к бельгийской революции и к Брюссельским баррикадам дала сыгранная в театре оперная увертюра? Не странно ли, что ожидание конца мира связывается со звуком трубы? Кто, наконец, не испытывал освобождающего от уз пространства и времени, как сказал бы Шопенгауэр, действия благородной музыки, когда взор затуманивается, сердце охватывает какая-то мягкая грусть, и живо чувствуется принадлежность к какому-то лучшему, высшему миру?

Такова чарующая, почти магическая сила искусства, понимаемого в широком смысле как умение действовать на чувство или как культура чувства. И так как именно в области чувства, с одной стороны, становятся ощутительными чувственные вожеления и позывы, а с другой стороны зарождаются и подходят к порогу сознания порывы духа, то направление, в котором производится культура чувства, имеет огромное значение для культуры человека вообще.

В более тесном смысле искусство это, так сказать, художественное искусство. Это не просто умение действовать на чувство вообще. Это специальное умение действовать на чувство красоты, вызывать и культивировать именно это чувство. Много делалось попыток дать ясную идею или точное понятие красоты, объяснить то, что, по одной эстетической теории, нравится «без понятия». Все они оказались более или менее неудачными, как вообще неудачны всякие попытки исчерпывающей рационализации иррационального. Нисколько не притязая прибавлять еще одну такую попытку, можно хоть приблизительно объяснить красоту как реализацию идеала. Красивым, прекрасным нам представляется то, в чем мы не замечаем недостатков, и что посему кажется нам осуществлением совершенства, т. е. окончательного выполнения. Этот мотив «совершенства» как бы ставит все прекрасное вне потока времени. Во времени все совершается, ничто не совершено, и посему ничто не совершенно. Все здесь какое-то вечное *imperfectum*. Все недоделано. Все не то, «не тае», как сказал бы Толстовский Аким. И сознание этого мирит нас с необходимостью истории как процесса, который все никак не завершается. Зато если бы история, понимаемая как делание, действительно кончилась, если бы наступила настоящая полнота времен, настоящее выполнение, то мы бы созерцали кругом себя одно лишь совершенство, одну лишь красоту. Как писал ап. Павел, «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (I Кор. XIII, 10). Пока этого нет, мы томимся чувством несовершенства всего нас окружающего и нас самих. Но иногда это чувство сменяется созерцанием как будто бы уже достигнутого совершенства, осуществленного идеала. И тогда мы сознаем, что мы действительно рождены не для житейского волнения, не для корысти, не для битв. Мы стряхиваем с себя хронологическую пыль. Мы смело глядим из времени в вечность. И нам хочется сказать мгновению: остановись.

Это чудо достигается тогда, когда мы испытываем чувство красоты. Цель всякого художественного искусства заставить нас испытать его. При этом возможны два средства: подражание природе и её преодоление. В первом случае получается языческое искусство, во втором — христианское.

§2. Языческое искусство

В полном согласии с натурализмом всей вообще языческой культуры, языческое, в частности античное искусство основано на подражании природе. Такова Аристотелева теория красоты. Такова же и практика художников классической древности. Произведение античного искусства стремится представить совершенное произведение природы. Для этого оно преимущественно пользуется скульптурою. Статуя особенно типична для греческого искусства, даже вообще для всей греческой культуры, «статуеобразной», как уверяет Шпенглер. Античная статуя достигла неподражаемого совершенства в искусстве идеализации тела, правда, не изуродованного извращением природы, но также и не одухотворенного ее преодолением. У античных статуй обыкновенно нет глаз, этих зеркал души. Главное — мощный, даже у женщин, торс, крепкие ноги, крепкие руки, искусные в метании диска, вообще здоровое тело. Природа преобладает и в других родах античного искусства. Древние живописцы Зевксис и Парразий состязались в искусстве воспроизведения вещественного мира. Античная трагедия изображала человека во власти природы, той стихийной необходимости, которая сгибает не только царя Эдипа, но и Олимпийских богов. Античные поэты слагали поэмы в честь «природы вещей». Природа считалась космосом и эстетически созерцалась. Ею восхищались и ей удивлялись.

Это удивление породило не только искусство древних, но также и их философию. Как учили Платон и Аристотель, первым философским пафосом было именно удивление. И первый греческий философ Фалес, удивляясь, созерцал природу, особенно небесную с хороводом светил, в стройном движении которых чуткое ухо пифагорейцев улавливало даже какую-то музыкальную мелодию. Этот пластический характер не был утрачен и позднейшею греческою философию. Недаром понятия «я знаю» и «я видел» означались одним и тем же словом. Недаром и слово «теория» означало зрительное созерцание. Если верить не Наторпу и другим неокатианцам, а Аристотелю, непосредственно внимавшему беседам своего учителя в садах Академа, то даже и идеалистическая философия Платона одушевлялась пластическими образами. Совершенно телесны философские образы эпикурейцев и стоиков. Сенека изображал даже добро в виде телесной вещи.

§3. Христианское искусство

Христианское искусство культивируется с давних времен. Культивируется, как и все христианское, далеко не всегда успешно. Далеко не все произведения христианского искусства являются шедеврами. Как часто уродливое искажение природы принималось за ее художественное преодоление! Сколько пошлости воспринимается непреходящим вкусом многих христиан как подлинное велелепие! Сколько крикливой позолоты, вульгарной пластики, безвкусной символики или низкопробного реализма безобразит многие христианские храмы! Что общего с настоящей христианской эстетикой у монотонного бормотания молитв, гнусавого пения или козлогласия клира, дешевой бутафории иных храмовых эффектов?

Настоящую христианскую эстетику надо искать не во всем этом. Не следует ее искать и в продолжении античной традиции христианскими художниками. Христианское искусство не противоестественно. Но оно выше естества. Полевые лилии прекрасны не тем, что они совершенные произведения природы, а тем, что сам Бог их одевает. Тело, мертвое, без духа (Иак. II, 26), прекрасно опять таки не как произведение природы, а как храм Божий. Небо прекрасно как престол Божий, земля как подножье Его (Матф. V, 34, 35). Христианство стремится к красоте сверхприродной, неземной. И посему оно не могло остаться при идеалах античной красоты. Искусство т. н. возрождения, возрождавшее язычество при трактовании также и христианских тем, дало немало художественных шедевров. Но это все такие произведения, для которых христианство было не целью, а только средством. Изображение мучеников было лишь поводом для того, чтобы блеснуть знанием анатомии и умением воспроизводить мощную, упругую мускулатуру или теплый колорит. Таков обычный образ св. Севастьяна у художников возрождения: стройный, жизнерадостный юноша с непринужденною улыбкою на губах; а для того, чтобы было известно, что это все-таки мученик и притом расстрелянный стрелами, у него на обнаженной геркулесовой груди, почти как бутоньерка, изображалась небольшая изящная стрела, на которой иногда еще, как росинка, дрожала капля крови. Титанический, зевсоподобный Моисей, жестокий, похожий на Аполлона Давид — это,

конечно, крупные произведения искусства христиан. Но это не произведения христианского искусства. Это шедевры возрождения языческого искусства.

Для того, чтобы войти в настоящую христианскую эстетику, необходимо конгениально прочувствовать Евангелие, как художественное произведение. Здесь не может не поразить удивительное чувство меры. Нет ничего гиперболического, кричащего, нет ветхозаветного представления, что «у Бога великолепие страшно» (Иова XXXVII, 22). Нет иступленного биения себя в грудь. Нет и медоточивого ханжества. Преобладают тихая задушевность, мягкий колорит, нежные, акварельные краски. И только кое-где дает себя чувствовать твердый камень, холодный металл, негодующий голос обличения, резкий звук трубы и рев бушующей стихии. Внешняя форма Нового Завета, особенно Евангелия, высоко художественна. Нет пифической, иератической темноты. Нет тягучих ветхозаветных повторений. Евангельская фраза коротка, ясна, отточена. Особенно это сказывается в изречениях самого Спасителя, которого недаром «множество народа слушало с услаждением» (Марк. XII, 37). Если верно замечание Бюффона, что стиль — это человек, то по поводу евангельского стиля невольно хочется воскликнуть: се человек. Никакие позднейшие литературные подражания Христу не могли сравняться с красотой этого стиля. У апостолов уже не то. Кое-где появляется чрезмерная вычурность в роде «брони справедливости, щита веры, шлема спасения и меча духовного» (Ефес. VI, 14–17) у ап. Павла, который в общем все-таки умел ценить слово, «приправленное солью» (Колос. IV, 6).

Что касается содержания Евангелия, то сколько в нем незабываемых образов, проникнутых мягкою, ласкающею поэзиею! Стройные полевые лилии в одеждах, сотканных рукою самого Бога. Душистый аромат густых благовоний, который медленно вытекают из алавастрового сосуда. А вытирает их своими шелковистыми волосами коленапреклоненная женщина с потупленным взором и слезою, дрожащею на реснице. Шумное ликование брачного пира со здравицами в честь молодых, которых и радует и смущает общее к ним внимание; и Спаситель мира в качестве свадебного гостя. Тихая беседа с печальною женщиною у колодца. Ласковое возложение рук на кудрявые головки детей, доверчиво прижавшихся ко Христу. Задумчивое

одинокость в пустыне, внемлющей Богу, и неожиданное вторжение манящих искушений. Горячая молитва на горе среди тихого шелеста масляной рощи. Как хорошо передан глубокий драматизм добровольной жертвы, страдание человеческого естества на Голгофе, завершающееся радостным преодолением тления, ликующим воскресением и полным торжеством духа над материей! Какой это неиссякаемый источник вдохновения, способного дать величайшие произведения искусства! И прав был Хомяков:

Ты взглядишь душой в писанья
Галилейских рыбаков, —
И в объеме книги тесной
Развернется пред тобой
Бесконечный свод небесный
С лучезарною красой.

Всякое религиозное искусство естественно стремится дать верующему чувству образ Божества. И каждая религия делает это по-своему. Ветхозаветный иудаизм не изображал Бога пластически. Он и не нуждался в этом. Он слишком живо сознавал Его присутствие. Он слышал Его глас, чувствовал Его дыхание, ощущал на себе Его десницу. Он непосредственно сносился с Ним. Иудейский храм был, так сказать, присутственным местом живого Бога: «так говорит Господь: небо престол Мой, а земля подножие ногам Моим: где же вы построите Мне дом, и где место для присутствия Моего?» (Исаия, LXVI, 1). Такое общение с Богом естественно заставляло считать кумирами всякие попытки изобразить Его пластически и как бы подставить вместо Него «то, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. XX, 4). Иезекииль все-таки описал «подобие славы Господней» в виде «подобия человека», сопровождаемого «подобием четырех живых существ», причем у каждого из них было по четыре лица, подобных лицу человека, льва, тельца и орла, по четыре крыла и по четыре руки, ноги, сверкающие, как блестящая медь, ступня как у тельца, а подле них колеса, ободья которых полны глаз (Иезек. I, 5–27). Но это был только словесный образ, который был увековечен на полотне только христианскими художниками средневековья и Рафа-

элем. И образ этот, быть может, был навеян не столько иудаизмом, сколько вопреки ему окружавшей языческой средой. Таково же происхождение тех идолов, которые Рахиль украла у своего отца (Быт. XXXI, 19) или тех «львов, волов и херувимов» (III Царств VII, 29), которые украшали Соломонов храм, причем первообразом херувимов были, по-видимому, ассиро-вавилонские крылатые быки из камня.

Настоящий иудаизм пользовался не такими образами для того, чтобы изобразить Бога и божественное. Для этого он прибегал к словесным описаниям. Художественная стихия иудаизма это слово. И нельзя отрицать, что он иногда им пользовался мастерски. В псалмах и у пророков есть великолепные по силе и выразительности образы, с которыми так дисгармонирует нехудожественность ветхозаветного изобразительного искусства: «пять золотых нарывов и пять золотых мышей» (I Царств VI, 4). В описании храма Соломонова все ограничивается описью инвентаря, точным указанием длины, ширины, высоты и веса и сожалением, что «вес меди не определен» (III Царств, VII, 47). Много богатства и мало красоты.

Эстетическая традиция иудаизма сохранена им и в рассеянии. Его единственными пластическими символами стали каменные скрижали с начертанными на них заповедями, а также Соломонова звезда. Этого, может быть, достаточно для рассудочной веры, стремящейся к минимуму трансцендентности и чересчур увлекающейся третьей заповедью. Но этого недостаточно для эмоциональной веры, для религиозного чувства. Оно или вытравляется или уходит в слово, и притом не поэтическое, а рассудочное слово. Оно уходит в мысль, в идею. Оно подвергается грамматическому или логическому толкованию и в соответственной степени теряет аромат непосредственности. Вместо пророческого глагола, жгущего сердца людей, вместо хвалебного гимна Божеству под бряцание кимвалов, вместо мистического Логоса получается слово холодного анализа, превращающего Бога в понятие, дающего Ему определение, т. е. ограничение, т. е., в конце концов, большее или меньшее отрицание: *omnis determinatio est negatio*¹⁷⁴. Отсутствие эстетического восприятия Божества приве-

¹⁷⁴ *Omnis determinatio est negatio* — всякое определение есть отрицание (лат.) — Б. Спиноза.

ло к отсутствию восприятия Божества вообще. Парафразируя евангелиста Иоанна, можно сказать, что для иудаизма в конце было слово. И слово действительно означало конец. Слово убило Бога.

Если иудаизм изображал Бога словом, то античное язычество для этого обыкновенно прибегало к резцу. Античный бог это скульптурный бог. Своеобразие состояло в том, что, хотя божества означали силы природы, но изображались они в человеческом образе. Если не считать «волооких» или «совооких» богинь, которые когда-то, может быть, представлялись просто в виде коров и сов, то античная религиозная скульптура уже не изображала богов в виде животных или полулюдей, полуживотных. Это означало не только прогресс человечности — *primus Graius homo*¹⁷⁵, — но также и прогресс художественности. Так как с понятием Божества связывается представление о совершенстве и так как, согласно определению Шаррона, Бог это последнее усилие нашего воображения в сторону совершенства, то изобразить божественное в природе при посредстве человеческого образа это значило стремиться создать совершенные образцы телесной пластики. И действительно, наиболее типичные скульптурные изображения античных богов передают красоту здорового, крепкого, могучего тела с холодным лицом без мимики и с пустыми впадинами вместо глаз, этих зеркал души. «И на челе его высоком не отразилось ничего»¹⁷⁶. Даже мотив страдания передавался более пластически, чем мимически — удрученную позою Ниобеи или напряженными мускулами Лаокоона¹⁷⁷. Лицо считалось не более как частью головы, а голова в свою очередь не более как частью тела, совершенно такую же, как рука или нога, равноправною с ними. И посему какой-нибудь уцелевший безголовый торс является не менее ценным памятником античного искусства, чем безрукая Венера¹⁷⁸.

Рукотворный, созданный спецификацией, как сказали бы римские юристы, изображения античных богов часто считались кумирами, идолами, т. е. отождествлялись с самими богами, которые, как это пе-

¹⁷⁵ *Primus Graius homo* — эллин впервые один (лат.).

¹⁷⁶ Строка из поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон».

¹⁷⁷ Лаокоон — в греческой мифологии жрец Аполлона в Трое.

¹⁷⁸ Венера (лат. *Venus*) — римская богиня любви и красоты, эквивалентная греческой Афродите и Этрусской Туран.

редавала легенда о Пигмалионе, вот-вот должны были сойти со своих пьедесталов. Посему каменным изображениям поклонялись и приносили жертвы. Однажды даже апостолов приняли за сошедших с подножий каменных гостей — Варнаву за Зевса, а Павла за Эрмия; уже даже привели волов для жертвоприношения им (Деян. XIV, 12, 13).

Христианство иначе поняло задачу изображения Божества. «Мы не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (Деян. XVII, 29). «Делаемые руками человеческими не суть боги» (XIX, 26). Решительно осуждаются те, кто «славу нетленного Бога изменили в образ подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Римл. I, 23). Ап. Иоанн предупреждал: «дети! храните себя от идолов» (I Иоан. V, 21). Во время оно все это тем более было неуместно, что божественное созерцалось непосредственно. С Богочеловека не писали портретов. Он не позировал для бюстов. Его живой образ запечатлевался в памяти имевших очи видети. Затем остались воспоминания о Нем. И вот явилась потребность воспроизвести эти воспоминания в виде Его образа. Задача решалась живописью. После слова иудаизма и скульптуры язычества христианство обратилось к живописи для художественного воспроизведения божественного.

Это была не легкая задача. Телесными средствами надлежало изобразить духовную красоту, «чистойшей красоты чистойший идеал». Линиями, красками, светотенью надо было изобразить нечто, превышающее и линии, и краски и светотень. По образу и подобию человеческому надо было сотворить нечто, превышающее и образ и подобие человеческое. В человеческом образе надо было показать не равнодушную природу, в которой все рожденное, как бы оно ни было мощно и жизнерадостно, все же умирает, а бессмертный, бодрый дух, торжествующий над немощною плотью и над тлением. Всего этого конечно не могла передать мускулатура. Самые мощные мускулы это все-таки немощная плоть. Все это могло передать только лицо, но не холодное, безглазое, высеченное из мрамора, а написанное красками выразительное, одухотворенное лицо, средоточием которого являются глубокие глаза, отражающие сверхчувственное и сверхприродное. Лицо вообще не было чуждо ни египетскому ис-

кусству, ни римским фрескам, ни языческим идолам, иногда даже двуликим, как Янус¹⁷⁹, или многоликим, как Брами. Но лицо, как отражение духа, было открыто христианством. Тело было заменено лицом. При этом лицо перестали понимать, как мертвую маску, личину (*persona*), в роде той, которую надевали древние актеры, исполнявшие свои роли без всякой игры физиономии. Христианство обогатило искусство настоящим лицом.

Как же изобразить Бога, Который «есть дух» (Иоан. IV, 24), Которого никто не видел никогда (Иоан. I, 18, I Иоан. IV, 12) во образе человека, хотя бы и с одухотворенным лицом? Как показать хотя бы Его тень, подобно тому, как на плоскости с двумя измерениями получается тень и, значит, некоторое представление о телах с тремя измерениями, а иные математики строят особые трехмерные модели, которые должны служить тенью предметов о четырех измерениях, уже находящихся вне нашего чувственного восприятия? В этом отношении задача христианского искусства облегчена тем, что оно по преимуществу изображает Богочеловека, «который есть образ Бога невидимого» (Колос. I, 15). Оно стремится дать «в подобии плоти греховной» (Римл. VIII, 3) образ Спасителя мира, вочеловечившегося и воплотившегося. Другой образ — Богоматери. Его задача — сочетать обаяние девственности и материнства и поднять древнее начало чувственной, материальной женской божественности на высоту того вечно женственного, которое *одушевляет и одухотворяет, zieht uns hinan* (нем.). Менее типичен для христианского искусства Бог Отец. И мы не должны вместе с ап. Филиппом повторять: «покажи нам Отца» (Иоан. XIV, 8). Согласно словам Христа «видевший Меня видел Отца» (9) задача состоит в том, чтобы воспроизвести идеальный образ Отца, не только Вседержителя и Творца, но и посылающего едиnorodного Сына Своего для всеобщего искупления. Еще менее типична и до сих пор по крайней мере менее удачно изображалась третья ипостась — св. Дух, для которого, по-видимому, линии, краски и светотени недостаточны и которого, пожалуй, может дать почувствовать только музыка и вдохновенное слово.

¹⁷⁹ Янус — в римской мифологии — двуликий бог дверей, входов, выходов, различных проходов, а также всяческих начинаний и начал во времени.

Христианское искусство не только олицетворило Божество, но и обожествило лицо, подняло его на высоту лика. Это дало возможность изображать людей не как произведения природы и не как видовые экземпляры человеческого рода, а как личности, как существа не только одушевленные, но и одухотворенные по образу и подобию Божию. Человек впервые вполне отчетливо познал самого себя, как духовное существо. Явились новые, одухотворенные типы красоты. И под кистью Рафаэля римская булочница Форнарина стала Сикстинской Мадонной. Развиваясь в этом направлении, христианская живопись дала длинную галерею святых, т. е. людей, наиболее приблизившихся к духовному совершенству. Как и Христа, никто их не фотографировал. Они не позировали перед мольбертами живописцев. Образы их воспроизводятся по памяти, и притом творческой памяти. Они принадлежат прошлому, но тому прошлому, о котором поэт Рейнер¹⁸⁰ сказал, что оно еще впереди: *Vergangenes steht noch bevor*¹⁸¹. Они принадлежат истории, но той истории, которую Мишле назвал воскресением. И воскрешает их творческий гений христианских художников. Говорят, что творить это видеть. Но чтобы творить божественное, надо и видеть божественное. Только тогда можно дать образ и Бога и Богочеловека и настоящего человека, а не уродливый портрет Дориана Грея.

Кроме проблемы изображения Божества и того, что Ему подобно, всякое религиозное искусство озабочено проблемой храма. Христианский храм уже тем эстетически выше храмов предшествовавших религии, что в нем нет приспособлений ни для религиозной проституции, ни для кровавых жертвоприношений с запахом идоложертвенного, стоками для крови, жрецами, пожирающими или сожигающими жирный тук. Христианский храм это не капище. В нем приносится бескровная жертва. И горе имеются не желудки, а сердца. Его архитектурный замысел — поднять человека над землей, дать почувствовать, что во время таинства силы небесные с нами невидимо служат. И как прекрасно выполнялся этот замысел в целом

¹⁸⁰ Рильке Райнер Мария (1875–1926) — один из крупнейших австрийских поэтов, представитель неоромантизма дофашистской Европы в творчестве которого переплетаются религиозно-мистические образы и экзистенциальные идеи.

¹⁸¹ *Vergangenes steht noch bevor* — прошедшее все еще предстоит (нем.).

ряде случаев! Как гармонически стремится архитектура христианских храмов соответствовать совершающимся в них таинствам и обрядам, проникнутым глубоким эстетическим чувством: недаром наши языческие предки оценили в православии прежде всего красоту его богослужения в величественной обстановке храма св. Софии. Апологеты языческого возрождения высмеивали как «готические», т. е. варварские, католические соборы конца средневековья. Такие эпигоны иудаизма, как Гейне и Брандес, считают их напыщенными и накрахмаленными. Но неужели необходимо оправдывать эти величавые храмы, их реброподобные подпорки, каменные кружева на их порталах и розетках, их стрельчатые окна с расписными стеклами, пропускающими цвета радуги в таинственный полумрак, царящий внутри, их напоминающие густой сосновый лес колонны, на которых покоятся легкие своды, их заостренные башни, молитвенно устремленные к небесам, в то время как неожиданно помещенные на них химеры загадочно и презрительно разглядывают все, что на земле внизу. Могут ли не трогать нас наши прекрасные шатровые церкви или столь безвкусно уподоблявшиеся Герценом судкам для уксуса, перца и соли пятиглавые соборы с белыми стенами и золотыми куполами, на которых ослепительно ярко играют солнечные лучи? Входим ли в наш многолюдный храм, разве нас не охватывает поэзия выступающих сквозь кадилый дым строгих ликов на многоярусном иконостасе или созвездий мерцающих в паникадилах свечей? Сколько настроения дают уже в простой часовне «прозрачный сумрак, блеск лампы, киот и крест, символ святой». Сколько суровой, пуританской красоты также и в холодной простоте протестантских храмов, в которых так гулко звучат мощные хоралы и величаво гудит орган. Как тут не вспомнить Тютчева:

Я лютеран люблю богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой;
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.

Христианская религия не немая. Она звучит и в музыке и в слове. Участники тайной вечера, «воспев, пошли на гору Елеонскую»

(Матф. XXVI, 30, Марк. XIV, 26). Ап. Павел писал: «буду петь духом, буду петь и умом» (I Кор. XIV, 15). И вот какая религия дала такую музыку как христианство? Не является ли литургия подлинною музыкальною драмою, бесконечно более звучною по форме и глубокою по содержанию, чем отдававшая идоложертвенным козлом античная трагедия, исполнявшаяся лицедеями с котурнами на ногах, личиною на голове и рупором во рту, а также хорами, марширующими и скандирующими слова, которые только Мендельсон догадался переложить на музыку? Как прекрасна католическая церковная музыка с ее гремящими раскатами органа, постепенно заглушаемыми и переходящими в нужную, задумчивую трель, под которую вступают чистые и теплые звуки струнных инструментов, затем присоединяются серебристые и грудные женские голоса, и, наконец, все покрывается мощным хором и ликующим гудением органа. Как хорошо наше православное богослужение, когда густой бас диакона перекликается со стройным оркестром человеческих голосов или когда как серебряные колокольчики раздаются чистые детские голоса исполатчиков. Сколько красоты в звонкой декламации запевал канонархов и суровом гудении монастырских хоров. Как хороши наши ликующие пасхальные песнопения, напоминающие трель жаворонка, который как бы падает вверх и возносится, утопая в сиянии голубого дня. Как трогательны наши зауспокойные мотивы, вытеснившие крикливые причитания и заглушающие тление смерти тонким ароматом элегической грусти. Как величавы дышащие строгим пуританским духом протестантские хоралы под мощные звуки органа, широкими волнами несущиеся к небесам.

Не осталась в пренебрежении у христианства и художественная культура слова. Недаром оно учит, что в начале бе слово. Недаром текст для музыкальной драмы, именуемой литургиею, написан автором с золотыми устами. Какая молитва по сжатости и силе сравнится с молитвою Господнею? Сколько красоты в других христианских молитвах и песнопениях! Какие блистательные ораторы выходили на церковный амвон!

Все это специально религиозное, церковное искусство. Но христианство наложило свой отпечаток также и на светское искусство. Оно его возвысило и облагородило. Возможны ли, например, музыка

Бетховена, или поэзия Шиллера или роман Достоевского у нехристианских народов? Сколько благородства и деликатности христианство внесло в чувственную любовь, этот вечный и неиссякаемый мотив почти всей поэзии.

И тихо, как луна, царица летней ночи,
Сияла там любовь в невинной красоте¹⁸².

Все, что есть самого возвышенного в христианстве, может вдохновлять и когда-то действительно вдохновляло светское творчество, которое тогда достигало вершин художественности. Было время, когда и наоборот все, что было самого совершенного во всяком искусстве, во всяком умении, отдавалось христианству. Лучшие здания это были храмы. Лучшие мелодии это были молитвы. И даже лучшие акробатические упражнения жонглеров делались в честь Мадонны, причем, как передает одна обработанная А. Франсом трогательная легенда, она как-то даже сошла с каменного подножия и собственноручно вытерла пот на лбу своего оригинального паладина. Все это шло на пользу и христианству и искусству. Христианство обогащалось шедеврами. Искусство обогащалось благородными мотивами. Не ошибался Микель Анджело, когда утверждал, что всякая хорошая живопись религиозна, ибо всякое совершенство приближает нас к Богу.

¹⁸² Строки из стихотворения А.С. Хомякова «Мечта» (1835).

§4. Дехристианизация искусства

Но эти времена прошли.
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес¹⁸³.

Искусство оторвалось от христианства и стало удаляться от него. Оно пошло по двум направлениям. Первое состояло в том, что оно стало искусством для искусства, самодовлеющей техникой бесцельной и беспредметной внешней красоты, изящною формою без содержания, в чем собственно и состоит декаданс, упадочничество. Выродившись, декаданс дал кубизм с его стремлением разложить дух на материальные элементы, сделать из живого человека мертвого манекена, умертвить лицо и глаза, лишить их выражения, словом, уйти от христианского искусства и даже от античного натурализма куда-то совсем назад, как можно дальше. Как заметил Н.А. Бердяев, здесь «человек проваливается в окружающий его предметный мир».

Второе направление состояло в том, что, отвернувшись от духовной культуры, искусство превратилось в орудие культуры материальной. Оно стало отчасти художественною промышленностью, отчасти промышленным искусством. В обоих случаях вытравляется высокое чувство благоговения. Религия эта, как ее определил Джемс, песнь вселенной, перестала звучать в искусстве. И этим был закончен величавый период в истории искусства, период возвышенного искусства, без насмешки именовавшегося святым.

А жаль того огня,
Что просиял над целым мирозданьем,
И в ночь идет, и плачет, уходя¹⁸⁴.

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Строка из стихотворения А. Фета «А.Л. Бржеской» (1879):

Далекий друг, пойми мои рыданья,
Ты мне прости болезненный мой крик.
С тобой цветут в душе воспоминанья,
И дорожить тобой я не отвык.

Современный вкус культивируется в такой неблагоприятной обстановке, которая как бы принципиально исключает эстетику, ибо в ней промышленность, как таковая, не нуждается, поскольку, впрочем, она сама не промышленяет ею. Вместо храмов предметом наиболее поощряемого архитектурного творчества стали гостиницы, выставочные павильоны или башни с лифтами и ресторанами. Когда-то слово «фабрика» означало храм. И вот фабрика в смысле церкви вытеснена фабрикою в смысле завода. Вместо стройных колоколен, молитвенно тянущихся к небесам и наполняющих чистый воздух гулким благовестом, над современными городами возвышаются или казарменные муравейники-небоскребы с трактирами на крышах или батареи фабричных труб, изрыгающих в сторону небес клубы дыма и удушливые газы под режущий ухо пронзительный крик свистков или мрачное завывание сирен, причем текстом к этой адской музыке являются слова Данте: оставьте всякую надежду.

В обстановке той механизации нашей дехристианизированной культуры, которую так прославлял Ратенау, произошла ужасающая вульгаризация вкуса. Искусство, эстетика почти вытеснены модою и развлечениями. Кто не поет теперь акафиста моде? Мода это принципиальное отрицание вечности и даже длительности. Мода это уже не вчера и еще не завтра. Мода это каприз одних и рабство дру-

Кто скажет нам, что жить мы не умели,
Бездушные и праздные умы,
Что в нас добро и нежность не горели
И красоте не жертвовали мы?

Где ж это всё? Еще душа пылает,
По-прежнему готова мир объять.
Напрасный жар! Никто не отвечает,
Воскреснут звуки — и замрут опять.

Лишь ты одна! Высокое волненье
Издалека мне голос твой принес.
В ланитах кровь, и в сердце вдохновенье.-
Прочь этот сон,- в нем слишком много слез!

Не жизни жаль с томительным дыханьем,
Что жизнь и смерть? А жаль того огня,
Что просиял над целым мирозданьем,
И в ночь идет, и плачет, уходя.

гих. Мода это законы подражания, методология обезьян и попугаев. Модная литература, модные картины, модная музыка, модная мебель и апогей моды — модное платье, для которого, как утверждал Карлейль, живой человек является только вешалкою. Думают ли те, которые надевают на эту вешалку произведение моды, что для христианства человеческое тело это храм Божий и что построить шикарный костюм по моде далеко не всегда значит удовлетворительно разрешить соответственную архитектурную задачу. Всегда ли помнят о «приличном одевании жен» (I Тимоф. II, 9) или о одежде полевых лилий, для которых Сам Отец небесный подбирал покроем и цвета, законодатели современных дамских мод, преследующих тройкою целью: обогатить фабрикантов; дразнить чувственность мужчин прикровенными намеками или откровенными обнажениями; наконец, заставить всех женщин одеваться именно так, как это поневоле должна делать какая-нибудь модница, желающая скрыть то или иное уродство. При этом богоданное, как говорил Гамлет, лицо покрывается еще косметическим лаком. И его средоточием делаются уже не глаза, ибо от них ничего не требуется, кроме беспокойной ласковости взгляда, а губы, срамно подкрашенные в ярко пунцовый цвет, чтобы создать видимость африканского темперамента. Христианство очеловечило женщину. Оно еще окружило ее мягким поэтическим ореолом и оградило от всего грубого как нужное, хрупкое существо, за которым надо так же бережно ухаживать, как за больными (*soigner une dame*¹⁸⁵, как говорили в старину французы). Теперь же ее опять превращают или в орудие похоти, значит, в вещь, или в львицу, значит, в животное.

Решив проблему внешней красоты при посредстве моды, средней культурный человек современности питает свои чувства развлечениями. То, что когда-то считалось искусством, стало развлечением. Цель развлечения — убить время и преодолеть скуку. Хотят убить время, как будто можно убить бесконечность. В действительности убивают не время, а самих себя, ибо все мы смертны, и вся наша жизнь с момента рождения это, в сущности, непрерывное умирание. Убивая время, мы только ускоряем этот процесс, мы совершаем нечто вроде самоубийства. Затем нас томит скука, т.е. духовная пусто-

¹⁸⁵ *Soigner une dame* — своего рода дамой (фр.)

та. И мы хотим во что бы то ни стало отделаться от нее: лучше нам испортиться, чем скучать, как писал Гете. Услужливые развлечения и помогают нам не скучать, а заодно и убить время. Это значит, что вместо величавых мистерий, вместо героических опер, вместо трагедий, в которых человека сокрушает неисповедимая судьба, вместо драм, в которых люди противоборствуют друг другу, вместо комедии с их добрым, прозрачным смехом культуру чувства усвоили и присвоили скабрёзные фарсы с пошлыми куплетами и чудовищный по длине ленты фильм, соревнующих друг с другом в сенсационном изображении преступлений и прожигания жизни. Все это оглашается звуками пряной, чувственной музыки, под которую сыны человеческие в похотливых сплетениях производят цинические, т. е. буквально, в переводе с греческого, собачьи телодвижения, стараясь еще подражать лисицам, медведям и в лучшем случае первобытным дикарям. Во всем этом находят красоту: *bummeln ist schön!*¹⁸⁶

Такова эстетика современной толпы. Над нею стараются подняться т. н. искатели новых путей в искусстве. Но в духе времени и эти искания обыкновенно делаются в рекламном, сенсационном, оглушительном вкусе, привлекающем художественную чернь, но отгаливающем людей более или менее тонкого вкуса, еще не разучившихся ценить вечное в иных старых путях.

Так культивируется художественное чувство в наших дехристианизированных обществах. Гете писал: кто владеет искусством и наукою, у того есть также и религия. Есть ли религия у владеющих таким искусством? Достоевский утверждал, что красота спасет мир. Эта ли красота его спасет?

¹⁸⁶ *bummeln ist schön!* — гулять — это превосходно! (нем.).

Раздел третий

Социальная культура

Глава I Личность

§1. Внехристианская культура личности

Прежде всего христианство дало человеку личность, это необходимое условие всякой настоящей общественности. Оно обогатило лицом не только искусство, но также и общественную жизнь. Оно объяснило человеку, что такое настоящий человек.

Дохристианская и внехристианская мысль несколько раз довольно близко подходила к понятию человека. Но она или не доходила до конца или сбивалась в сторону и запутывалась. Человек давно чувствовал и сознавал, что он именно человек и что это обязывает. Уже Теренций провозглашал *homo sum; humani nihil a me alienum puto*¹⁸⁷. Еще до него Менандр писал: как хорош человек, когда он на самом деле человек.

Но как найти или создать настоящего человека? Сократ предлагал искать его внутри себя. Применяя самопознание к собственной особе, он нашел в себе «нечто демоническое». Суеверная афинская демократия усмотрела в этом безбожие и заставила его выпить смертельную цикуту. По своему она была права в то время полагалось искать божественное не в человеке, а вне его, в природе. Диоген с фонарем искал

¹⁸⁷ *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* — я человек и ничто человеческое мне не чуждо (лат.).

Теренций (Публий Теренций, ок. 195–159 до н. э.) — римский комедиограф. В комедии «Самоистязатель» он вкладывает эту фразу в уста старца Хремета. После этой комедии фраза приобретает широкую известность и становится крылатой.

человека вне себя, среди других людей. Но искал он безуспешно, искал до тех пор, пока смерть не закрыла его глаз и не потушила его фонаря.

Не найдя человека, античный мир успокоился на том, что он назвал человечностью, *humanitas*. Это была своеобразная человечность. *Humanitas* означала светскость цивилизованных горожан в отличие от неотесанности деревенщины. Посему она отождествлялась с *urbanitas*¹⁸⁸. И ей противопоставлялась *rusticitas*¹⁸⁹. В т. н. золотой век римской литературы такая *humanitas* означала культуру более или менее изысканного литературного языка, умение вертеть стилем, в конце письма поставить *vale*¹⁹⁰ и т. п.

Такой человек, такая человечность вторично культивировались в эпоху т. н. гуманизма. Вторично, а, как утверждал Буркгардт¹⁹¹, впервые открыли человека. Это значило, что была возрождена античная, языческая *humanitas*. Она по-прежнему состояла исключительно в культуре литературности и притом по образу и подобию античных древностей. С гуманностью в смысле филантропии гуманизм, следуя своему первообразу, не имел ничего общего. Бывали случаи сочетания изящнейшего гуманизма с необычайно жестокостью и полным аморализмом. Гуманизм означал лишь известный род образованности. Тогда именно и появилось особое гуманитарное образование, сущность которого состояла не в том, чтобы действительно всесторонне изучить человека и совершенствовать его, а в том, чтобы знать мертвые языки древних греков и римлян, знать их литературные произведения и по возможности подражать им, чтобы тоже стать «классиками». Такое понимание гуманитарного образования сохранилось и донныне. Еще и сейчас французы говорят: *faire ses humanités*¹⁹².

Новое понимание человечности появилось в эпоху Лессинга, Гердера, Канта и Шиллера. Та *Humanität*¹⁹³, которую они исповедывали и проповедывали как в прозе, так и в стихах, означала широко поня-

¹⁸⁸ *Urbanitas* — городское (лат.).

¹⁸⁹ *Rusticitas* — сельское (лат.).

¹⁹⁰ *Vale* — привет! (букв. — будь здоров! — фр.).

¹⁹¹ Буркгардт Яков (1818–1897) — выдающийся швейцарский историк и эстетик; автор целого ряда фундаментальных работ по истории искусства, специалист в области духовной культуры эпохи Возрождения.

¹⁹² *Faire ses humanités* — получать классическое образование (фр.).

¹⁹³ *Humanität* — человечность (нем.).

тую филантропию. Она учила видеть, уважать и даже любить человека в каждом представителе рода человеческого. При этом имелся в виду не эмпирический человек со всеми его несовершенствами, а человек идеальный, умопостигаемый, ноуменальный, человек, которого быть может еще нет, но который всегда может быть и обязательно должен быть. И только тогда формула Менандра наполнилась бы настоящим реальным содержанием. Такой человек не дан, а задан. Создание такого человека это прежде всего педагогическая задача. Это задача воспитания рода человеческого, в которой мы сотрудничаем Богу. Пока она не осуществлена полностью, мы должны в каждом, самом жалком и даже недостойном или падшем человеке все-таки ценить человека. Но это отнюдь не значит, что мы должны демагогически угождать ему, льстить ему, превозносить даже его недостатки и внушать ему, что он уже готов, как совершенный человек. Это значит, что мы не отказываемся видеть и в нем возможность настоящей человечности. Это значит, что мы не отвергаем никого из малых сих, не отворачиваемся даже от падших и порочных с фарисейским самодовольством, которое так хорошо изобразил Шиллер:

Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch¹⁹⁴.

Во всем этом широко развернулось христианское понимание человека и человечности. Но дело, так хорошо начатое, озарившее вторую половину XVIII века светом и согревшее его теплом, уже тогда же сошло со своего настоящего пути. Оно было усвоено и присвоено людьми, или стоявшими вне христианства или даже враждебными ему. Когда, например, формулы гуманности стал повторять Мендельсон, они у него уже звучали несколько по иному. Вместо идеальной всечеловечности появилось эмпирическое, реальное общечеловеческое. Вместо согласия эллина и иудея, поскольку для обоих «все и во всем Христос» (Колос. III, 11), явилось требование уравнения эллина и иудея, несмотря на то, что эллин остается при эллинизме, а иудей при иудаизме, причем оба они и не помышляют о Христе. Идея равенства, к тому же понятого преимущественно в

¹⁹⁴ Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch — когда порок тошнит, добродетель садится за стол (нем.).

смысле частного и особенно публичного права, была отождествлена с идеею человечности и вытеснила ее. Особенно ярко это обнаружилось в тогдашней Франции. Вместо проповеди человечности пошла в ход виндикация прав человека, причем человека смешали с гражданином. «Се человек» Евангелия было заменено декларацию прав человека и гражданина. Эти права были признаны естественными и неотчуждаемыми. Они связывались с одним уже физическим бытием человека. Они считались в полном объеме присущими каждому данному человеку: се гражданин. Поэтому ему незачем специально культивировать в себе человечность. Он уже вполне культурен. Совершенство не впереди его, а уже в нем. У него нет личных недостатков. Ему недостает лишь власти, вообще награды за совершенство. Так христианский идеал всечеловечности был вытеснен льстивым культом общечеловеческого, того, что Ницше назвал человеческим, слишком человеческим. Началась «небожественная комедия», как выразился польский поэт Красинский.

Культ общечеловеческого, уравнивающий людей не в том, чем они должны были бы быть, а в том, что есть у них общего, в течение XIX века завоевал почти все умы. Но тогда же явилась и реакция. Однако и она шла помимо христианства и даже против него. Явились люди байронического или ницшеанского духа, задыхавшиеся в банальных рамках общечеловеческого, т. е. того, что является общим у людей, которых, как выражался Ницше, слишком много. Стали вместе с Карлейлем искать героев или вместе с Ницше сверхчеловека. При этом отвернулись от христианства, объявив именно его виновником того, что в действительности было только его искажением, именно льстивого превознесения общечеловеческого. Сверхчеловек был задуман гордо. Но все кончилось печально. Вместо сверхчеловеческих вершин получилось стремительное падение вниз. Вместо прогресса от человека к сверхчеловеку, автор «Заратустры» стал жертвою прогрессивного паралича, подобно Навуходоносору «отлучен был от людей» (Дан. IV, 30) и сошел в могилу в жалком подчеловеческом состоянии.

Столь же мало удалась культура личности помимо христианства. В то самое время, как христианский мыслиль Лейбниц учил, что личность это не индивид, а индивидуальность, не просто единица, а монада, богатая духовным своеобразием и гармонически содышу-

шая с другими не менее своеобразными монадами в царстве благодати, явилось натуралистическое учение о личности как индивиде, т. е. неделимом, атоме из царства природы. Личность стала безличной. Она сделалась предметом не качественного, а количественного анализа. Такая личность относится к обществу, как единица к сумме. Как таковая, она безразлична, она безымянна, она анонимна. Так начался культ безвестной личности, достигший своего апогея в странном, не христианском обряде торжественного погребения неизвестного солдата и паломничестве на его могилу, ибо он признается героем, хотя о нем решительно ничего неизвестно. Социальная масса придавила и умертвила личность. Вместо личности частица классовая, национальной или политической массы. В сочетании с культурой сверхчеловечества такая культура личности дала уродливую картину: на дне общности равные, подобные друг другу и тождественные индивиды, напоминающие кучу пыли или прессованную паюсную икру, а на вершине маниакальные сверхчеловеки, судорожно цепляющиеся за все, что попало, чтобы не скатиться в бездну, которая рано или поздно, но неизбежно их поглощает в силу недостаточно еще изученных законов морального падения.

§2. Личность в христианстве

Таким образом, без Христа ничего не вышло из культуры человечности и личности. Не решил проблемы и иудаизм. Ветхий Завет не дает совершенного человека. Сотворивши мир, Бог нашел, что «хорошо весьма» (Быт. I, 31) все, значит, также и человек. Но уже вскоре после этого «раскаялся Господь, что создал человека на земле, и возкорбел в сердце Своем» (Быт. VI, 6). Однако нового, усовершенствованного творения человека не воследовало. Началась плачевная история рода человеческого, наследственно обремененного проклятием, болезнями и грехами. Эпигоны иудаизма часто утверждают, что именно они в рассеянии культивируют человека и человечность, борясь с «человеконенавистничеством» многих христиан. Однако они не поднимаются над уровнем общечеловеческого. Между тем действительное совершенство человека предполагает такую всечеловеческую высоту,

которую до сих пор мог указать людям только воплотившийся Богочеловек. Полноту идеи человека дает только христианство.

Для него личность это не индивид, т. е., буквально, неделимый на более мелкие части социальный атом, единица, которая, механически умножаясь или слагаясь с равными и подобными ей единицами, суммируется в социальную группу или массу. Это также не сверхчеловек, который становится по ту сторону добра и зла, для того чтобы самоопределился в своеволии. Слово человек в Новом Завете, может быть и не звучит гордо. Но это звание носили апостолы; и посему ап. Петр, когда сотник Корнилий «встретил его и поклонился, падши к ногам его, — поднял его, говоря: я тоже человек» (Деян. X, 25, 26). Звание человека носил и Сын Божий, охотно именовавший себя сыном человеческим. Всю полноту и ценность этого понятия определил Понтийский Пилат, когда, указывая на Богочеловека, он сказал: о человек. И наконец, когда ап. Петр помышлял не о том что Божие, но что человеческое, то Христос назвал его уже не человеком, а сатаную (Матф. XVI, 23).

Таковы регулятивные идеи для культуры личности и человечности, для христианской евгеники и педагогики. Эмпирически данный человек никогда не может считаться вполне готовым как человек. Чтобы убедиться в этом, нет непрременной необходимости внушать ему, что он несет на себе грехи отцов, начиная с ветхого Адама. Достаточно поставить его перед Евангелием, как перед зеркалом. И если он имеет очи, чтобы видеть, он не может не понять чем он мог бы быть, если бы он стал тем, чем он должен был бы быть. Ни интеллектуально, ни морально, ни социально он не достиг совершенства. И посему вдвойне погрешают те, которые хотят сначала обезличить его, опустить до общечеловеческого уровня, до безразличия атома или индивида, а затем превознести его как анонимного участника всею гущей и всесовершенной социальной силы и славы. Настоящий человек, настоящая личность это не факт настоящая, это задача будущего. И в выборе путей для ее решения нет места для колебаний, ибо в Евангелии дан совершенный парадигм человека. Пока культура человека мало считается с этим парадигмом, нам часто еще придется вспоминать слова Христовы: «остерегайтесь людей» (Матф. X, 16).

§3. Женщина

Христианским пониманием человечности и личности решается проблема человека в полном объеме, т. е. не исключая женщины. Это необходимо отметить по двум причинам. Во-первых, под человеком часто понимали и понимают только мужчину, что более или менее отразилось на всех языках, особенно романских. И посему, например, известная декларация прав человека оказалась на поверку только декларацией прав мужчины. Всеобщее, общечеловеческое означало лишь всемужское. Так именно было понято введенное в 1848 г. во Франции всеобщее избирательное право. Во-вторых, т. н. женское движение, отчасти ведая, отчасти не ведая, что творит, нередко двигалось не столько в сторону идеальной полноты всечеловечества, сколько в сторону уравнивания с реальными, более чем несовершенными мужчинами, даже тогда, когда они злоупотребляют половой и иною свободой, клубами, политиканством и т. п. Всем памятна проповедь полной женской эмансипации или крикливые домогательства суффражеток. Не потому ли т. н. женский вопрос и до сих пор считается вопросом там, где его ставят помимо христианства, для которого это уже давно не вопрос?

Т. н. женский вопрос в его обычной постановке вдвойне бессмыслен и даже оскорбителен: и потому, что его вообще ставят, и потому, что на него не находят ответа. Сущность вопроса состоит в том, человек ли женщина. Для того, чтобы затрудниться ответом, надо было или не знать, что такое человек, или отождествлять его с мужчиной. И тогда возникал совсем уже нелепый вопрос, мужчина ли женщина. Как это ни невероятно, но женский вопрос более или менее бессознательно иногда ставился именно в таком виде.

Если женщина человек, то, по определению Паскаля, она ни ангел ни зверь. Но так как это слишком часто казалось неясным, то ее попеременно провозглашали то ангелом, то зверем, то сверхчеловеческим существом, то существом ниже человека. Ни то ни другое не привело к добру.

В античном мире женщина ставилась ниже человека. Человек и мужчина отождествлялись до того, что, например, добродетель считалась чем-то специально мужским, что видно уже из этимологии: *virtus*

от *vir*¹⁹⁵. В Аристотелевом иерархическом мировоззрении женщина стоит рангом ниже мужчины. Мысль о всечеловечестве, которое равно охватывало бы и мужчин и женщин, или отсутствовала или, в согласии с тогдашним натурализмом, понималась чисто физически: даже такой идеалист, как Платон, в этом отношении не пошел дальше слученного и разлученного мужежена, андрогина, половинки которого затем ищут друг друга, что многим еще и теперь кажется очень поэтическим. Вопрос об отношении между мужчинами и женщинами решался в смысле господства и подчинения. У греков нормальным типом женщины и даже идеалом считалась Пенелопа, покорно сидевшая за пряжею и целомудренно отбивавшая домогательства женихов в терпеливом ожидании своего хитроумного мужа, который не слишком спешил домой, заполняя свою продолжительную одиссею флиртом и другими приключениями. Всякая попытка женского протеста напоминала непривлекательный образ Ксантиппы, сварливой жены Сократа, который в свою очередь относился к ней не слишком деликатно: «уведите прочь эту женщину», так простился с нею философ перед смертью. И, наконец, женское господство олицетворялось в образе Омфалы, бывшей туфлями по щекам Геркулеса, который, одетый в женское платье, сидя у ее ног, занимался женским, Пенелопиным делом, пряжею. У римлян женщина считалась *вещью* (*res* — лат.), частью инвентаря, домашнею мебелью, собственностью, право на которую регулировалось юриспруденциею движимого имущества. Поскольку в ней находили живое и даже человекообразное существо, постольку она обрекалась на вечное несовершеннолетие под властною рукою мужчины: она дочь своего мужа, сестра собственного сына. Ей мало дано. Но взыскивается с нее много.

Не лучше культивировался женский вопрос и иудаизмом. Книга Бытия дает два варианта происхождения человека. По одному Бог сотворил по образу и подобию Своему человека мужчиною и женщиною (Быт. I, 27, V, 2). По другому Бог сотворил человека только в виде мужчины. Затем оказалось, что нехорошо быть человеку одному. Возник вопрос о помощнике ему. Ради этого Бог сначала сотворил всех животных полевых и всех птиц небесных и привел их к че-

¹⁹⁵ *Vir* — мужчина, муж; *virtus* — добродетель (лат.)

ловеку (19). Когда обнаружилось, что среди них «для человека не нашлось помощника, соответственного ему» (20), то от мужа взята была жена (23). Таким образом женщина создана в восполнение животных и птиц и как нечто производное от мужчины. «И сказал человек: вот теперь это кость от костей моих и плоть от плоти и моей» (23). Этот второй вариант, в конце концов, восторжествовал. И этим определилось все дальнейшее библейское решение вопроса. Общим и объединяющим началом для обоих полов оказалась плоть: «человек прилепится к жене своей; и станут одною плотию» (24) — вроде Платонова андрогина. Что касается духа, то помощница сразу же так им распорядилась, что погубила и себя и человека. В наказание за это она была обречена на болезни и на подчинение мужскому господству (III, 16). В назидание будущим поколениям первозданный человек был тоже примерно наказан «за то, что послушал голоса жены» (17). В такой обстановке гнева и подчинения Ева стала «матерью всех живущих» (20). Материнство оказалось не благословением, а проклятием.

Ты со скрежетом сына носила
И с проклятьем его родила¹⁹⁶.

А родила братоубийцу.

Таков ветхозаветный миф о женщине. Догматика женского вопроса дана премудрым Соломоном. Его «Притчи» знают главным образом если не блудную и чужую жену (Притчи XXIII, 27), то сварливую, подобную водосточной трубе (XIX, 13, XXVII, 15), или нерассудительную, красота которой напоминает золотое кольцо в носу свиньи (XI, 22). О мудрой жене говорится только мимоходом (XIV, 1). Добродетельная жена оценивается, как венец для мужа. О добронравной жене говорится, что «цена ее больше жемчуга» (XXXI, 10). Но все это парализуется Екклесиастом, в котором Соломон всего один раз упоминает женщин — для того, чтобы сказать о них следующее: «еще искала душа моя и не находила вот чего: мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины между всеми ими не нашел» (Екклез. VII, 28).

¹⁹⁶ Строка из стихотворения Н.А. Некрасова «Убогая и нарядная» (1859).

Таким образом, женщину до христианства ставили ниже человека. Она еще не человек. После христианства наступило и еще не прошло время, когда ее вздумали поставить выше человека. Она уже не человек. Женщину, и притом как раз светскую, провозгласили дамою, т. е. владычицею, госпожою, чем-то в роде Мадонны. Она стала предметом культа. Перед нею стали становиться на колени. Ей стали целовать руки. Достаточно ее взгляда, улыбки, мановения руки в перчатке, чтобы обожатель бросился исполнять ее волю. Не только волю, но и каприз, т. е. желание, содержание и даже наличность которого никому точно неизвестны, даже самой желающей. Но что делать: желание женщины это Божья воля, *se que femme veut, Dieu le veut*¹⁹⁷. Словом, получается полная дамократия. Дамы торжествуют. И совершенно напрасно К светской даме принципиально относятся несерьезно. От нее требуется только, чтобы она была дамою приятною во всех отношениях, чтобы она, как выражался Монтескье, «сохраняя себя для удовольствий одного, служила еще для развлечения всех».

Превознесение женщины-дамы столь же противно духу христианства, как и унижение женщины-вещи. Оно смотрит на нее просто, как на человека: «да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно перед Богом» (I Петра III, 3, 4). Евангелие трактует женщину серьезно. Если Ренан изображал Христа как интересного мужчину, окруженного влюбленными женщинами, если Ростан представил Его на сцене почти флиртующим с самарянокю, то это не более как поэтическая вольность, для которой Евангелие не дает никакого повода. Отношение Христа к женщинам скорее можно назвать отечески заботливым. Женщине, страдавшей кровотечением двенадцать лет (Марк. V, 25), и, значит, бывшей едва ли много моложе Его, Он, видя ее в страхе и трепете, сказал: «дщерь! (34), дерзай, дщерь» (Лук. VIII, 48). Когда в доме Симона прокаженного женщина возлила Ему на голову драгоценное миро из алавастрового сосуда, Он истолковал это не во вкусе Ренана или Ростана, а как предварение помазания Его тела к погребению (Марк. XIV, 8). И Он просил «оставить ее и не смущать»

¹⁹⁷ *Que femme veut, Dieu le veut* — что хочет женщина, того хочет Бог (фр.).

(6). Не смущал Он личным разговором бедной вдовы, пожертвовавшей две лепты от скудости своей (Лук. XXI, 1–4), но, подзвав учеников своих, дискретно обратил их внимание на то, «что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу» (Марк. XII, 43). Он прощал (Лук. VII, 48) или не осуждал (Иоан. VIII, 11) грешниц без фарисейского негодования, но также и без идеализации падших. При этом Он много не разглагольствовал: Он только писал перстом на земле, наклонившись низко (6, 8), чтобы не смущать ни грешницы, ни грешников и оставить их наедине с обличающею (9) совестью.

Все это было ново во время оно. Ново было и то, что Христос беседовал с женщинами серьезно и о серьезном. По тогдашним понятиям вопросы духа не существовали для женщин. С ними вообще не очень-то разговаривали. И посему даже ученики Христовы «удивились, что Он разговаривал с женщиною» (Иоан. IV, 27). Еще более было удивительно, что, беседуя с нею у колодца, Он не ограничился разговором о питьевой воде, а перешел к серьезному вопросу о духе и истине. В доме Марфы, которая «заботилась о большом угощении» (Лук. X, 40), Христос говорил слово избравшей благую часть и сидевшей у Его ног Марии. По-видимому, и у Марфы жизнь не ограничивалась домашним кругом и одним житейским попечением. По случаю смерти Лазаря Христос беседовал не с Мариею, а именно с нею. И при этом оказалась, что и ей далеко не чужда благая часть (Иоан. XI, 20 и след.). Слово Христово одинаково обращалось и к мужчинам и к женщинам, которые «следовали и за Ним и служили Ему» (Марк. XV, 41), «служили Ему именем своим» (Лук. VIII, 3). В свою очередь его одинаково распространяли и мужчины и женщины: «и многие Самаряне уверовали по слову женщины» (Иоан. IV, 39). Ап. Павел приветствовал женщин, которые «много потрудились о Господе» (Римл. XVI, 12, 2, 6), и учил, что верующая жена может освятить и спасти неверующего мужа (I Кор. VII, 14, 16).

Все это уравнивало женщин с мужчинами — не в том смысле, что создавался буршикозный тип *холостой женщины* (*la garçonne — фр.*), которая, вместо подчинения мужчине, может позволить себе роскошь *se payer un homme*¹⁹⁸, а в смысле приобщения и их к духов-

¹⁹⁸ *Se payer un homme* — купить себе мужчину (фр.).

ной жизни, без которой человек, какого бы он ни был пола, перестает быть человеком: «нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Галат. III, 28).

Большим прогрессом было отсутствие в христианском культе женских божеств, вроде языческих богинь плотской любви и плодородия, обрекавших своих почитательниц на физиологическое им служение. Вместо этого вечно женственный образ Богоматери, мистически сочетающей обаяние девства и материнства и столь человеческой в своей безмолвной, страдающей любви к обреченному Сыну, Который, будучи уже на кресте, совсем не так, как Сократ, расстался с нею: «Иисус, увидев мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит матери своей: жено! се, сын твой. Потом говорит ученику: се, мать твоя. И с этого времени ученик сей взял ее к себе» (Иоан. XIX, 26, 27). Кроткий лик Богоматери говорит по женскому вопросу гораздо больше, чем все разглагольствования феминизма.

Таким образом, именно в христианстве женщина узнает себя, как человека, приобретает сообразно этому высокую духовную ценность и призывается к соработанию Богу на земле. И тем не менее именно христианство обвиняют в том, что оно яко бы унизило и даже отвергло женщину. Обвинение это основательно, поскольку оно касается лишь одного из искажений христианства, именно убеждения, что задача христианства на земле — личное, эгоистическое спасение, спасение от всего мирского, от соблазнов, в том числе от женщин. Спасаются почему-то только мужчины. Женщины же это не, существа, сотворенные подобно мужчинам по образу и подобию Божию. Это даже не помощницы, созданные из мужского ребра. Это приспешницы сатаны. Это сосуды дьявольские. Это исчадия ада. Они существуют только для того, чтобы обольщать мужчин. И кто спасается, тот должен спастись от них. Так учили иные отцы-пустынники, неизвестно почему именовавшиеся отцами. Так началось включение в нравоучение христиан женского вопроса, взятого с сексуальной стороны, интерес к которой оказался неожиданно значительным у аскетических отшельников. Более того. Нашлись теологи, которые именно с этой стороны заинтересовались мистическим учением о Деве-Марии. Люди, с одной стороны отвернувшиеся от женщин, с другой стороны стали вносить в богословие гинеколо-

гию. Так рассуждали монахи. Конечно, они тоже христиане. Но не они одни христиане. Во всяком случае, не им одним вынести на своих плечах дело христианской культуры, особенно если они озабочены личным спасением. А без участия женщины эта культура не может совершенствоваться. И посему, как Диоген искал человека, так христианская культура ищет женщину — конечно не в смысле французского *cherchez la femme*¹⁹⁹, предполагающего, что за кулисами всякого личного или публичного скандала или несчастья непременно должна быть женщина, как главная виновница.

Одни шутя, другие вполне серьезно полагают, что теперь начинается век женщины. Женщины быстро завоевывают более или менее все общественные и государственные поприща. Они начинают становиться энергичнее и предприимчивее мужчин. Они даже начинают становиться сильным полом. Уже заговорили о их господстве, о грядущей гинекокрации. Может быть, этого и не будет. Но несомненно, что именно теперь женщины и могут и должны сказать свое слово. Не потому ли в последнее время усилился культ Богоматери? И вот весьма небезразлично, что день грядущий нам готовит. Увидим ли мы матерей церкви, чистых дев, которым доступно всё великое земли, когда они земной любви не знают, женщин, умеющих сказать доброе слово благородному мужчине, ибо *ein edler Mann wird durch ein gutes Wort der Frauen weit geführt*²⁰⁰. Увидим ли оздоровление семьи, воспитания, общественности и гражданственности? Дождемся ли разумной и действенной борьбы с алкоголизмом, проституцией, порочностью? Словом, приблизит ли людей новая женщина к подлинной человечности? Или же она будет создана по образу и подобию куклы и будет господствовать как Цирцея²⁰¹, превратившая мужчин из людей в хрюкающее стадо свиней? Это зависит от того, с чем она выступит на общественное поприще — с Евангелием или же с зеркальцем, пуховкою для пудры и помадою «для губ и для других причин».

¹⁹⁹ *Cherchez la femme* — ищите женщину (фр.).

²⁰⁰ *Ein edler Mann wird durch ein gutes Wort der Frauen weit geführt* — через доброе слово женщины благородный мужчина пойдет далеко (нем).

²⁰¹ Цирцея — в древнегреческой мифологии дочь Гелиоса, волшебница с острова Эя, обратившая в свиней спутников Одиссея, а его самого удерживавшая на острове в течение года. В переносном смысле — коварная обольстительница.

Глава II Общество

§1. Натуралистическое понятие общества

Культура личности не ограничивается развитием индивидуальности. Она продолжается и завершается в культуре общественности. Только христианство способно создать настоящую личность. Только оно же способно создать и настоящее общество.

Слово «общество» многозначно. И его можно понимать различно. Методологически заслуживают внимания три его смысла: физический, психический и моральный. Общество в физическом смысле это всякий агрегат, всякая коллекция: всякая группа более или менее однородных предметов, груда пыли или песку, куча камней, роща или лес, стадо баранов, система звезд, числовой ряд, даже пространство, если на него смотреть глазами Пуанкаре как на группу — все это общественно, все это социально в физическом смысле сосуществования, сопребывания предметов. Факт сопребывания создает ряд специальных отношений, своего рода социологию, социальную геометрию или социальную физику в полном и точном смысле этого слова. Когда этот факт становится предметом специального изучения, тогда наука о предметах, или вещах, сменяется наукою об отношениях. Так, например, в современной математике крупное место занимает теория «ансамблей» или «множеств» (Menge)²⁰². Счет вытесняется системой. Число из величины превратилось в соотношение. В таком же смысле изменилось и понятие функции. Как утверждает Пуанкаре, вся геометрия это не что иное, как изучение формальных свойств некоторой группы.

²⁰² Теория множеств (впервые разработана немецким математиком Георгом Кантором) изучает математические аспекты проблемы бесконечности; ее предметом выступают свойства множеств (совокупностей, ансамблей), главным образом бесконечных. В основе данной теории лежит положение о том, что множество есть любое собрание определенных и различимых между собой объектов, мыслимых как единое целое.

Факт физического сопребывания предметов создает не только их координацию, но также и их субординацию общему. Одинокое дерево, стоящее в чистом поле, растет не так, как дерево в лесу, где оно подчиняется действию группы. Индивидуальное, онтогенетическое развитие растений и животных является не более как повторением социального, филогенетического развития целого рода. Планета, движущаяся в обществе других планет, не движется по прямой линии, подобно камню, брошенному с высоты на землю, а по кривой, обусловленной взаимным тяготением небесных тел. При этом оказывается, что и движение тела, падающего на землю по прямой линии, тоже совершается под влиянием этого же самого тяготения. И, таким образом, здесь социальное подчиняет себе индивидуальное.

Рядом с такою естественною физическою социологию человек путем техники создает искусственную: кирпичи, составляющие здание, фермы и другие части, образующие мост — все это связано друг с другом физическою междузависимостью, тоже подчиняющею все единичное общему и целому.

Такая естественная социология охватывает также и общежитие людей, взятое с чисто физической стороны. Скрещиваясь друг с другом, они связываются родственными, племенными, расовыми и т. п. физиологическими или антропологическими узами. Они сообщая подвергаются влиянию физической среды — климата, почвы и т. д. Их заболеваемость и смертность тоже в значительной степени обуславливается их сопребыванием. Основные причины всех болезней — инфекция, наследственность и травмы — глубоко социальны. И для социальной медицины теперь учреждаются даже особые кафедры.

Психологическое понятие общества возникает благодаря совместному общению одушевленных существ, обменивающихся мыслями, желаниями, чувствами. Так получается коллективная психика, более или менее поглощающая психику индивидуальную и тоже подчиняющая единичное общему и целому. Особенно поразительно это в явлениях т. н. психологии толпы. В толпе люди нередко даже высокого развития совершают такие действия, на которые индивидуально никто из них никогда бы не решился. Общественному гипнозу поддаются не только случайные сборища, но и более регулярные собрания — коллегии, корпорации, парламенты. В «Войне и Мире»

Толстой описывает собирательное воодушевление дворянского собрания, участники которого, разъезжаясь, сами себе удивлялись. Как показал еще Токвиль, в современных, количественных демократиях коллективная психология господствует гораздо больше, чем в прежних, качественных аристократиях: люди сообща думают, желают, чувствуют; все действительно личное все более и более стирается; личность становится атомом, индивидом и более или менее без остатка растворяется в массе.

Наконец, моральное понятие общества возникает среди существ одухотворенных, способных к принципам, к сознательным целям, к ответственности и к согласованию всего этого с задачами общего и целого. Социальная междузависимость сознается здесь не столько как факт, сколько как долг. На таком сознании строится общественная мораль и правовой порядок.

Очевидно, что всякое человеческое общежитие более или менее социально во всех трех смыслах — физическом, психическом и моральном. И все это, конечно, подлежит специальному изучению. Но когда возникла наука об обществе, как таковом, названная социологиею, она впала в натурализм. Повторяя ошибку Спинозы и Гоббса, она пожелала стать социальной физикою. Забывая сделанное еще Платоном предостережение, что люди произошли не из камня и не из дуба, социология стала переоценивать физическое общение людей, всемерно стараясь или совсем отвергнуть или без остатка подвести под него и психическое и даже моральное их общение. Конт хотел во что бы то ни стало изобразить человеческое общество как какую-то астрономическую систему, связанную физическим законом вроде Ньютонова тяготения. Спенсер упорно превращал человеческое общество в какой-то биологический организм вроде животного или растения. Дюркгейм хотел свести методологию социологии к изучению каких-то социальных вещей. Социология стала питаться объедками естествознания, всегда более или менее отставая от него: так, например, она доньше пробавляется заимствованною у механики, но уже оставленною в этой науке противоположностью статики и динамики.

Конечно, эти попытки не могли быть осуществлены удачно и последовательно. И это очень неблагоприятно отразилось на судьбе социологии. Более серьезные ее представители совсем запутались в

самопротиворечиях и не смогли придать ей строго научный вид. Тогда она сделалась убежищем дилетантизма, куда хлынули полуобразованные conquistadores, как выразился Тард, или научный полусвет, как выразился Г. Еллинек. Благодаря этому социология до сих пор никак не может возникнуть по настоящему. Она все еще напоминает Фаустова гомункула, который носится в своей реторте и жалобно пищит в тщетных усилиях возникнуть.

§2. Христианское понятие общества

Выход из такого положения возможен только путем отказа от догмата натурализма и перехода к более широкому и высокому пониманию общественности. Это именно тот путь, на который вступила социология христианства. Ее программа содержится в следующих текстах: «если ходим во свете, подобно как Бог во свете, то имеем общение друг с другом» (I Иоан. I, 7); «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Матф. XVIII, 20); «Я в Отце моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Иоан. XIV, 20); «один Бог и Отец всех, который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Ефес. IV, 6).

В этих текстах содержится стройное, методологически последовательное социологическое учение, существенно отличное от ходячей доктрины. Общество это понятие не сборное, а соборное. Это не механический агрегат, не инертная масса, влекомая физической необходимостью. Это свободный союз одухотворенных лиц, сознательно соработающих во имя высшей идеи. Такая социология исходит не из физического общения людей и даже не из психического, а из духовного. Ее методологические предпосылки могут быть сведены к трем началам: общество это союз личностей; союз заключается во имя Божие; союз обязывает к сотрудничеству и взаимопомощи. Все эти три начала существенно отличают христианскую социологию от натуралистической.

Но христианская социология смотрит на общество не только как на нечто логически, принципиально предшествующее личности, но еще как на какую-то компактную, плотную реальность, в которой личность или совсем исчезает или является только составною ча-

стью. Не общество получается путем сложения личностей, а наоборот, личность получается путем вычитания из общества или путем его деления. Иногда она даже и совсем не получается: О. Конт уверял, что реально только человечество, а такой сторонник идеализма в философии, как Наторп, находил возможным утверждать в социологии, что человеческая личность это такая же фикция, как и атом. Возрождая т. н. реализм схоластиков, социологи видят в обществе «универсалию», которая реальна *ante res*²⁰³. Это ведет к обезличению человека. Он превращается или в экземпляр или в индивида, т. е. буквально, в более уже не делимую часть чего-то; это по-гречески и значило «атом». Посему общество это или пыль или плотная масса. Личность стирается. Она не только не смеет противопоставлять себя обществу. Она не смеет притязать на индивидуальность. Она не индивидуальность. Она индивид. И чем более индивиды похожи друг на друга, чем более они исчезают в массе, тем более они социальны.

Христианская этика поднимает всякого человека на высоту личности. Христианская социология идет еще дальше. Она расширяет личность, вводя ее в общество других личностей. Для нее общество до сих пор сохраняет свое старое значение союза (*societas*). Общественность это не уничтожение, а восполнение личности. Не личность — пассивное произведение общества, а, напротив, общество — это создание личностей. Не оно их творит, а они его творят. Поэтому не каково общество, таковы и личности, а, наоборот, каковы личности, таково и общество. Благодаря этому настоящая общественность не столько дана, как факт, естественный факт, сколько задана людям. Это одна из задач культуры. Состоит же эта задача в том, чтобы личность, оставаясь таковою, культивировала сверх того и в себе и в других общественность — общественное сознание, общественную волю и общественное чувство. Если Гуго Гроций²⁰⁴ не ошибался, предполагая, что данные для этого уже имеются в самой природе человека — *homini proprium sociale*²⁰⁵ — то это облегчает задачу, но

²⁰³ *Ante res* — до вещей (лат.).

²⁰⁴ Гроций Гуго (1583–1645) — голландский юрист, один из основателей теории современного международного права.

²⁰⁵ *Homini proprium sociale* — социальность — неотъемлемое свойство человека (лат.).

нисколько не упраздняет ее. Как и при всякой культуре, и здесь то, что дано природою, должно быть переработано искусством.

Далее, культура общественности должна производиться во имя Божие. Этим христианская социология опять-таки существенно отличается от не христианской. За исключением некоторых американских авторов или таких писателей, как Мэн и Фюстель-де-Куланж, поскольку и их можно считать социологами, она или обожествляет само общество, впадает в социолатрию, или же совсем исключает все божественное из своих построений. Она обыкновенно сводит всю общественность к механическому действию т. н. факторов. «Факторы» здесь понимаются не в буквальном смысле торговых посредников, а в переносном смысле механических двигателей общественной жизни, причем механически истолковываются даже и духовные двигатели: умственный двигатель у Конта, идеи-силы у Альфреда Фулье²⁰⁶. Но вообще преобладают факторы физические — климат, почва, население — или мнимо физические — вроде знаменитого экономического фактора. Христианская социология не идет по этому пути. Для нее Бог это не механический фактор общественности, а высшее, трансцендентное существо, во имя которого свободные личности образуют общественный союз. Через Бога личность приобщается к обществу. И наоборот, через общество она приобщается к Богу.

Наконец, христианская общественность построена на сотрудничестве и взаимопомощи. Этим христианская социология решительно отмежевывается от социологии, построенной на беспощадной борьбе разных групп — расовых или национальных (Гумплович²⁰⁷) и экономических (Маркс). Ап. Павел предостерегает: «если друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Галат. V, 15). Участники христианского общения — «соратники Божии» (I Кор. III, 9). Они «носят бремена друг друга» (Гал. VI, 2), «повинуясь друг другу» (Ефес. VI, 21) и «подчиняясь друг другу» (I Петр. V, 5), «ибо кто

²⁰⁶ Фулье Альфред Жюль Эмиль (1838–1912) — французский философ и социолог, представитель школы органицизма во Франции. Свои основные социологические и психологические взгляды он изложил в работах «Психология заезженных идей» и «Мораль заезженных идей», где отстаивал идею аналогии общества и организма.

²⁰⁷ Гумплович Людвиг (1838–1909), польский и австрийский социолог и правовед, представитель социального дарвинизма. Считал, что государство возникает из борьбы за господство этнических групп (рас); ввел в социологию понятие «этноцентризм».

отличает тебя? что ты имеешь, чего бы не получил?» (I, Кор. IV, 7); «никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (X, 24).

Такая общественность допускает социальную дифференциацию и даже не обходится без нее, но при обязательном условии сохранения органического сотрудничества, ибо «служения различны, а Господь один и тот же» (XII, 5). «Служите же друг другу каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (I Петра IV, 10). «Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь одни для другого члены» (Римл. XII, 4, 5). Благодаря такому сотрудничеству общество уподобляется организму и описывается как «тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей» (Ефес. IV, 16). «Тело же не из одного члена, а из многих» (I Кор. XII, 14). При этом случается, что «члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее» (22). И всегда возможно, что первые окажутся последними, а последние первыми (Матф. XIX, 30).

Таким образом, когда в XIX веке некоторые социологи стали понимать общественность органически, в новизне их учения сказалась христианская старина, что отлично сознавали некоторые из них, особенно Лилиенталь. Но, к сожалению, из духовной притчи в евангельском стиле они вздумали сделать естественнонаучный факт в духе натурализма. Стали учить о человеческом обществе так, как будто это настоящий биологический организм — не то животное, не то растение. Конечно получился абсурд. Ни зоология ни ботаника не включили в фауну и флору этих новоявленных организмов. А социологию засорили мнимой, дилетантскою зоологиею и ботаникою.

Равным образом, когда Буржуа²⁰⁸ и другие французские обществоведы выступили с доктриною солидарности, междузависимости и социального долга, то и они в сущности только возродили христианское учение. Но и эта доктрина обесплодила себя тем, что пожелала

²⁰⁸ Леон Виктор Огюст Буржуа (1851–1925) — видный французский юрист, политик, государственный деятель, лауреат Нобелевской премии, сторонник органического понимания общества. В своем сборнике статей под общим названием «Солидарность» Буржуа развивал идею о том, что общество должно обеспечить всем гражданам возможность гармонично развивать свои способности. Для реализации этого идеала государство обязано гарантировать право на труд, свободный доступ к образованию, социальную защиту на случай безработицы, болезни, пенсионное обеспечение и т.д.

стать ахристианскою, обойтись без Христа и даже вообще без метафизики. Она ищет поддержки и у биологии (поскольку та восполняет борьбу организмов за существование их мирным симбиозом) и у римского права, безнадежно пытаюсь построить широкое решение социального вопроса путем расширительного толкования по существу очень узких правоотношений *ex quasicontractu*²⁰⁹. Солидаристы бродят с низко опущенною головою, стараясь подобрать на земле что-нибудь такое, что могло бы хотя бы с натяжкой обосновать их доктрину. Они боятся поднять голову, чтобы как-нибудь случайно не увидеть Бога, ибо в заботах о чистоте своего свободомыслия, они сочли бы для себя компрометирующим то, что составляет блаженство чистых сердцем. Как тут не вспомнить слов Христа: «неужели и вы еще не разумеете?» (Матф. XV, 16). Неужели не ясно, что проблема социологии это проблема христианской общественности и что вне христианства не разрешим связанный с нею социальный вопрос.

§3. Социальное действие

Проблема социального действия — это проблема осуществления социального идеала. Она имеет смысл и ценность только при идеалистическом мирозерцании. С точки зрения последовательного натурализма она совершенно бессмысленна. Учитывая силы или «факторы», влияющие на общественную жизнь и изменения в ней, он затрудняется найти место для духовных сил. Человеческий дух для него не фактор, а продукт. Если делается какое-нибудь дело, то не человек его делает, а нечто вещественное. При таком миропонимании нельзя ничего преодолеть, нельзя ничего предпринимать. Дело в том, что натурализм консервативен. Его закон — это закон сохранения, сохранения материи или энергии, а также закон причинности. Это значит, что все будущее дано в прошлом, дано полностью, без остатка, так что по принципу *causa aequat effectum*²¹⁰ полу-

²⁰⁹ *quasicontract* (лат.) — квазидоговор, обязательство, которое создается законом в отсутствие формального контракта, обычно чтобы не допустить несправедливое ущемление интересов одной из сторон.

²¹⁰ *Causa aequat effectum* — причина равносильна следствию (лат.).

чается какое-то безнадежное уравнение, при котором будущее равно прошлому и обратно. Все новое, все творческое, все преобразующее и прибавляющее провозглашается чудом, т. е. чем-то, чего нет и не может быть в природе, по крайней мере в природе натуралистов.

Между тем, всякая культура предполагает именно такое чудо. Она спрашивает не только, что день грядущий нам готовит, но так же и то, что мы готовим грядущему дню. Она состоит в планомерном создании чего-то нового, не данного, а заданного, не причинного, а целевого. Она всегда начинается. Она не выпускает инициативы. Ее причины это те *causae finales*²¹¹, которые были отброшены натурализмом как девы, посвященные Богу, и посему бесплодные. Христианская культура — это тоже целевая культура. Ее конечная цель, ее идеал — это царствие Божие. Оно берется усилием, но не насилем. Оно царство не для рабов, а для свободных. В него входят, а не падают механически. Этим определяется характер его подготовки, в частности, характер христианского социального действия.

Прежде всего это действие не через учреждения, а через людей. Известный, бесконечно тягучий спор о том, что важнее, учреждения или люди, решается натурализмом в пользу учреждений. Ведь учреждение это нечто механическое. Это машина, которая, как объяснял Спиноза, должна заставить людей даже против их воли, *velint, nolint*²¹², делать автоматически то, что они должны делать. Монтескье уподоблял учреждения рычагам, зубчатым колесам, механическим противовесам, автоматически заставляющим людей исполнять долг. Учреждения — это аппараты, это какие-то социальные протезы, поддерживающие и даже приводящие в движение мертвые или искусственные конечности. Для идеализма человек ценнее машины. И в «присутственном» месте действительно присутствует не автомат, а живой человек. Не препятствуя культуре учреждений, особенно если они без фетишизма, символизируют нечто сверхличное — публичное и особенно социальное — идеализм более дорожит культурой человека. Такова же точка зрения и христианского идеализма.

²¹¹ *Causae finales* — конечные причины (лат.).

²¹² *Velint, nolint* — хочешь — не хочешь (лат.).

Но культура человека понимается двояко: как обработка массы и как развитие личности. Поскольку натурализм вообще допускает культуру человека, он признает только обработку массы. Ведь для него масса реальнее личности. И личность это только частица массы. Для идеализма же масса — это только сумма. Основа — это личность. Без нее нет общества. Есть только толпа. Посему культура общества начинается с культуры личности. И вне культуры не должна остаться ни одна личность: «сказываю вам, что на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лук. XV, 7). Когда все личности культивируются, когда тем самым культивируется и общество. Таков же путь и христианского социального действия — не от общества личности, а от личности к обществу.

Сообразно с этим его основною формою является не административное распоряжение духовных или светских властей, не душеспасительное назидание, не агитация среди масс, а действенное воспитание личности. Воспитание подрастающих в семье и учебной школе. Воспитание подростков в жизненной школе. Воспитание не словом, а делом и живым примером. Как это все просто! И как это все-таки далеко от того, что действительно делается. Кто учит, как учит, чему учит и малых и немалых сих! Во что превращают педагогику, это, как ее когда-то называли, искусство создания людей! Каковы создатели, таковы и создания. Каковы учителя, таковы и ученики, ибо «ученик не выше учителя» (Матф. X, 24). Каково просвещение, таковы и плоды просвещения.

Глава III

Социальный вопрос

Много уже было до сих пор ответов на социальный вопрос. Но и после них вопрос не исчезает и скорее даже только обостряется. Происходит это, быть может, не столько вследствие его трудности, сколько вследствие неправильной его постановки, осложняемой борьбою приводящих политических, экономических и иных интересов.

Социальный, т. е. общественный, точнее, союзный вопрос также древен, как и человечество, ибо где люди, там и общество, там и союзная связь, там и вопрос о том, как создать общество, как закрепить союзную связь. Типичные ответы или, точнее, типичные постановки вопроса могут быть подведены под три категории: доместикацию, цивилизацию и социацию. Доместикация ищет разрешения в семье, цивилизация в государстве, социация в обществе. Доместикация делает человека семьянином, цивилизация гражданином, социация союзником, товарищем. Это последовательность не только систематическая, но и генетическая. Семейственность, гражданственность и общественность выражают вкратце историю социального вопроса от древности до наших дней. Однако это не значит, что, когда появляется гражданственность, то исчезает семейственность, и что обе они исчезают с появлением общественности. Каждый новый опыт приводит к прежним, которые продолжают свою собственную эволюцию. Посему и в наше время, специально характеризуемое опытами социации, далеко не исчерпаны ни семейственность ни гражданственность. К *status familiae* и *status civitatis*²¹³ лишь приводится *status societatis*²¹⁴.

²¹³ «К *status familiae* и *status civitatis*» — к статусу семейному — статус гражданский (лат.)

²¹⁴ *Status societatis* — статус общественный (лат.).

§1. Доместикация

Итак, история социального вопроса начинается с доместикации, буквально, приручения, превращения человека в домашнее существо. За несколько тысячелетий исторической жизни люди сравнительно настолько преуспели в этом отношении, что склонны видеть только естественное явление природы в том, что хотя и глубоко коренится в ней, но в значительной степени является созданием культуры. Бюффон считал одним из ее самых крупных успехов приручение лошади, превращение ее в домашнее животное. Но еще более крупным успехом было приручение человека, превращение его из дикого существа, ничего не признающего, кроме своего эгоизма, в существо домашнее, связанное социальными узами семьи. Поистине героические усилия неведомых создателей этого культурного успеха, так же как и творческий гений изобретателей первобытных каменных или железных орудий, не сохранились в памяти позднейших поколений, относятся к доисторической эпохе и окутаны поэтической дымкою. Достоверная история застаёт доместикацию, точнее, ее начало, как уже совершившийся факт и принимает ее за первичное явление природы, с которого начинается дальнейшая работа культуры. Такова, например, точка зрения Аристотеля, считавшего семью, союз домашних людей природным началом всякой общественности.

У древних греков и римлян социальный вопрос долгое время ставился и разрешался в тесных для современного сознания рамках доместикации, союза домашних людей, семьи, разрастающейся нередко в целый род, в родственную задругу, даже в племя. Как показал Фюстель де Куланж, античные религии были построены на семейном культе, т. е. на освящении и даже обожествлении доместикации. Как видно из этимологии таких слов, как фратрии, герусия, патриции, сенат, и государство тоже строилось на семейных началах. Государственность отождествлялась с расширенной доместикацией. Государство было отечеством, землю отцов, патрией. А отечество понималось как дом. Происхождение государства объяснялось синойкизмом, соединением домов. Гражданство понималось, как политическое побратимство. В Риме настоящим гражданином одно время считался только *отец семейства, pater familias* (лат.). Словом, на-

стоящую социальную ячейкою считался дом. А посему и социальная проблема нередко ограничивалась домоводством, тем, что греки называли экономией. В таком же смысле и древние римляне долго понимали слово *societas, socialis*. Овидий называл семейную любовь *социальною (socialis amor — лат.)*. У римских юристов жена именовалась *socia rei humanae atque divinae*²¹⁵.

В тесных рамках семейного союза социальный вопрос разрешался древними более или менее удовлетворительно, так что мы и доныне часто обращаемся именно к ним за образцами семейственности. Правда, античный мир пережил не только величие, но и падение семьи. Тем сильнее были воспоминания о уже достигнутых успехах домостроения. И поскольку социальный вопрос ставился именно в ее пределах, постольку проблема сводилась только к возрождению семьи, к редоместикации, к чему стремилось уже римское законодательство, а в XIX веке Ле Плэ²¹⁶.

Как отмечено, в античном мире не только семейное, но и государственное общение строилось одно время на домостроении. Еще Платон считал идеальным государством только союз 5040 семейств. Но довольно рано семейное государство стало вытесняться государством цивилизованным. Однако это отнюдь не значит, что навсегда прекратились опыты решения и государственного вопроса на семейных началах, на домостроении населения публичною властью. Совсем напротив, с концом античного мира такие опыты возродились и притом с силою и славою. Европейские монархии очень долго строились идеологически на семейственности. Глава государства считался *отцом, батюшкою, Landesvater*²¹⁷. В XVI веке Боден смотрел на государство, как на правое правление многими семьями. Боссюэ²¹⁸ учил:

²¹⁵ *Socia rei humanae atque divinae* — союзница в делах человеческих и божеских (лат.).

²¹⁶ Ле-Плэ Фредерик (1806–1882) — известный французский социолог XIX в. За образец для реформы общественно-политического строя, оптимального взаимодействия рабочих и предпринимателей Ле Пле принимал отношения патриархальной семьи. Он полагал, что именно семья, построенная на началах сильной отцовской власти и руководимая нормами религиозной морали является моделью всей системы общественной жизни, в том числе сферы хозяйства и организации труда.

²¹⁷ *Landesvater* — отец земли (нем.).

²¹⁸ Боссюэ (Жак Бенинь Боссюэ (1627–1704) — французский писатель, епископ. Рассматривал историю как осуществление воли провидения, отстаивал идею божественного происхождения власти монарха.

l'autorité royale est paternelle²¹⁹. А английская публицистика XVII века еще отстаивала политическую доместикацию и патриархальную государственность. Руссо уже вышучивал это. Однако еще во время французской революции семейное понимание государства не исчезло даже у ее активных деятелей. В июне 1789 г. один депутат (Bally) воскликнул: *ce jour rend la famille complète*²²⁰. Лаплас уверял, что согласие народов относительно общего меридиана превращает их в огромную семью. Провозглашая, кроме свободы и равенства, также и братство, революция собиралась не только переустроить государство на началах гражданственности, но еще согреть его какою-то сентиментальной семейственностью. Поэтому Бальзак ошибался, уверяя, что, отрубая голову Людовику XVI, революция отрубила головы также и всем отцам семейств и тем окончательно искоренила всякую семейственность. Еще в XIX веке немецкая теория *князя и земли* (*Fürst und Land* — нем.) и родственная ей патриархальная теория русских славянофилов решали проблему государства в духе семейственности. Во Франции Ле Плу видел именно в семье основу государства. Более или менее все народные гимны доныне прославляют в родном государстве отчизну, лепу домовину.

Однако принцип политической семейственности выродился и разложился даже в монархиях. Отчасти этому содействовала тенденция свести ее к частной семейственности царствующих домов с превращением подданных из младших членов политической семьи в государственную челядь (*familia* в древнейшем римском смысле). Это кончилось тем, что политические дети ополчились против отцов. Поскольку при этом монархии все-таки уцелели, постольку начало семейственности сосредоточилось только во внутреннем обиходе царствующих домов и во внешних, всегда более или менее родственных между ними сношениях. Политическая доместикация была вытеснена цивилизацией.

²¹⁹ L'autorité royale est paternelle — власть королевская — отеческая (фр.).

²²⁰ Ce jour rend la famille complète — сегодня исполнилась семья (фр.).

§2. Цивилизация

Уже античный мир пытался решить социальный вопрос в пределах государства путем перехода от политического патроната к цивилизации. Государство тогда рассматривалось не столько как система семейств или союз отцов, сколько как *совокупность граждан* (*civitas* — *лат.*), связанная *общим публичным делом* (*res publica* — *лат.*). Гражданином был отец. Но таким же гражданином, а иногда даже и с большими публичными правами мог быть и сын. Гражданственность была шире семейственности. И палестинский иудей апостол Павел не хуже завсегдаев римского форума гордился званием римского гражданина. Появились специальные политические добродетели, добродетели цивилизации, не совпадающие с добродетелями семейственности. Граждан объединяло публичное дело, публичное право, публичное спасение: *salus publica suprema lex*²²¹. Так получилось политическое общество, объем которого все более и более расширялся, так что образовалась даже космополитическая, а по тогдашним понятиям всемирная государственность. Государство, состоявшее из граждан, именовалось обществом и считалось своего рода удачным разрешением социального вопроса. Цицерон прославлял *civium beate et honeste vivendi societatem*²²². А «Этимология» Исидора Испанского²²³ объясняла: *civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata*²²⁴.

Так началась история цивилизации в Европе, в средние века поблекшая, оживившаяся в эпоху возрождения и достигшая апогея во время французской революции, которая насаждала политическое *общество граждан* (*citoyens* — *фр.*). Вольтер писал, что Франция, бывшая долгое время варварскою, только в его время начала цивили-

²²¹ *Salus publica suprema lex* — благо народа — высший закон (лат.). Источник этого выражения — сочинение Цицерона «О законах».

²²² *Civium beate et honeste vivendi societatem* — общество граждан, которые должны жить счастливо и в почете (лат.).

²²³ Имеется в виду Исидор Севильский — один из крупнейших ученых и писателей раннего Средневековья. Жил на рубеже VI–VII вв. в Испании. В сочинении «Этимология» систематизировал существующие на тот момент научные знания.

²²⁴ *Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata* — множество людей, соединенных общественной связью (лат.).

зоваться. Фурье учил, что Европа его дней находилась в стадии цивилизации. И французская академия включила в свой словарь цивилизацию в 1835 г.

С разными техническими усовершенствованиями такое общество и донныне продолжает традицию античной цивилизации: множество (*erne Menge*, как учил Кант) граждан, подчиненных публичной власти во имя суверенного публичного дела. Традицию продолжают и современные демократии. Во время последней войны французы нередко утверждали, что именно они борются за цивилизацию против варварства. Немцы же утверждали, что они борются за организацию и культуру. В сущности здесь не было принципиальной противоположности. Организация, которую так выдвигал Оствальд²²⁵, понималась в первую очередь как политическая. И культура тоже предполагалась прежде всего политическая. А политическая культура и есть цивилизация (если, конечно, не брать цивилизацию в том условном смысле вырождения или экстенсивного перерождения культуры, в каком ее понимает Шпенглер). Таким образом, беспримерная по своей ожесточенности борьба шла между двумя цивилизациями. И это служило лучшим доказательством того, что цивилизация еще не решает окончательно социального вопроса.

Не решает его и Вильсонова формула «демократия против автократии», требующая замены последних остатков публичной семейственности полною гражданственностью. Ведь смысл современных демократий в том именно и состоит, что на гражданский, политический и экономический быт распространяются принципы цивилизации, устрояющей общество как множество отдельных граждан, свободных в пользовании частными и публичными правами, равных перед законом и склоняющихся перед государственною необходимо-

²²⁵ Оствальд Вильгельм (1853–1932) — немецкий физик, химик и философ, удостоенный Нобелевской премии по химии за изучение природы катализа и основополагающие исследования химического равновесия и скоростей химических реакций. Заложил основы одной из ведущих парадигм современной науки — синергетики (теории самоорганизации). Разработал концепцию всеобщего энергетизма, согласно которой все существующее суть энергия, ничего иного в мире нет. Согласно Оствальду, высшими формами мировой энергии являются культура и общественность. Они возвышаются над всеми природными энергетическими феноменами, так как воплощают «энергию разума».

стью. Основной принцип такой демократии — равенство граждан как индивидов. Уже вследствие этого одного она не может полностью разрешить социальный вопрос, ибо сумма единиц это не общество. К тому же формальное равенство нисколько не исключает фактического неравенства. Совсем напротив, как раз в современных демократиях такое неравенство преобладает и превращает их в союз плутократии и демагогии. Не случайно то обстоятельство, что, постепенно развиваясь, гражданская и политическая демократия начинает вытесняться т. н. социальной демократией, для которой действительное сотрудничество существеннее формального равенства.

§3. Социация

Новым ответом на социальный вопрос, или, быть может, только новой его постановкой должна была стать социация. Она стремится провести во взаимные отношения людей начало общности, отличное от семейственности и гражданственности и сводящееся к солидарности и сотрудничеству всех членов всякого общества, основанному не на принуждении, а на соглашении.

Проблема социации возникает сравнительно поздно, когда уже более или менее исчерпаны все социальные ресурсы доместики и цивилизации, а социальный вопрос все еще остается нерешенным. Античный мир был еще сравнительно равнодушен к ней. Вся его социальная энергия почти без остатка ушла на семейственность и гражданственность, на организацию семьи и государства. Та социация, которую усматривают в Платоновом «Государстве», не опровергает, а, напротив, только подтверждает это. Римляне знали частное право, ставшее классической юриспруденцией доместики. Знали они и публичное право, ставшее классической юриспруденцией цивилизации. Но они не знали права социального. Даже стоики, собственно говоря, не шли дальше цивилизации, правда всемирной, не только космополитической, но даже космической.

Начатки социации появились в средние века с их безгосударственностью, возмещавшеюся общественной, корпоративною самопомощью. Но эти первые ростки товарищества, общности бы-

ли заглушены принудительной государственной доместикацией, политическим абсолютизмом, который в свою очередь уступил место царству цивилизации. Только в XIX веке в разгаре этого царства возникла с необычайной остротой проблема общественности. И именно эта проблема была названа социальным вопросом в собственном смысле.

Возникла она вполне естественно. Старая патриархальная или братская семейственность была слишком эгоистична, замкнута («мой дом, мой замок») и мелочна, чтобы стать средоточием современного общежития. Ни политический ни экономический патронат не удовлетворил никого. Новая цивилизация создала демократическую гражданственность, т. е. множество формально равных граждан, свободно соревнующихся в личной, публичной и хозяйственной жизни. По теории это должно было дать социальную гармонию. Но на практике это привело к борьбе классов и даже гражданской войне с тенденцией к диктатуре, уничтожающей всякую гражданственность. Понятно, что немедленно после французской революции, этого апогея гражданственности, явилась потребность в новом ответе на социальный вопрос. Таким ответом стали считать замену государства обществом. Все книги, касающиеся человеческого общежития, все газеты, все разговоры запестрели социальными терминами. Все стали решать социальный вопрос. Немало дано и ответов. Но ни один из них не принес настоящего решения. Наиболее типичные ответы — социальное законодательство, социальное самоопределение, социальная диктатура, социализм и коммунизм.

Социальное законодательство стремится насадить социацию путем соответственных распоряжений публичных органов цивилизации. Это частичный случай т. н. социальной политики. Но кто может быть настоящим социальным политиком среди политиков наших дней? Лоренц Штейн²²⁶ учил о монархе, как единственном социаль-

²²⁶ Штейн Лоренц фон (1815–1890) — немецкий философ, историк, экономист. Автор разнообразных работ об обществе, государстве, праве. Был одним из наиболее ярких противников идей социализма и коммунизма, критиковал работы Маркса. Свою теорию «надклассовой монархии» разрабатывал как альтернативу социализму и как средство идейной профилактики исторического прогресса от социальных революций. В своих социально-философских работах опирался на философскую методологию Г.В.Ф. Гегеля.

ном политике, который не втянут в борьбу классов и вообще возвышается над соревнующим гражданством. Но он не предусмотрел всех завоеваний парламентаризма, которые превратили конституционного монарха из трансцендентного политического деятеля в импозантный, как выражался Бэджгот²²⁷, однако также и бессильный, даже фиктивный, как утверждает Сидней Лоу²²⁸, придаток к реальным политическим силам. А такими силами являются политические партии, стремящиеся к диктатуре. И посему вместо действительного социального законодательства получается монополия или в лучшем случае компромисс партийных эгоизмов в парламентах, этих, как выразился Ратенау, биржах партий. Все это пока по крайней мере более или менее цивилизовано, но очень мало социально.

Так обстоит дело с иллюзией социальной политики и социально-го законодательства. Другая иллюзия это социальное самоопределение. Для многих «самоопределение» стало теперь лозунгом, одно произнесение которого уже одним своим фонетическим действием сразу должно все успокоить, все разъяснить, все усовершенствовать. Однако, смысл этой фонетики таков, что все призываются сами определять свои пределы, свои границы, требуя и захватывая все, что пожелают. Другими словами, самоопределение это беспредельный эгоизм одних, ничем не ограничиваемый, кроме столь же беспредельного эгоизма других. Посему, хотя с ним часто связывается Маниловское ожидание какого-то идиллического мира всего мира, однако в самом деле оно означает призыв к самой ожесточенной, ничем несдерживаемой борьбе. И действительно, опыт хотя бы национальных самоопределений, опыт декларации прав нации очень убедителен в этом отношении. Ренан определил нацию, как «ежедневный плебисцит». Другими словами, это ежедневная возмож-

²²⁷ Бэджгот Уолтер (1826–1877) — английский экономист и политолог. В своих работах развивал мысль о том, что конфликт между основными социальными группами является результатом естественного отбора. Главный консолидирующий фактор общественной жизни — подражание более низкого социального слоя — более высокому. Бэджгот полагал, что эволюция общества представляет собой сочетание социальных механизмов подражания (сообщает социуму стабильность) и инновации.

²²⁸ Лоу Сидней — видный британский политический публицист 2-й пол. XIX — нач. XX вв. Автор книги о конституционном устройстве Великобритании («Государственный строй Англии»).

ность перерешения, пересамоопределения. Благодаря национальному самоопределению вместо самодовлеющих или самодовольных национальных монад без окон и дверей, гармонически соседствующих с себе неподобными, получилась жестокая борьба из-за стремления нации самоопределять другие нации, т. е. самим определять, из кого состоят другие нации, где они должны расселиться, как они должны думать, говорить и вообще жить. Столь же показателен и опыт экономических самоопределений всяких классов, профессий, синдикатов и т. п. В вызываемой этими самоопределениями лютой борьбе не только не достигается высшая социальность, но нередко падает и почти исчезает с таким трудом достигнутая гражданственность и даже, казалось бы, почти природная семейственность.

Верховною целью и естественным плодом всякого самоопределения является социальная диктатура. Ее мягкая форма — диктатура политической партии в относительно цивилизованной обстановке демократической, парламентарной гражданственности, следующей завету Гамбетты²²⁹: *on ne gouverne qu'avec son parti*²³⁰. Ее полное выражение — диктатура класса или секты, распоряжающейся на правах победителя, считающей своею добычею свободу, имущество и жизнь побежденных. Неужели этим разрешается социальный, союзнический вопрос?

Не разрешается он и социализмом. Один французский ученый назвал это слово угрозою, превратившеюся в неопределенность. Теперь эта неопределенность опять многим кажется угрозою. Слово действительно многозначно. Но теперь оно получило очень определенный смысл. Когда-то социализм понимался как новое христианство, как наивная, но и благородная мечта о радостном и продуктивном духовном и материальном сотрудничестве людей, об осуществлении древне-греческой пословицы «у друзей все общее». Ради этого Сен-Симон призывал всех людей смотреть друг на друга, как на братьев и сделать из христианства всеобщую и единственную религию: в

²²⁹ Гамбета Леон (1838–1882) — премьер-министр и министр иностранных дел Франции в 1881–1882. Лидер левых республиканцев, член «Правительства национальной обороны» (сентябрь 1870 — февраль 1871). В 1870-х гг. выступал против клерикалов и монархистов.

²³⁰ *On ne gouverne qu'avec son parti* — правят лишь с помощью партии (фр.).

этой обстановке он предлагал то, что Ф.Ю. Шталь назвал «дистрибутизмом»²³¹. Но затем этот социализм был объявлен утопическим. К. Маркс постарался искоренить всякую связь социализма с христианством и сообщить ему принципиально антихристианский характер, что ему и удалось. Получился новый социализм, претенциозно именуемый себя научным, хотя в настоящей науке ни одна теория, даже ни одна аксиома никогда не смеет притязать на исключительную и окончательную научность. Теоретической основой такого социализма является прежде всего материализм, утверждающий, что вне материальных забот нет и не может быть ничего существенного и даже существующего в человеческой жизни. Затем идет оценка всех без исключения, т. е. для такого социализма только материальных благ, трудом, но не творческим, радостным, индивидуальным трудом мастера, а постылым, подневольным, анонимным трудом мускульного рабочего на фабрике, трудом, который измеряется часами. Как заметил Ж. Сорель, социализм это философия рук, а не голов. Затем идет учение о том, что все зло не от того, что производится слишком мало экономических благ, а, напротив, от того, что их производится слишком много. Отсюда естественный призыв не столько к продолжению и усилению производства, сколько к распределению и потреблению уже произведенного. Этот призыв строится на учении о борьбе классов, борьбе исповедуемой и проповедуемой, непримиримой и беспощадной. Наконец, апофеоз — диктатура пролетариата, т.е. самоопределение класса с прыжком в царство свободы и целым рядом других, отчасти феерических, отчасти эсхатологических эффектов, подтверждающих замечание П.Б. Струве²³², что

²³¹ Дистрибутизм («философия распределенности») — социально-философская концепция, предполагающая, что средства производства должны быть как можно шире распределены среди населения, не контролироваться крупными капиталистами, а государством контролироваться только в объемах, необходимых для прямого выполнения государственных функций. Это социальная философия, так называемого «третьего пути», стремившаяся преодолеть крайности капитализма и социализма.

²³² Струве Петр Бернгардович (1870-1944), российский политический деятель, философ, экономист, историк, публицист. В 1890-х гг. теоретик «легального марксизма», вел полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С начала 1900-х гг. лидер российского либерализма, один из идеологов белого движения. В своих работах подверг критике социально-мифологический и квазирелигиозный пафос большевизма.

социализм это если и не религия, то продукт социальной мифологии. Словом, отменяется гражданственность. Сильно подрывается семейственность. А настоящей социальности все-таки что-то не видно.

Наконец, коммунизм, этот законный сын социализма, что так убедительно доказывает книга П.И. Новгородцева²³³ «Об общественном идеале», отличается от своего отца тем, что вместо принудительного производства новых хозяйственных благ думает преимущественно о принудительном распределении старых благ, причем техника отнятия поглощает все внимание, и до настоящей техники действительного распределения дело обыкновенно не доходит. Посему вместо водворения коммунизма получается господство коммунистов. Вместо водворения коммунистического общества получается диктатура сообщества коммунистов, паразитически эксплуатирующих трудящихся и потрудившихся. Провозглашаемая при этом международность, интернационал, сводится к засилию международной шайки, которая в конце концов поклоняется капиталу и служит капиталистам, ибо, как заметил Шпенглер, «практический коммунизм это вернейший слуга крупного капитала, который отлично умеет им пользоваться».

Таковы современные, как теперь выражаются, достижения социального вопроса. Их очевидная неудовлетворительность не вызывается недостаточностью техники: необходимая в первую очередь более или менее для всех только что рассмотренных социальных ответов техника причинения людьми друг другу всяческого материального и морального вреда как раз теперь достигла необычайной высоты. Недостаточна идеология. Нельзя в самом деле насаждать социальность, проповедуя классовую борьбу, нельзя ожидать высоких добродетелей, проповедуя низменный материализм. Можно, хотя и не без труда, попытаться подкопать и свалить дуб вековой. Но это еще не значит, что вырыть фундамент для величественного зда-

²³³ Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) — русский правовед, философ, общественный деятель, учредитель Лиги русской культуры. В упомянутой книге Новгородцев анализирует духовный кризис современной ему эпохи. Он приходит к выводу, что преодоление этого кризиса должно быть связано с тем, чтобы обратить мысль к подлинным задачам и законам всемирно-исторического развития, прежде всего к правовым и религиозным ценностям христианской культуры.

ния с изящными надстройками, устремляющимися к небесам. Социальный вопрос это очень больной вопрос. Чтобы его решить, необходимо последовать примеру евангельской больной женщины, которая сказала себе, что выздоровеет, если только прикоснется к Христу, и действительно выздоровела (Матф. IX, 20–22). По поводу тех, которые хотят решить социальный вопрос, не прикасаясь к Христу, невольно вспоминаются Его слова: «неужели и вы еще не разумеете?» (XV, 16). Неужели не ясно, что мы останемся при одном вопросе без ответов, если не обратимся к христианству?

§4. Христианское решение

Говоря о христианском ответе на социальный вопрос, необходимо сразу же подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, христианство появилось почти два тысячелетия тому назад. Тогда доместикация и цивилизация достигли уже довольно высоких степеней развития. И христианство точно определило свое к ним отношение. Но тогда еще не было тех условий, которые породили в XIX веке социальный вопрос. И посему совершенно неуместно требовать от христианства прямого указания на счет продолжительности рабочего дня или права чиновников на стачку. Неуместно это и в силу второго обстоятельства, а именно того, что христианство это религия и притом такая, которая не занимается устройством земной жизни ближайших поколений. Совсем напротив, его средоточием является надземное и наджизненное. К тому же одна из его основных проблем, как впрочем и у других религий, это проблема смерти. В отличие от других религий смерть преодолевается им не в том смысле, чтобы оно стремилось обессмертить и освятить порядок земной жизни или чтобы оно строило загробную жизнь по типу жизни земной, а в смысле подготовки преображенного воскресения с преображенным же новым небом и новою землею, «на которых обитает правда» (II Петра, III, 13). То единое на потребу, чем озабочено христианство, не укладывается в рамки довлеющей дневи злобы его.

Но с другой стороны Бог не есть Бог неустройства (I Кор. XIV, 33). Как ни временна наша жизнь, ее все-таки надо прожить и как-то

устроить. Посему никак нельзя совсем уйти от проблемы христианской жизни на земле. Христианству тем легче указать пути такой жизни, что с занятой им высоты открываются широкие перспективы и является возможность всесторонней критической оценки всего творимого на земле.

Где оценка, там и идеал. И у христианства есть свой социальный идеал. Как и все действительно великое, он очень прост и не должен выводиться путем замысловатых дедукций или диалектических любопрений. Сущность его состоит в том, что на земле мир и в человецех благоволение обуславливаются славой в вышних Богу. Другими словами, только тогда, когда люди соединяются во имя высшего метафизического начала, их соединение имеет характер подлинной общности со всеми ее признаками — солидарностью, сотрудничеством, взаимопомощью, справедливым распределением духовных и материальных благ. Таков социальный смысл тех двух заповедей, любви к Богу и любви к ближнему, на которых утверждается весь закон (Матф. XXII, 40). Отправляясь от такого идеала, мы получаем христианское решение социального вопроса. Применительно к доместикации, цивилизации и социации оно дает братство, царство Божие и церковь.

§5. Братство

Начнем с братства, этой христианской доместикации. У целого ряда предшествовавших религий именно семья, дом являются центральной идеею. Так, например, для конфуцианства главное это отщепотительность. Как уверяет Фюстель де Куланж, средоточием греко-римской религии был культ предков и домашнего очага. Ветхий Завет освящает патриархальный семейный союз с Божьим благословением в виде обильного потомства. Все эти религии культивируют добродетели семейственности. Римская *pietas* (лат.) означала не только *благочестие* по отношению к божеству, но и почтительность детей по отношению к родителям. Как ни высоки были эти добродетели, они отличались некоторою узостью и притом социальной узостью, эгоизмом самодовлеющего семейного

союза, счастливого своею замкнутостью, сознательно самоограниченного и только инстинктивно выполняющего свою неизбежную социальную функцию, именно продолжение рода. Все это очень глубоко заложено в человеческой природе. И было бы противоестественно уничтожать все это. Христианство, пришедшее не уничтожить жизнь, а, напротив, утвердить ее, и не думает об этом. Оно приемлет семью. Многие евангельские события протекают в семейной обстановке. У Спасителя было свое родословие (Матф. I), были мать и братья (Иоан. II, 12), которые даже и не веровали в Него (VII, 5). В детстве Он «был в повиновении» у Иосифа и матери (Лук. II, 51). Он посещал семейные дома, был свадебным гостем. Он прослезился всего однажды, (Иоан. XI, 35) как раз по случаю семейного горя в доме, к которому был привязан (5). Он наставлял своих учеников, чтобы они, входя в дом, приветствовали его (Матф. X, 12). Апостолы Петр (I Петра III, 1, 7) и Павел проповедуют семейные добродетели, вытекающие из патриархального понимания семейного союза: мужа должны любить жены, жены должны повиноваться мужьям, дети должны быть послушны родителям (Колос. III, 18–20).

Более того, семья имеет большое значение в христианской символике. Она аналогична церкви (Ефес. V, 32). Посему и диакон, (I Тимоф. III, 12) и епископ должен быть семьянином, «хорошо управляющим домом своим» (4), «ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о церкви Божией?» (5). Христианское вероучение содержит много мистической семейственности. Спаситель явился на землю не только как сын человеческий, но так же и как сын Божий. И при Его крещении (Матф. III, 17) и при Его преображении (XVII, 5) раздался глас с небес: сей есть Сын Мой возлюбленный. В отношениях между Божественным Отцом и Сыном называется настоящая семейная интимность: «и все мое твое, и твое мое» (Иоан. XVII, 10); «и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына» (Матф. XI, 27). «Отец любит Сына и все дал в руки Его» (Иоан. III, 35, ср. V, 20). Последнее слово Христа на кресте было обращено к Отцу, в руки которого Он предал дух свой. Все, что можно себе представить самого возвышенного в семейственности, доведено до последней возможности совершенства в

образах Бога-Отца, Богоматери и Сына Божия. Если определять вместе с Шарроном Бога, как последнее усилие нашего воображения в сторону совершенства, то можно, не преувеличивая, сказать, что наибольшие усилия делались и делаются именно в направлении семейственности. Самый живой, самый популярный образ христианского Бога это не Бог-царь, не Бог-законодатель, не Бог-правитель, не Бог-судья, не Бог-социальный реформатор, а именно и по преимуществу Бог-Отец и Сын Божий вместе с Матерью.

Однако в совершенстве мистической семейственности христианства есть один момент, который существенно отличает ее от образцов языческой и ветхозаветной семейственности. Это именно безграничный социальный альтруизм. Уже языческий мир дал высокие образцы самопожертвования в пределах семейного круга: родителей ради детей, детей ради родителей, братьев и сестер ради друг друга. Этот же мир дал образцы семейной жертвы ради более широкого, но все же ограниченного круга, именно отечества: отцы и матери, жертвующие своих детей отечеству, государству. Семитические религии рядом с типами крепкой внутрисемейственности дали образцы семейной жертвы ради Божества. Особенно типичен библейский Авраам, не пожалевший сына своего единственного ради Бога (Быт. XXII, 12) и поведший его на всеожжение; чего стоит происходивший при этом глубоко драматический диалог: «и начал говорить Исаак Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой» и т. д. (7). Но семейная жертва Бога-Отца имеет иное направление, в сторону безграничной социальности. Сын Божий нас ради человек и нашего ради спасения воплотился и вочеловечился. Отец приносит Сына в жертву человечеству: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. III, 16). Как объяснял Христос, «потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь свою» (X, 17). Совершенство семейственности состоит здесь в совершенном преодолении семейного эгоизма социальным альтруизмом. Семья не самодовлеющая самоцель, а средство для достижения более высоких и широких целей, совсем не совпадающих ни с ветхозаветным предназначением «плодитесь и размножай-

тесь» (Быт. IX, 1), ни с римским взглядом: *matrimonium liberorum procreandorum causa*²³⁴.

Если эгоизм обычной семьи не оставляет места для таких целей, то семья уже не возводится в совершенство. Она только терпится, как уступка, слабость. Иногда она даже осуждается, как препятствие к единому на потребу: «враги человеку домашние его» (Матф. X, 36). Сам Христос как бы отрекся от своей земной семьи: «некто сказал Ему: вот мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто мать Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои. Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Матф. XII, 47–50). «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лук. VIII, 21). Такого же отречения требовал Он и от тех, кто, не довольствуясь легким игом, стремился к совершенству. В таких случаях Он отрывал своих последователей от семьи, «ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее и невестку с свекровью ее» (Матф. V, 35). Он не позволял даже предварительно похоронить отца (Матф. VIII, 22) и предупреждал: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (X, 37). Настоящий последователь Христов это «всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего» (XIX, 29). Он «прилепляется к добру» (Римл. XII, 9), а не к жене. Более того. «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, тот не может быть Моим учеником» (Лук. XIV, 26). Все это поняли братья Зеведеевы, когда они, «тотчас оставив лодку и отца своего, последовали за Ним» (Матф. IV, 22). Но они же не поняли этого, когда «приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него» (XX, 20) для своей семьи.

²³⁴ *Matrimonium liberorum procreandorum causa* — брак ради рождения свободных (законных наследников) — лат.

Таким образом получается то, что можно назвать теорией христианской семейственности. Семья, как кровный союз, возникающий таким образом, что человек оставляет отца и мать и прилепляется к жене (Матф. XIX, 5), признается «как позволение, а не как повеление» (I Кор. VII, 6). И апостол сожалеет тех, кто возлагает на себя это легкое иго: «если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль» (28). Недаром в брачных песнопениях упоминаются венцы мученические. В отличие от ветхозаветного и древнего римского взгляда, ни многочисленное потомство, ни даже вообще чадородие не считаются целью брака. Всего один раз, вспоминая ветхозаветную Еву, апостол сказал, что она «спасается через чадородие» (I Тимоф. II, 15). Семья осмысливается тем, что связь между ее членами продолжается в метафизическую высь и тем облагораживается: «всякому мужу глава Христос; жене глава муж; а Христу глава Бог» (I Кор. XI, 3, ср. Ефес. V, 23).

Но кроме такой, кровной семейственности, христианство устанавливает еще духовную. Она-то именно и является его новым вкладом в проблему семейственности. Добродетели кровной семейственности слишком узки для совершенного христианина, «ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?.. И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете?» (Матф. V, 46, 47). Только отказываясь от узкой семейственности, человек получает настоящую семью: «истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель» (Марк. X, 29, 30). Такая широкая, подлинно социальная семейственность, для которой «вшний Иерусалим мать всем нам» (Галат. IV, 26), состоит в братстве людей, объединяемых Отцом небесным настолько универсально, что им вменяется в обязанность любовь к врагам, «да будете сынами Отца вашего небесного» (Матф. V, 45). «И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (I Иоан. IV, 21). Семейная связь понимается здесь не физически, а метафизически. «Отцом себе не называйте никого на земле; ибо один у вас Отец, который на небесах» (Матф. XXIII, 9). «А тем, которые приня-

ли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Иоан. I, 12, 13). Подлинные сыны Божии рождаются вторично, не повторением первого физиологического рождения, не путем вторичного вхождения в утробу матери своей, как недоумевал Никодим (Иоан. III, 4), а путем особого метафизического перерождения, «рождения свыше» (3, 7). Это акт не физический, а духовный. Это приобщение человека к человечеству, как братству людей, сознательно объединяющихся во имя Божие. Когда такие люди молятся Богу, они молятся «Отцу своему» (Матф. VI, 6) и говорят: Отче наш. Таким людям Христос говорит: «дети» (Иоан. XIII, 33), а апостол: «мы теперь дети Божии» (I Иоан. III, 2). Социальная добродетель таких людей братство, братолюбие. «Будьте братолюбивы» (Римл. XII, 10). «Братолюбие между вами да пребывает» (Евр. XIII, 1). «Братство любите» (I Петра II, 17). При таком братстве не существенны всякие физические, национальные и экономические различия между людьми, «ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Галат. III, 26, 28). Такие братья образуют дом Божий. Апостол Петр, которые многие ошибочно считают единственным камнем этого дома, в действительности был несравненно более социален: «сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный» (I Петра II, 5). И ап. Павел писал: «всякий дом устрояется кем-либо; а устроивший все есть Бог... Дом же Его мы» (Евр. III, 4, 6). А сам Христос предупреждал: «в доме Отца моего обителей много» (Иоан. XIV, 2).

Таким образом, настоящая христианская domestikация, настоящая семейственность это братство. Именно оно является одним из наиболее определенных евангельских ответов на социальный вопрос, что вполне последовательно, ибо, как мы видели, основная христианская добродетель, любовь, тоже сводится к братству. Это хорошо понимал Лейбниц: *fraternitas christiana societas excellentissima, latissima humana societas*²³⁵. Такой семейственности не осуществила политическая до-

²³⁵ *Fraternitas christiana societas excellentissima, latissima humana societas* — христианское братство — наилучшее общество, высшее человеческое общество (лат.).

местикация европейских народов в эпоху абсолютных монархий, построенных на обожествлении власти и государства. Тогда вместо братства получилось подданство. И вместо союза отцов и детей получились бесконечные между ними распри. Не осуществило христианской семейственности и провозглашенное французскою революциею братство под угрозю смерти. Вообще до сих пор остается неосуществленным христианский идеал всечеловеческого братства во имя Христово и Божие. Сколько раз вместо этого оправдывалось пророчество Евангелия о братоубийственных распрях. «Предаст брат брата на смерть, и отец сына; и восстанут дети на родителей и умертвят их» (Матф. X, 21). ««Пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех» (Лук. XII, 52). Многие забывают евангельский призыв «пойди, прежде примиришься с братом твоим» (Матф. V, 24) и видят в этих распрях путь к разрешению социального вопроса, тогда как в действительности это только безобразная его постановка без всякой надежды на настоящий ответ.

§6. Царство Божие

Таким образом решение социального вопроса в духе христианской доместикации приводит к культуре братства. Как он решается в духе христианской цивилизации?

Древние религии неоднократно пытались освящать и направлять государственную форму общежития, руководить цивилизациею. Особенно типична иудейская теократия. Римская цивилизация тоже развивалась не без участия религии. Недаром величие и упадок империи часто ставились в связь с состоянием римского благочестия. И вот явилось христианство. Как отнеслось оно к политическому решению социального вопроса?

Подданный империи Христос был обвинен в том, что он враг римской цивилизации и претендент на политическое руководство самостоятельную иудейскою цивилизациею. Именно за это Он был отдан на распятие. «И поставили над головою Его надпись, означавшую вину Его: Сей есть Иисус, царь Иудейский» (Матф. XXVII, 37). Он не отрицал своего права именоваться царем Иудейским. «И спро-

сил Его правитель: ты царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь» (11). Но это отнюдь не значит, что Христос был политический претендент и агитатор, бунтовавший против римской империи во имя независимого и суверенного иудейского царства. Это был царь с апостолами вместо министров. Он не взимал податей. У Него не было казначейства; был лишь денежный ящик, в котором Иуда, предатель и вор, носил что туда опускали (Иоан. XII, 6). В столицу царства Иудейского Он вступил совсем не так, как вступает настоящий монарх, завоевывающий свою столицу, хотя бы ценою обедни, как это сделал Генрих IV. Он не вербовал армии, этого жизненного нерва публичной власти. Он не вел ни внешней ни внутренней политики, не законодательствовал, не управлял, не судил уже просто потому, что Его всем этим соблазнял не кто иной как дьявол, показавший Ему «все царства мира и славу их» (Матф. IV, 8). Он не был ни революционером ни политическим реформатором. Он исправно уплатил подать. Мытарям Он говорил: «ничего не требуйте более определенного вам», а воинам: «никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лук. III, 13, 14).

Очевидно, христианская цивилизация так же далека от обычной политической цивилизации, как и христианская семейственность далека от обычной домашней семьи. И действительно, то «евангелие царства», которое проповедывал Христос (Матф. IV, 23), было царством не от мира сего: «царство Мое не отсюда» (Иоан. XVIII, 36). Это царство Божие, оно же царство небесное. Его будущие граждане — нищие духом и изгнанные правды ради, яко тих есть царство небесное (Матф. V, 30), «сограждане святым и свои Богу» (Ефес. II, 19). Таково население этого царства. Его территория — небеса: «наше же жительство на небесах» (Филип. III, 20). И «от Христа именуется всякое отечество» (Ефес. III, 15). Пришествие такого царства испрашивается в молитве Господней: да будет царствие Твое. «Быв же спрошен фарисеями, когда придет царствие Божие, Христос отвечал им: не придет царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или, вот там. Ибо царствие Божие внутри вас» (Лук. XVII, 20, 21). Оно сеется в сердце (Матф. XIII, 19). И для его расцвета требуется не полиция безопасности и благосостояния, а нечто иное: «ищите прежде царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (VI, 33).

Стремление к такому царству и составляет задачу подлинной христианской цивилизации. Фактическое же его наступление на земле остается под большим вопросом. Конец мира связывается с тем, что Евангелие царства будет только проповедано по всей вселенной (XIV, 27). Пока же такого царства нет, приходится жить в иных, земных царствах, в земных государствах, вне которых, как учил еще Аристотель, могут существовать только боги или звери. Приходится воздавать кесарево кесареви. Приходится, как это делал ап. Павел, не пренебрегать своими гражданскими правами. Приходится, как он же учил, терпеливо нести и свои публичные обязанности. Словом, и христиане должны быть цивилизованы. Но это, конечно, не означает освящения христианством все еще языческого уклада государственной жизни, смущавшего уже языческую совесть Цицерона и исторгшего у бл. Августина горестное замечание: *великий разбой, magnus latrocinium* (лат.). Попытки подкрепить христианством всякие чисто политические предприятия на земле так же далеки от настоящей христианской цивилизации, как и попытки создать путем политики царство Божие на земле. В обоих случаях скорее нарушается третья заповедь Ветхого Завета, чем осуществляется Завет Новый.

§7. Церковь

Остается социация как опыт решения социального вопроса при выявившейся недостаточности доместикации и цивилизации. Христианство возлагает много надежд уже на доместикацию, правда очень распространенную ввысь и вширь. И посему оно менее разработало детали христианской цивилизации, чем христианского братства. Но все же в учении о царстве Божием и оно дало, так сказать, христианскую политику. Мы можем найти у него и опыт решения социального вопроса в духе социации.

Он содержится в следующем тексте: «где двое или трое собраны во имя Мое, там и я посреди их» (Матф. XVIII, 20). Его конкретное осуществление — церковь. Церковь это синтез братства, как доступной в земных условиях христианской общности, и царства Божия, как небесного идеала. Церковь это союз не принудительный,

а свободный, основанный на солидарности во имя Христа, который и является ее главою (Ефес I, 22, Колос. I, 18). Деяния апостольские говорят о церквах, во множественном числе: «и церкви утверждались верою, и ежедневно увеличивались числом» (Деян. XVI, 5); апостол говорил и о «домашних церквах» (Колос. IV, 15). Затем явился идеал единой церкви. Попытки отождествить его с тою или иною из фактически существующих церквей, вызвали соревнование, соблазнительное для иноверцев и мало считающееся со словами Спасителя: «в доме Отца Моего обителей много» (Иоан. XIV, 2). О соединении церквей, молятся в христианских храмах. Но когда дело доходит до конкретных попыток, то оказывается, что они никак не соединяются. Одни церкви убеждены, что только они сохранили в чистоте истину и посему с негодованием отвергают мысль о вероисповедной компиляции, синкретизме или хотя бы только синтезе. Другие церкви, как католическая, этот, по выражению Конта, шедевр политической организации, устроены теократически и потому требуют покорности, отвергая всякую федерацию и соглашаясь только на унию.

В виду всего этого, быть может, нет неперменной необходимости во что бы то ни стало стремиться к единой церкви на земле. От этого, может быть, церкви утратили бы присущий им характер союзов, основанных на свободе, что признает даже католический кодекс канонического права: *societas perfecta plane libera*²³⁶. Они бы утратили живую связь с этосом различных народов: недаром католичество более всего пришлось по душе латинским народам, протестантство — германским, а православие — восточным славянам. Дело соединения церквей осложняется еще тем, что все они превратились в учреждения. А учреждениям свойственно пререкаться о подведомственности и главенстве. До чего при этом теократическое честолюбие может исказить подлинную христианскую солидарность, видно хотя бы из отношения некоторых католических кругов к постигшему Россию несчастью. Настаивая на том, что главою православной церкви в России был якобы русский император, они приветствуют режим большевиков как гарантию, что в России больше не будет православного царя, и что, значит, исчезло одно из главных препятствий к при-

²³⁶ *Societas perfecta plane libera* — общество совершенное и, конечно же, свободное (лат.).

знанию главою воссоединенной вселенской миродержавной церкви римского папы!

Христианская культура не клерикальна и даже не теократична в смысле насаждения политического царства Божия на земле. Посему, вместо формального, поверхностного или, еще хуже, принудительного соединения церквей, быть может, лучше было бы подумать о соединении христиан, о том, чтобы христиане всех стран объединились не в качестве международного сообщества с партийным центром где-нибудь в Риме, Лондоне, Нью-Йорке, Париже, или Москве, а в качестве людей, делающих общее культурное дело, берегущих и развивающих, кто как может, общие духовные ценности. Тогда при вероисповедном плюрализме, при фактическом многообразии церквей как учреждений, министрами которых являются духовные лица в той или иной одежде, том или ином облачении, с теми или иными иерархическими полномочиями, с тем или иным земным честолюбием и властолюбием, над всеми христианами возвышалась бы, как идеал, как исчерпывающий ответ на социальный вопрос, идея действительно единой церкви, свободной, проникнутой братством, возглавляемой Христом и подлежащей действительной реализации только в царстве Божием, при новом небе и новой земле.

Глава IV Право

§1. Юридическая культура

Главными произведениями современной социальной культуры являются право, государство и хозяйство. Что могут они получить от христианства? Конечно, христианство это не новое юридическое, полити-

ческое или экономическое учение. Это новое учение не от мира сего. Однако, поскольку оно и может и должно давать оценивающие принципы для всей нашей культуры, постольку ни юридическая, ни политическая, ни экономическая культура не могут совершенствоваться без его участия. В чем же может проявиться это участие?

Начнем с юридической культуры. Сущность ее выражена Ульпианом²³⁷ в двух словах: *justitiam colimus*. Слово *colimus* при этом употреблено в двойном смысле: культа и культуры. И посему формула римского юриста означала и «мы чтим справедливость» и «мы ее возделываем» (лат.). Справедливость для настоящего юриста действительно является предметом почитания. Он верит в нее, верит в ее объективное существование. Он преклоняется перед нею и требует от других, чтобы они тоже преклонялись. Применяя ее, он священнодействует, выполняет как бы таинство, обряд. Недаром у римлян не только древнейшими юристами были жрецы, но и юристы третьего века после Р. Х. устами того же Ульпиана все еще называли себя как бы жрецами (*sacerdotes* — лат.). Поскольку право является предметом почитания, постольку у него есть свой миф (учение об источниках права), свой догмат (юридическая догматика) и свой обряд (процессуальные формы). И Лейбниц был совершенно прав, проводя параллель между юриспруденцией и богословием. Прав был и Фюстель де Куланж, когда утверждал, что право родилось даже не из идеи справедливости, а просто из религии.

Пассивным почитанием справедливости юридическая культура не ограничивается. Она еще активно возделывает ее. При этом, как и при всякой культуре, происходит переработка и усовершенствование таких явлений, которые коренятся в самой природе и даны ею. Так, неустранимым природным фактом является эгоизм, вытекающий из инстинкта самосохранения и потребности питания. После юридической переработки получается лицо, физическое и юридическое, с теми или иными субъективными правами, а также собственность. Переработанный юридически инстинкт размножения дает семейственное и наследственное право. Переработанный юридически природный факт господства одних людей над другими дает публичное право.

²³⁷ Ульпиан (Ульпиан Домиций) (около 170–228) — знаменитый римский юрист.

Переработанный юридически природный факт массового общения людей дает или должен дать социальное право. Вся эта переработка производится под знаменем справедливости, юстиции, чего-то для правовой культуры священного. Все это делается в тесном взаимодействии с религиею.

Древнейшие дохристианские религии не только благословляют юридическую культуру, но и непосредственно создают ее. И это вполне понятно. Что могло бы обуздать своеволие дикаря и подчинить его социальной норме, как не религия, его религия, основанная на почтительном страхе? Разве могла бы возникнуть у него собственность без религиозного табу, делавшего ее священной? На каменной скрижали, на которой высечены законы Гаммураби²³⁸, изображен солнечный бог, передающий царю свои заповеди. Законодатель Крита Минос считался только передатчиком воли Зевса, так же как и законодатель Спарты Ликург передатчиком воли Аполлона, и законодатель Израиля Моисей — передатчиком воли Иеговы. Еще Ульпиан считал правовые нормы установленными каким-то божеским провидением (*divina quadam providential* — лат.).

Язычество и иудаизм не только освящали правовую культуру в отношениях между людьми, но еще распространяли ее на отношения между человеком и божеством. Цицерон называл *благочестие справедливостью по отношению к богам: est enim pietas justitia adversus deos* (лат.). И действительно, отношение верующего римлянина к своему божеству (*numen*) было своего рода юридическим двусторонним обязательством. Обоюдные права и обязанности определялись жертвою и ожидаемою за это милостью, причем консультантами, экспертами или нотариусами при заключении соответственных сделок были жрецы. В религии иудаизма крупное место занимал завет, договор между Богом и людьми, который тщательно редактировался, подтверждался и ратификовался. Вообще весь Ветхий Завет

²³⁸ Имеется в виду древнейший правовой памятник «Законы Хаммурапи». Свод законов Хаммурапи (или Кодекс Хаммурапи), созданный приблизительно в 1780 г. до н. э., является одним из древнейших законодательств. Законы Хаммурапи непосредственно вытекают из шумерской правовой традиции и являются одним из важнейших источников для изучения права и социально-экономического устройства Месопотамии того времени.

понимался как закон, как нечто юридическое, как какая-то сакральная юриспруденция. Сам Бог «ведет тяжбу свою» (Псал. LXXIV, 22), ибо «суд дело Божие» (Второз. I, 17). И Израиль гордился своею юридическою религиею: «как люблю я закон Твой! весь день помышляю о нем», восклицал псалмопевец (Псал. СХIII, 97). А Герман Коген, один из наиболее сознательных и глубоких эпигонов иудаизма, в наше время ориентировал даже чистую, философскую этику именно на юриспруденции и очень выпукло изобразил органическую связь иудаизма с юридизмом.

Таким образом, во время оно юридическая культура уже не только существовала, но и процветала, охватывая не только человеческие, но и божеские дела и вполне оправдывая данное впоследствии Ульпианом определение юриспруденции, как *познания божеских и человеческих вещей: divinarum atque humanarum rerum notitia* (лат.). Эта культура развивалась и дальше, подвергаясь замешательству только во время революционных смут, когда пытались вытеснить право голою силою. Робеспьер как-то заметил даже, что вообще надо упразднить слово «юриспруденция»: *ce mot de jurisprudence doit être effacé de notre langue*²³⁹. А один революционный офицер заметил в ту же эпоху: закон это сабля. Но в обычное время юриспруденция процветала. Процветала она тем успешнее, что, как заметил Паскаль, не имея возможности усилить правду, люди стали оправдывать силу.

²³⁹ *Ce mot de jurisprudence doit être effacé de notre langue* — это слово «юриспруденция» должно быть вычеркнуто из нашего языка (фр.).

§2. Право и христианство

Как же отнеслось к юридической культуре христианство? В Германии уже давно возникла поговорка: *Juristen böse Christen*²⁴⁰. Зом считает право несовместимым с христианством и церковью и посему отрицает церковное право. Толстой, алчущий и жаждущий правды, никак не мог примириться с тем, что истина это продукт судебного разбирательства. Он иронически отзывался о тех, которые «пишут горы книг о разных правах — гражданском, уголовном, полицейском, церковном, финансовом и др. — и излагают и спорят на эти темы, совершенно уверенные, что они делают не только полезное, но очень важное дело». И ему казалось, что он хорошо понял, «как относится Христос ко всем этим судам и департаментам». Ему казалось, что Христос отвергает какую бы то ни было юстицию.

С другой стороны, юристы и притом вовсе не атеисты, неоднократно утверждали, что их дело может делаться помимо какой бы то ни было религии вообще, значит, и помимо христианства. Гуго Гроций уверял, что естественное право существует и может существовать, если даже сделать преступное, как он выражается, предположение, что Бога нет или что Он не заботится о людях. Лейбниц утверждал, что *как атеист может быть геометром, так он мог бы быть и юристом (uti atheus potest esse geometra, ita atheus jureconsultus esse posset — лат.)*. Бентам учил, что религиозный авторитет вообще не может считаться достаточным основанием для права и правоповедения. Современные юристы часто гордятся тем, что они освободились не только от этики, но также и от религии. В уголовном праве наших дней даже преступления против веры считаются не более как оскорблением верующих людей, чувства которых приходится не то уважать, не то просто терпеть, а посему и ограждать от слишком резких нападок, которые могут вызвать угрожающий общественной тишине и безопасности взрыв фанатизма.

Таким образом, получилось довольно распространенное мнение о несовместимости права и христианства. Оно кажется неотразимым, поскольку, как это делается в таких случаях, берут, с одной стороны,

²⁴⁰ *Juristen böse Christen* — юристы — плохие христиане (нем.).

идеал христианского совершенства, а с другой стороны, обыкновенную юридическую исправность. Тогда действительно получается огромное расхождение и притом не в степени, но также и в качестве подлежащего достижению, особенно когда образец христианского совершенства видят в нагорной проповеди. Приблизительно тогда же, когда христианство окончательно вырабатывало теорию своих добродетелей, — веры, надежды, любви — правоучение в лице Ульпиана тоже выработало свою теорию, тоже трех юридических добродетелей. И вот эти добродетели, или, как их назвал Ульпиан, *правила права (juris praecepta — лат.)* действительно существенно и даже принципиально отличны от совершенств христианина.

Первая гласит: *honeste vivere (лат.), жить честно*. В чем же состоит юридическая честность, это поясняет известное изречение: *praesumitur quisque bonus, donec probetur contrarium (лат.), каждый предполагается добрым, пока не будет доказано противоположное*. Доказано не обличающим голосом совести, а судом, профессиональным казенным учреждением, ведающим внешнюю правду. Значит, не пойман, не вор. Не доказано в порядке судебного разбирательства, что человек нарушил закон и только закон (ибо *нет преступления без закона, nullum crimen sine lege — лат.*), и человек юридически не опорочен. Он вполне исправен. Он честен, он даже добродетелен — юридической честностью и юридической добродетелью, хотя бы его действия возмущали нравственное чувство других людей и смущали его собственную совесть. Его доброе имя еще специально ограждается судом в случае неуместных разоблачений, диффамации. Таким образом, право открывает каждому человеку широкий моральный кредит и требует, чтобы все о нем отзывались хорошо, не видя в этом того горя, о котором пишет Евангелист, «ибо так поступали с лжепророками» (Лук. VI, 26).

Вторая юридическая добродетель гласит: *alterum non laedere (лат.), не обижать другого*. Смысл ее разъясняется другим юридическим положением: *qui jure suo utitur, neminem laedit (лат.), кто пользуется своим правом, тот никого не обижает*. Кто, значит, не дает себя в обиду, кто «честно» согласно первой юридической заповеди, т.е. безнаказанно в смысле уголовной ответственности заботится о себе, того венчает вторая юридическая добродетель: он никого не

обижает. Между тем христианское совершенство предъявляет требование деятельного альтруизма и рекомендует принимать обиды с кротостью и терпением.

Наконец, третья юридическая заповедь гласит: *suum cuique tribuere* (лат.), *воздавать каждому свое*, однако не в смысле христианского совершенства, требующего, чтобы человек отдавал другому свое собственное и распределял свое добро неимущим, а опять-таки в смысле той минимальной юридической нравственности, которая вполне удовлетворяется тем, что человек явно не грабит, не крадет, не мошенничает.

Таким образом, и юридическая честность, и юридическая безобидность, и юридическое воздаяние далеки от христианского совершенства. Но из этого вовсе не следует, что юридическая культура несовместима с христианством. Несовпадение существует лишь постольку, поскольку вообще не совпадает мир сей и учение не от мира сего. Это учение, в отличие от других религий, никогда не может полностью освятить и признать осуществлением своего идеала какой бы то ни было юридический порядок, даже наиболее совершенный с точки зрения тех или иных юристов. Учение Данте о богоустановленности земного правопорядка (*divina voluntas ipsum jus*²⁴¹) было такою же иллюзией, как и его учение о богоустановленности империализма на земле. Но именно поэтому христианство и может и должно внести свой идеализм также и в юридическую культуру и тем не только удерживать ее от падения, вообще свойственного всему, что делается без Христа, но также всемерно развивать ее в смысле прогресса, совершенствования.

В средние века была сделана попытка построить законченное христианское учение о праве. Это именно теория т. н. эссенциальной справедливости. Она отправлялась от Аристотелева учения о том, что все на свете состоит из материи и формы, или эссенции, и что существенны именно эссенции, формы, формирующие предметы из косной материи. В чистом виде все формы содержатся в «Архетипе», Боге. Значит, как бы различно и противоположно ни было или казалось материальное содержание права разных народов, оно является

²⁴¹ *Divina voluntas ipsum jus* — божья воля и есть это право (лат.).

действительно правом и постольку правом, поскольку оно отражает эссенциальную справедливость Божию. Так как люди сотворены по образу и подобию Божию, то и у них есть или, вернее, были до грехопадения также образ и подобие этой справедливости. Но благодаря повреждению человеческой природы грехом все это тоже было заглушено. Остались только слабые следы этой справедливости, следы, встречающиеся и у язычников, которые именуют их естественным, природным правом. В более счастливом положении оказался избранный народ Израиля, которому Бог через Моисея дал десять заповедей, представляющих новую, доступную поврежденным людям редакцию эссенциальной справедливости. Так получился прочный объективный критерий всякого права.

Таким образом, теория права, именовавшая себя христианскою, опиралась не на Новый Завет, а на язычника Аристотеля и иудея Моисея. К этому еще присоединялись не только сентенции римских стоиков и юристов о естественном праве, но и римское право, которое считалось единственным настоящим положительным правом. Для того, чтобы согласовать его с теорией эссенциальной справедливости, стали учить о том, что оно заимствовано римлянами у древних иудеев. Написанная с этой целью книга *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*²⁴² была переиздана еще в XVI веке французом Питу²⁴³. Полученная смесь часто именовалась «естественным правом» согласно с терминологией языческого натурализма.

Очевидно, что как ни интересно и в своем роде логически последовательно это учение, как ни стремится оно прочно обосновать теорию и практику права, как ни связывает оно право с религиею, оно не может быть признано специально христианским учением, ибо его источник находится вне Нового Завета. И посему, если согласиться с Трёлльчем, что единственною христианскою социальною

²⁴² *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* — памятник римского права конца IV или начала V в н.э. (390–438 гг.), неизвестного автора, содержащий сопоставления римского права с законами Моисея и показывающий, что многие из постановлений первого содержатся уже во втором.

²⁴³ Питу Пьер (1539–1596) — один их представителей династии знаменитых французских юристов Питу. Этому ученому принадлежат ценные издания памятников римского и германского права и толкования к ним («*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*», «*Loges Wisigothum*» и др.)

философией было средне-вековое естественное право, то вообще пришлось бы принять и его, в общем, скептический взгляд на возможность такой философии вообще. Но если вообще существует христианское учение о праве, необходимо обратиться непосредственно к его первоисточнику, т. е. к Новому Завету. И тогда, как это ни покажется невероятным читателям и почитателям Толстого, мы встретим то, что можно назвать юриспруденцией Нового Завета. Ее истолкователями выступают Никодим, ап. Павел и даже сам Христос Спаситель. Трудно себе представить Христа как юриста. Он Сам предупреждал, что пришел не с юридической миссией, «ибо не послал Бог Сына своего в мир, чтобы судить мир» (Иоан. III, 17). «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лук. XII, 14). «Я не сужу никого» (Иоан. VIII, 15). И тем не менее Он не только участвовал в том, что Иеринг назвал юриспруденцией повседневной жизни, но еще и толковал право и предложил в своем роде законченную философию права.

Когда Христос говорил, что Он пришел не нарушить закон, а исполнить, это между прочим имело и такой смысл, что Он не явился специально бороться с тогдашним правопорядком и что Он, нисколько не стремясь укрепить его, считался с ним и даже подчинялся ему, когда это было неизбежно. Иисус через учеников совершал акты купли (Иоан. IV, 8, XIII, 29), для чего у сопровождавшего Его Иуды был особый денежный ящик (Иоан. XII, 6, XIII, 29); однажды ученики собирались купить хлеба «динариев на двести» (Марка VI, 37). Он не уклонялся лично от суда. Он не склонял других к уклонению от уплаты подати кесарю. С торговлею Он боролся только в храме Божиим. Отмечая несовместимость богатства с полным христианским совершенством, Он не отвергал собственности как таковой. В Его проповедях и притчах содержится богатая юриспруденция, свидетельствующая о том, что Он хотя и не освящал тогдашних правовых институтов, но также и не выступал с их специальным осуждением. Он просто и спокойно констатировал их как нечто нормальное в смысле типичного. Христос упоминает разные виды собственности, домовладение, ограждаемое собственником (Матф. XXIV, 43, Лук. XII, 39), обладание стадом (Матф. XVIII, 12, Лук. XV, 4), жемчугом (Матф. VII, 6), виноградником, да еще обнесенным оградой (Матф. XXI, 33, Марк. XII, 1), аренду виноградника (Матф.

XXI, 33, 44), правоотношения между господами и рабами (Матф. XXIV, 45–51, Лук. XVII, 7 и след.), управление имением по доверенности (Матф. XXV, 14 и след.), кредитные и торговые операции с талантами (Матф. XXV, 27), минами (Лук. XIX, 13 и след.), жемчужинами (Матф. XIII, 45, 46), пользование имением (Лук. VIII, 3), куплю-продажу (Лук. XII, 6), продажу имения (Лук. XII, 33), раздел имения (Лук. XV, 12) наем услуг (Матф. XX, 2 и след., Лук. XV, 17), заем (Лук. VII, 41, XI, 5), управление домом (Лук. XVI, 1 и след.), формальную систему доказательств (Иоан. VIII, 17), предание суду (Матф. V, 28). Несколько раз занимался Христос толкованием действовавшего права, т. е. Моисеева законодательства и разрешал юридические казусы, правда, не по собственной инициативе, а чтобы не оставить без ответа провокацию казуистов. Он дал толкование закона о разводе (Марк. X, 2 и след.), о прелюбодеянии (Иоан. VIII, 3 и след.), разъяснял, какая заповедь наибольшая в законе (Матф. XXII, 37–39) и показал искушавшим Его саддукеям, что они «заблуждаются, не зная Писаний» (Матф. XXII, 29).

Не ограничиваясь этими случайными экскурсами в область права, Христос высказал свой собственный взгляд на суд и право. И этот взгляд является тем, что можно было бы назвать христианскою философией права. Прежде всего она не различает нравственности и права. У нее нет двойной мерки, внешней для права и внутренней для нравственности: *intus ut libet, foris ut moris est*²⁴⁴. Она не различает легальности и моральности. Не согласна она видеть вместе с Иеллинеком в праве только минимум этики. Она, напротив, стремится к ее максимуму. Она ищет правды, единой и неделимой. И она полагает, что где правда, там и свет: «поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Иоан. III, 21). Сообразно с этим она проповедует искренность, правдивость и в праве и на суде. «Не судите по наружности, но судите судом праведным» (Иоан. VII, 24). Она осуждает лицемерие, эту дань порока добродетели. Осуждает книжников и фарисеев, «что очищают внешность чаши и блюда, между тем как внутри они пол-

²⁴⁴ *Intus ut libet, foris ut moris est* — внутри действуй, как угодно, вовне — сообразно обычаю (лат.).

ны хищения и неправды» (Матф. XXIII, 25). Осуждает ответы на суде с заранее обдуманном намерением: «когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте» (Марк. XIII, 11); «не заботьтесь, как или что отвечать, и что говорить» (Лук. XII, 11); «положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать» (Лук. XXI, 14). Где праведность, там клятва излишня. И посему «не клянитесь вовсе» (Матф. V, 34, 37). Сам Христос на суде или молчал или говорил только правду.

Далее, эта философия не идеализирует юстиции. Это было так естественно во время оно. Тогда так мало соблюдалось «важнейшее в законе, суд, милость и вера» (Матф. XXIII, 23). Тогда судьи были неправедны (Лук. XVIII, 6), «Бога не боялись и людей не стыдились» (2), действовали через «истязателей» (XII, 58), не выпускали из темницы, «пока не отдашь и последней полушки» (XII, 59). Тогда фарисеи «нерадели о суде» (XI, 42). Тогда блюстители и толкователи закона «поедали дома вдов» (Матф. XXIII, 14), «взяли ключ разума» (Лук. XI, 52), «оцеживали комара, а верблюда поглощали» (Матф. XXIII, 24), «связывали бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагали на плеча людям» (4), «затворяли царство небесное человекам, ибо сами не входили и хотящих войти не допускали» (13), искали лжесвидетелей (Матф. XXVI, 59). Тогда Пилат то уклонялся от суда брезгливо умывая себе руки и объявляя себя, судью, «невиновным» (Матф. XXVII, 24), то, «желая сделать угодное народу» (Марк. XV, 15), т. е. из демагогии выносил приговор против своей совести. Ап. Павла тысяченачальник велел бичевать, «чтобы узнать, по какой причине так кричали против него» (Деян. XXII, 24). Правитель Феликс ожидал от него взятки (XXIV, 26). Словом, еще и тогда можно было повторять Соломоновы слова: «место суда, а там беззаконие; место правды, а там неправда» (Екклез. III, 16).

Уже вследствие такого уровня тогдашней юстиции Христос имел полное основание советовать держаться подальше от нее. Избави Бог и нас от этаких судей! «Остерегайтесь же людей; ибо они будут отдавать вас в судилища» (Матф. X, 16). Больше всего Он рекомендовал мириться: «миришься с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты

не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Матф. V, 25, 26). В случае неудачи Он рекомендовал третейский суд (XVIII, 16). В случае неудачи и этого, Он предлагал обращаться все-таки не к суду, а к церкви (17). «Не судите, да не судимы будете» (VII, 1) — со всеми неожиданными последствиями плохой земной юстиции. Сам Христос тоже следовал этому правилу: «будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии праведному» (I Петр. II, 23). К этому присоединилось и принципиальное основание. Христос проповедовал не взыскание своего согласно упомянутым выше специальным юридическим добродетелям, а прощение. Своим собственным живым примером Он показывал, что умелым прощением можно возродить человека не только морально, но и физически. Его обычной формулой исцеления было: «держай, чадо! прощаются тебе грехи твои» (Матф. IX, 2). И вот прощение людьми друг другу взаимных долгов могло бы тоже исцелить от многого, во всяком случае от чрезмерной привязанности к сокровищам на земле со стороны и прощающих и прощаемых. Вот почему Христос советовал «оставлять должникам нашим» (VI, 12), прощать хотя бы семь раз в день (Лук. XVII, 4) и даже «не до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Матф. XVIII, 22). Отсюда и для прощающего получаются благоприятные последствия. Во-первых, поскольку он оставляет должникам своим, постольку и Отец небесный оставляет ему его собственные долги (VI, 12). А во-вторых, он вызывает на такую же взаимность и других людей: «не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете» (Лук. VI, 37). «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф. VII, 12). Социальная солидарность и братство людей скорее могут быть достигнуты таким прощением людей, чем Иеринговую борьбу за право, которая ведет к судебной волоките при участии адвокатской «нанятой совести», как выразился Достоевский.

Если, таким образом, с точки зрения христианского идеализма традиционная юстиция никак не могла притязать на специальное одобрение, то это отнюдь не значило, что Христос отвергал самую идею суда. Если бы это было так, то это означало бы Его отказ от одной из основ морального познания, именно от оценки совершае-

мого с точки зрения должного, нормального. А все Евангелие проникнуто как раз духом такой именно оценки. Вот почему, отказываясь от прямого руководства земною юстициею и даже от косвенного на нее воздействия, Христос не только не отвергал идеи суда, как такового, но, напротив, считал самого Себя призванным вершить суд, однако, на особых основаниях. И посему нет ничего непоследовательного в том, что Он, с одной стороны, явился не для суда (Лук. XII, 14, Иоан. III, 17, VIII, 15), а, с другой стороны, утверждал обратное. «На суд пришел Я в мир сей» (Иоан. IX, 39). «Много имею судить о вас» (VIII, 26), ибо «Отец дал Сыну... власть производить суд» (V, 27). «Ныне суд миру сему» (XII, 31). Но это суд «истинный» (VIII, 16) и «праведный» (V, 30). Это суд не по процедуре царства иудейского или Кесаревоу империи, не по Моисееву закону или римскому праву, не по преданиям человеческим (Марк. VII, 8). «Суд состоит в том, что свет пришел в мир» (Иоан. III, 19), дана новая заповедь любви и братства, даны новые принципы и новые цели социальной культуры и прогресса, новая оценка совершающегося и совершившегося. Во время оно было провозглашено, что такой суд идет. Но его полное пришествие впереди, когда можно будет подвести окончательные итоги всему христианскому делу и всем христианским делателям. Пока же грядущее царство Божие внутри нас. Внутри же нас и настоящий суд. Когда Гамлет говорил о себе, что хотя он и производит впечатление порядочного человека, но он мог бы порассказать о себе такие вещи, что лучше бы было ему совсем не родиться, он высказывал глубоко христианскую мысль.

Такая философия права не пришлась по вкусу современным Христу юристам — книжникам и фарисеям. Только «один из них» (Иоан. VII, 50), Никодим, приходил к Спасителю для беседы и поучения, и то тайком и ночью (I, 3). И это благоприятно отразилось на его правосознании. Он недоумевал, «судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его, и не узнают, что он делает» (VII, 51).

Настоящим новозаветным юристом, так сказать юрисконсультлом христианства, был ап. Павел. Он не ограничивался неизбежным и невольным участием в юриспруденции повседневной жизни. Он точно знал все права и преимущества своего *status civitatis (лат.)*, своего звания *римского гражданина*. И он не только не отказывался

от них, но, напротив, очень умело ими пользовался, предотвращая с их помощью опасность, угрожавшую его пропаганде и его личной неприкосновенности, и не упуская даже случая подчеркнуть, что он пользуется не только правами, но и преимуществами. «Темничный страж объявил Павлу: воеводы прислали отпустить вас: и так выйдите теперь, и идите с миром. Но Павел сказал к ним: нас, Римских граждан, без суда всенародно били, и бросили в темницу, а теперь тайно выпускают? Нет, пусть придут и сами выведут нас. Городские служители пересказали сии слова воеводам, и те испугались, услышав, что это Римские граждане. И, пришедши, извинялись перед ними, и, выведши, просили удалиться из города» (Деян. XVI, 36–39). «Когда растянули его ремнями, Павел сказал стоявшему сотнику: разве вам позволено бичевать Римского гражданина, да и без суда?.. Тогда тысяченачальник, подошедши к нему, сказал: скажи мне, ты Римский гражданин? Он сказал: да. Тысяченачальник отвечивал: я за большие деньги приобрел это гражданство. Павел же сказал: а я и родился в нем» (XXII, 25–28). Апостол не пропускал без протеста процессуальных нарушений. Первосвященнику Анании он сказал: «ты сидишь, чтобы судить по закону, и, вопреки закону, велишь бить меня» (XXIII, 3). Он затеял пререкание о подсудности, отвел иудейский суд как некомпетентный и требовал суда Кесарева: «я стою пред судом Кесаревым, где мне и следует быть судиму... требую суда Кесарева» (XXV, 10, 11). Он «свободно защищал» свое дело перед правителем Феликсом, сказав ему предварительно комплимент по поводу того, что он «многие годы справедливо судит народ» (XXIV, 10, XXVI, 2), хотя этот же самый Феликс был взяточник и «надеялся, что Павел даст ему денег» (26). Царю Агриппе апостол тоже сказал комплимент: «царь Агриппа! почитаю себя счастливым, что сегодня могу защищаться перед тобою во всем, в чем обвиняют меня иудеи» (2). Во всем этом чувствуется какая-то новая тактика в сравнении с Евангельскою, большее сознание невозможности обойтись совсем без сложившихся учреждений и отношений для того, чтобы двинуть вперед дело христианства и в связи с этим повлиять на переустройство также и этих учреждений и отношений.

А что ап. Павел стремился к такому переустройству это видно из его философии права. Она построена на признании необходимости

преодолеть как иудейскую юстицию, построенную на Моисеевом законе, так и юстицию языческую, вдвойне внешнюю — и по составу судей и по характеру применяемой справедливости. «Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для отцеубийц, матереубийц, человекоубийц, для блудников, мужеложников, скотоложников, человекохищников, лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению» (I Тимоф. I, 9, 10). Конечно, если бы христианин совершил что-нибудь подобное, противозаконное, он не мог бы жаловаться, что его судит ненадлежащий суд. И он не мог бы проявить на суде того же величия духа, что и Христос Спаситель. Вот почему ап. Петр умолял: «только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое» (I Петра IV, 15). Ап. Павел тоже проповедует такое поведение, чтобы быть вне и выше того суда, который судит по закону. Тогда христианин подлежит ведению Божией правды, «независимо от закона» (Римл. III, 21). Он оказывается не под законом, а под благодатью (VI, 14). И грех не господствует над ним (14). «Столь же мало годится «судиться у нечестивых» (I Кор. VI, 1). «Брат с братом судится, и притом пред неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев» (6–8). «Не станем же более судить друг друга, а лучше судить о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (Римл. XIV, 13).

Тем не менее ап. Павел допускает споры о праве между христианами. И для решения таких споров он рекомендует примирительный, третейский суд, из людей разумных и пользующихся авторитетом в церкви, суд, «который мог бы рассудить между братьями своими» (I Кор. VI, 5), никогда не забывая, что настоящий судья — Господь (IV, 4), «который и осветит скрытое во мраке, и обнаружит сердечные намерения» (5). Если бы при этом и судьи и судимые были настоящие христиане, то у такого суда не было бы много дела, «ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы» (XI, 31). Ведь любовь «не ищет своего» (XIII, 5). И посему «никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (X, 24).

При таком умонастроении число истцов действительно должно значительно сократиться, особенно если принять во внимание и другой совет апостола — не слишком отвлекаться от единого на потребу в сторону житейского попечения. И посему, например, купля-продажа не осуждается, но «покупающие должны быть как не приобретающие» (VII, 30). Брак разумеется «как позволение, а не как повеление». (56). «Если же и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль» (28). «Едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (VIII, 8). Словом, апостол предоставляет значительную свободу организации бытовых отношений, предупреждая только, «чтобы сия свобода ваша не послужила соблазном для немощных» (9).

Значит, как Христос пришел в физический мир, прошел через него, не погряз в нем и преодолел его, так и христианин, живя в мире правоотношений, не должен чересчур к ним привязываться и своим поведением обязан преодолеть необходимость государственной юстиции со всеми ее специальными методами решения споров, вынесения приговоров и установления процессуальной истины. Поскольку, однако, весь этот юридический обиход существует, постольку и он, как это понимал и язычник Ульпиан, должен подлежать культуре, усовершенствованию. И регулятивы для этого должно давать христианство.

Если с этой точки зрения спросить современную теорию права и его практику: что ты был и что стал и что есть у тебя, то получится не особенно утешительный ответ. Теория права запуталась в обожевлении государства или в социологизме и материализме. Теория суда вступила на скользкий путь той «свободной» юрисдикции, которую по своему личному или партийному усмотрению вершит судья, взвешивающий на весах не правосудие, а интересы, и могущий, буде пожелает, судить не только *без закона* (*sine lege* — лат.), самостоятельно затыкая дыры законодательства (открытый Цительманом²⁴⁵ *Lücken* — нем.), но даже и *против закона* (*contra legem* —

²⁴⁵ Э. Цительман — немецкий юрист 2-й пол. XIX — нач. XX вв., специалист в области международного права.

лат.). Частное право то цепляется за институты старого языческого Рима, то забегает навстречу социализму. Уголовное право карает, не предупреждая и не воспитывая, карает, не будучи уверено, кого карать, как карать, за что карать и даже следует ли вообще карать; по признанию Листа²⁴⁶ оно дошло до мертвой точки. Публичное право то обожествляет государство и его суверенных властителей, независимо от того, кто они, откуда они и что они делают, то капи-тулирует перед обществом, т. е. борющимися друг с другом эгоистическими классами. Международное право само не знает, существует ли оно, а если и существует, то, зачем и для кого. Словом, хотя с внешней стороны может показаться, что все обстоит вполне благополучно и что дело права делается и притом вполне успешно, тем не менее все оно страдает глубоким внутренним пороком. Вызывается это тем, что от него отлетел дух христианского идеализма. Если не считать специальной вероисповедной культуры канонического права или богословской теории права, культивируемой главным образом католическими специалистами, то можно сказать, что весь современный правовой обиход очень далек от принципиальной связи с христианством. Мало слышно даже о Никодимах юриспруденции, которые хотя бы тайком и ночью поучались у Христа. А между тем, если вообще все крупные проблемы современности неразрешимы без Него, то не являются в этом отношении исключением и очередные крупные проблемы права. Таких проблем можно насчитать три: объективное право, юриспруденция отношений и социальное право.

²⁴⁶ Франц фон Лист (1851-1919) — австрийский и немецкий юрист-криминолог и специалист в области международного права. Один из основателей международного союза криминалистов. Считал необходимой координацию действий правоохранительных органов разных стран с целью борьбы с преступниками, которые перемещаются из одного государства в другое с целью уйти от правосудия. Автор фундаментальной работы «Международное право в систематическом изложении». Был сторонником социологической школы в уголовном праве. Определял уголовную политику как целенаправленное стратегическое воздействие на преступность, основанное на знании реального ее состояния и тенденций, имеющее базой правовые средства и преследующее цель максимально возможной минимизации уровня преступности. Придавал большое значение превентивным мерам в деле борьбы с преступностью, основанным на изучении всех факторов (в первую очередь, общественных), влияющих на уровень преступности в государстве.

§3. Объективное право

Объективное право это основная проблема всякой философии права, всякой юридической теории. Она состоит в том, существует ли действительно такой объективный правовой критерий, который не является случайным порождением усмотрения, воли людей, если даже не произвола, меняющегося в зависимости от обстоятельств: «три градуса выше к полюсу опрокидывают всю юриспруденцию. Забавная справедливость, которую ограничивает река! Истина по эту сторону Пиренеев, ложь по ту» (Паскаль). Если за объективность физических законов ручается порядок природы, то при беспорядке человеческих отношений что может ручаться за объективность юридических законов? На что должны опереться те, которые не только судят или судятся по законам, но хотели бы еще и судить о законах? Широко поставленный, этот вопрос, очевидно, является метафизическим и более или менее совпадает с другим не менее метафизическим вопросом, существует ли в мире нравственный порядок, и если да, то в чем его сущность и чем он обеспечивается. По традиции, идущей от древности, вопрос этот многократно и многообразно ставится в виде проблемы т. н. естественного права.

Античный мир в согласии со своим натурализмом верил в право природы, в естественное право, обязательное для всех живых существ, даже рыб и птиц. Его нарушение, также как и все протиестественное, карается самою природою. Людям же остается только его редактировать, заноса на каменный, бронзовый или иные скрижали. И так как природа обожествлялась, то естественное право считалось также и божественным. Такова была первая редакция естественного права.

Средневековая теория исходила от веры в Бога и притом ветхозаветного, который, как некий бессмертный претор, преподал Моисею свой вечный эдикт, и который является формирующим архетипом эссенциальной правды, отредактированной на земле иудейскими законодателями и их подражателями, творцами римского права. По римской традиции, такое эссенциальное право продолжало именоваться правом естественным. Так получилась вторая редакция естественного права.

Третья его редакция появилась в XVII веке и вызвана стремлением тогдашней философии к повсеместной естественности: естественная физика, естественная политика, естественное право, естественная мораль и даже естественная религия. При этом естественное понималось в тройном смысле: как свободное от всего сверхъестественного, как рациональное, т. е. выводимое из одного лишь разума и, наконец, как согласованное с порядком физической природы, особенно в том новом виде, который ей дали Коперник, Кеплер, Галилей и Ньютон. На таких же началах строилось и естественное право. Гуго Гроций и даже Лейбниц стали учить, что юриспруденция вполне совместима с атеизмом. Верховным источником юридического озарения признали *естественный свет* (*lumen naturale* — лат.) человеческого разума. И, наконец, Спиноза объявил, что человек по отношению к природе это не государство в государстве, и что у него и у рыб общее естественное право.

Под влиянием рационализма это естественное право разумелось как право разумное, столь же всеобщее, необходимое, самоочевидное, незыблемое, вечное, как и чистый разум; право, которого не надо искать или придумывать; право, которое каждый человек открывает в чистом роднике своего сознания; право, которое надо только провозгласить и применить. К чему споры, к чему борьба, к чему сопротивление истине, которая очевидна, а посему, как уверяли физиократы, даже деспотична, но не деспотизмом Нероновой тирании, а деспотизмом Эвклидовой геометрии. Всякое противодействие, всякие возражения происходят только от непросвещенности, являются недоразумениями в полном смысле слова, т. е. чем-то таким, чего люди не доразумевают до конца.

Такова была теория. На практике она не оправдалась. Вместо однозначной системы разумного права явилось множество различных и даже противоположных систем. В дело вмешался Кант. Однако он не только не прекратил разногласий, но подорвал у многих веру в осуществимость всего предприятия. Дело в том, что он не ограничился одними формальными рассуждениями, вроде тех, которыми пробавлялся Гуго Гроций, который учил, что справедливо то, что не несправедливо, а несправедливо то, что противно обществу разумных людей, и дальше этого не шел. Кант же дал и некоторые материальные образчики «разумного» права. И вот тут-то и сказалась услов-

ность и относительность его построений. Так, например, он возвел в нечто для публичного права безусловное теорию разделения власти, связав ее для большей убедительности еще с тремя фигурами силлогизма и с троичностью Божества; а между тем, эта теория стала эволюционировать и в связи с парламентаризмом даже склоняться к упадку. В век гуманности и сентиментализма Кант освятил авторитетом чистого разума римский взгляд на женщину, как на движимость в семье и строго осудил незаконных детей за то, что они «втерлись» в общество. Уголовную юстицию он от имени разума вернул к Моисею. Он рискнул дать детали «разумного» избирательного права в духе тогдашней прусской патриархальности. Все это, конечно, никак не могло притязать на характер окончательного канона естественного права.

Впрочем вскоре вера в это право заглохла. Хотя, как показал П.И. Новгородцев, выступившая в начале XIX века немецкая историческая школа юристов и не могла совсем обойтись без него фактически, но принципиально она его осудила и отвергла. Затем появился двойной позитивизм, естественнонаучный и юридический. Оба они отрицали естественное право, первый во имя законов природы, второй во имя законов государства. Оно одно компетентно установить свою компетенцию (немецкая *Kompetenz-Kompetenz*²⁴⁷). Для него право это только политика власти (Иеринг). Если оно вообще ограничено и, как выражался Поллок, является Левиафаном с кольцом в ноздрях, то это означает только добровольное самоограничение (Иеллинек), ибо оно не *подзаконно*, а *надзаконно*, не *sublex*, а *exlex* (лат.), как сказали бы схоластики. Естественнонаучный позитивизм привел к натуралистическому истолкованию всего правового обихода. Особенно типичен в этом отношении физический и социологический натурализм в правоведении.

Ярким выразителем физического натурализма был Ломброзо²⁴⁸. Вместо неизбежных метафизических предпосылок всякого морального, значит, также и юридического познания, именно веры в свободу и в долг, он проповедовал совсем другие, тоже метафизические, но с дру-

²⁴⁷ *Kompetenz-Kompetenz* — «компетенция компетенции» (нем.).

²⁴⁸ Ломброзо Чезаре (1836–1909) — известный итальянский психиатр и криминалист. Создал в науке уголовного права новое уголовно-антропологическое направление. Суть этого направления сводится к использованию в криминологии естественнонаучных методов (опыт и наблюдение) и антропометрическом изучении личности преступника.

гой стороны, предпосылки, веру в череп и в челюсть, которые обязывают человека быть преступником даже против воли. Это учение было бы проникнуто глубоким идеализмом, если бы оно указывало современности, так горящейся своею культурою, что она допустила такой ужасный упадок, при котором возможны люди, поведение которых детерминируется не моральною волею и не душевными мотивами, а исключительно, как выражался Спиноза, устройством их тела. Но антропологическая школа не горюет, а торжествует. Торжествует потому, что принципиально ликвидирует все духовное и даже душевное и без остатка растворяет в физике всякого человека и всего человека.

Социологический натурализм тоже отрицает и свободу и долг во имя физических законов общественной жизни. Пока еще никто этих законов не открыл. Или, вернее, каждый социолог по своему вкусу открывает такие законы в более или менее неограниченном количестве. И это одно уже компрометирует все предприятие. Тем не менее, ради него подрывается авторитет других законов, уже более бесспорных, законов положительного права. Еще более подрывается авторитет и возможность высших законов справедливости, которые должны служить опорю для этого права.

Таким образом, похоронили естественное право. В его могилу был даже вбит осиновый кол. И тем не менее оно вышло из нее и, по выражению Гирке²⁴⁹, как вампир, душит всех тех, кто задумывается над основными проблемами права.

Так возникла проблема четвертой редакции естественного права. С конца XIX века заговорили о его возрождении. Стали, как выразился Штаммлер, искать «правильное» право. Но в поисках правильности тщательно уклонялись от христианства и посему совсем запутались. Если не считать католических юристов (Катрейна²⁵⁰ и других), которые продолжают *Ad majorem Dei gloriam*²⁵¹ исповедо-

²⁴⁹ Гирке, Отто фон (1841–1921) — крупнейший немецкий теоретик и историк права 2-й половины XIX — нач. XX вв. В качестве ведущего представителя школы германистов оспаривал идеи исторической школы права. Указывал необходимость изучения эволюции немецкого права с самого его зарождения. В своих трудах отстаивал мысль, что единственным и необходимым источником национального права является дух самого народа.

²⁵⁰ Катрейна (1845–1931) — голландский католический философ, занимавшийся этическими вопросами и социальными проблемами.

²⁵¹ *Ad majorem Dei gloriam* — к вящей славе Божией (лат.).

вать и приспособлять к потребностям современности средневековую «эссенциальную» справедливость, то можно сказать, что из современных теоретиков только один, как Никодим, заглянул украдкой в мир христианских понятий и, продолжая благородное дело Дома, который выводил всю систему права из закона любви, рискнул было заикнуться о необходимости строить учение о праве на христианской любви. Это именно Л.И. Петражицкий²⁵². Но и он не выдержал, сбился и кончил психологической теорией, ищущей объективную основу права в субъективных эмоциях отдельных людей, т. е. лишаящую право какой бы то ни было действительно объективной опоры. Причину такого уклонения было то, что и он поддался соблазну натурализма при решении вопросов, которые по существу дела подлежат ведению иной, идеалистической методологии.

Теоретики идеалистического направления более или менее удовлетворительно критикуют методологию натурализма в правоведении. Но в своих собственных построениях они не доводят дела до конца, или, вернее, до настоящего начала, ибо не хотят или боятся выступить на путь христианского идеализма. Получаются такие чахлые произведения, как естественное право с меняющимся содержанием Штамплера или попытки неокантианцев задержать прогресс и повернуть назад к Канту, особенно когда они пренебрегают тою стороною его философии, которая коренится в христианстве. Делаются и иные попытки, вроде, например, формальной, висящей в воздухе «пранормы» Кельзена²⁵³, с

²⁵² Петражицкий Лев Иосифович (1867–1931) — русский правовед, социолог, философ. Один из основателей и наиболее ярких представителей психологической школы права, оказавшей большое влияние на развитие правовой науки 1-й половины XX в. Согласно Петражицкому, общественная жизнь и юридические отношения определяются, в конечном счете, разнообразными типами эмоций. Последние имеют как физиологическую природу, так и собственно социальную (формы индивидуальной и коллективной психологии). Право как социальный феномен имеет психологическую природу (принцип право-сознания). По мнению Петражицкого, существование правовых норм и отношений зависит от «правового» состояния психики индивида. Этот же фактор определяет и ход всемирной истории, который в учении Петражицкого, понимается как прогресс психологического состояния социума.

²⁵³ Кельзен Ганс (1881–1973) — известный австрийский юрист и философ права, в 1917–1940 профессор Венского, Кельнского, Женевского университетов, с 1942 г. — Калифорнийского университета (США). Один из основателей нормативизма в праве. Выдвинул идею «чистого учения о праве» (идея «чистого позитивного права»), сторонник гносеологической «чистоты» юридической науки, указывающей на необходимость

изумительным упрямством сливающего воедино две совершенно разные вещи, право и государство. Поскольку все эти попытки связываются с неумением или нежеланием связать теорию права с христианством, до тех пор не будет удовлетворительной четвертой редакции естественного права. До тех пор придется вспоминать Горациевы слова: *discrimur specie recti*²⁵⁴ и Кантово замечание, что юристы никак не могут даже определить, что такое право.

§4. Юриспруденция отношений

Проблема юриспруденции отношений это частный случай общей проблемы науки об отношениях, представляющей двойной интерес, методологический и социальный.

Методологически она означает переход от каталога, списка, к системе, от науки о предметах к науке об отношениях между ними. Различие этих двух типов чрезвычайно существенно. В течение очень долгого времени наука считалась исключительно предметною, «объективною». Познать что-нибудь значило познать субстанцию, предмет, объект. Отношения же считались чем-то придаточным и несущественным. Сущность выражалась словом *essentia*²⁵⁵, а не *relatio*²⁵⁶. Как объяснял Боэций²⁵⁷, *relatio nihil addit ad esse relativi*²⁵⁸. Хр. Вольф тоже учил: *relatio nullam enti realitatem superaddit*²⁵⁹. У Канта отношение это только одна из многих категорий для восприятия явлений, ко-

исключения из нее идеологических аспектов: познания социальной реальности, рассмотрения права во взаимосвязи с другими аспектами общественной жизни и т.д.

²⁵⁴ *Discrimur specie recti* — мы обманываемся видимостью правильного (лат.) — Гораций.

²⁵⁵ *Essentia* — сущность, существенность, смысловая определенность действительного (лат.)

²⁵⁶ *Relatio* — отношение (лат.).

²⁵⁷ Боэций Аниций Манлий Северин (480–524) — христианский философ-богослов и римский государственный деятель. Перевел на латинский язык логические сочинения Аристотеля и Порфирия, произведения Евклида, Никомаха. Боэций считается посредником между Античностью и Средневековьем, «последним римлянином и первым схоластом».

²⁵⁸ *Relatio nihil addit ad esse relative* — ничего не добавляет к относительному бытию (лат.).

²⁵⁹ *Relatio nullam enti realitatem superaddit* — отношение не прибавляет никакой реальности существующему (лат.).

торые реальны постольку, поскольку могут приблизить мысль к вещи, «вещи в себе». Посему и Кантова теория познания при всей ее умозрительности это теория вещного, предметного познания. Предметным же оставалось и такое познание, которое строилось на определениях, понятиях, ибо оно верило, что *понятие* (*Begriff* — нем.) действительно охватывает весь предмет без остатка. Посему наука могла быть абстрактно-но, даже априорно, оставаясь все-таки предметною.

Однако, уже в XVII веке явилась потребность научного познания не предметов, а отношений. Все истины, объяснял Мальбранш, это только отношения, отношения между предметами и еще отношения между их отношениями. Явилось требование заменить систему отрывочное, перечисляющее *per enumerationem simplicem*²⁶⁰ знание. Сообразно с этим онтологическая проблема стала проблемою системы бытия. Физическая проблема стала проблемою системы тел, связанных взаимным тяготением. Физиологическая проблема, особенно у проф. Павлова, стала проблемою организма как системы. Социологическая проблема стала проблемою общественности, как системы отношений между людьми. В последнее время дух наук об отношениях перекинулся в математику. Система заменила счет. Число, как величина, было вытеснено числом, как соотношением. Функция тоже превратилась в соотношение. Теория функций перешла в теорию ансамблей, или множеств. Эддингтон уверял: «дайте мне отношения — и я построю материю и движение».

Социальный смысл науки об отношениях тот, что человек и все, с ним связанное, рассматриваются здесь не изолированно, индивидуалистически, а в общении и взаимодействии с другими людьми.

В приложении к праву наука о предметах соответствует юриспруденция субъективных прав. Отдельные самодовлеющие субъекты, физические и юридические лица, в том числе и государство, эгоистически пользуются частными или публичными субъективными правами, образующими отрывочный *status* каждого из них, без широкой координации, без связующего синтеза. В частном праве классически образчик такой именно систематики дали еще римляне, особенно Гай²⁶¹,

²⁶⁰ *Per enumerationem simplicem* — через простое перечисление (лат.).

²⁶¹ Гай (Кассий Гай Лонгин) — один из наиболее видных римских юристов II в.н.э. Основное произведение — «Институции» является классическим примером идеи и духа римского права.

«Институции» которого представляют дискурсивный каталог лиц, вещей и исков без объединяющего синтеза. В публичном праве классическая систематика субъективных прав в виде прав суверенной власти была начата в XVI веке Боденом с его *jura majestatis* или *marques de souverainete*²⁶². Ее более или менее завершил в XVII веке Гоббс. Но тогда же односторонним субъективным правам суверенной власти стали противопоставлять столь же односторонние субъективные публичные права человека и гражданина. Этот второй список, у Локка еще ограничивавшийся только свободой и собственностью, все более и более удлинялся, пока, наконец, в XVIII столетии Руссо не включил в него и Боденово право на суверенную власть со всем списком соответствующих прав. Таким образом оба списка слились в один. Удлинился каталог субъективных публичных прав. Но он не превратился в синтез.

Первый опыт юриспруденции отношений был сделан в XVII столетии такими учеными, как Эргард Вейгель²⁶³ и Пуффендорф²⁶⁴, которые по аналогии с системой физических тел, соприбывающих и содвигающихся в физическом пространстве, создали фикцию особого морального пространства, в котором имеют свое положение (*situs*) и содвигутся моральные лица и вещи. Предприятие это по методологии и терминологии отдавало натурализмом и посему вносило в юриспруденцию много чужеродного. Но по существу оно заслуживает внимания как опыт применения к миру права теории отношений. В XVIII веке Монтескье почти что подошел к ней, назвав законы «необходимыми отношениями». Но и он впал в натурализм, ибо стал выводить эти отношения из «природы вещей». Настоящим отцом юриспруденции отношений обыкновенно считается Савиньи, который, как сторонник органического мировоззрения, вполне естественно стремился

²⁶² *Jura majestatis* или *marques de souverainete* — закон верховенства или признаки суверенитета (лат.).

²⁶³ Эргард Вейгель (1625–1699) — немецкий математик и философ, социальный мыслитель, сторонник математического метода в практической (этике) и теоретической (метафизика) философии.

²⁶⁴ Пуффендорф Самуил (1632–1694) — немецкий историк, философ, правовед, представитель естественноправового учения в Германии. В своих трудах он одним из первых отделил естественное право от теологической схоластики и возвысил его на ступень самостоятельной научной парадигмы. По мнению Пуффендорфа, право должно согласоваться лишь с всеобщими законами разума, независимо от церковной догматики.

сделать из системы права не каталог, а органическое целое. Под влиянием социологизма XIX века эта тенденция все усиливалась. И теперь целый ряд принципиальных правовых вопросов решается в смысле тех или иных юридических отношений. Так, например, для выяснения природы вещного права ставят вопрос о том, есть ли это отношение лица к вещи или же ко всем другим лицам по поводу вещи. Понятие субъективного права потеряло свое прежнее самодовлеющее значение. И, например, Дюги²⁶⁵ совершенно отказался от него. Он занялся конструированием юридических «ситуаций», возобновляющих забытое учение Вейгеля и Пуффендорфа о «положениях» (*situs — lat.*).

Современная юриспруденция переживает переход от системы субъективных прав к системе отношений. В общем все еще преобладают субъективные права. Методологически это объясняется тем, что такая систематика проще. Но она недостаточна, ибо, как объяснял Гирке, она выстраивает правовые институты в одну линию, на которой лишь два соседних института могут соприкоснуться и только в одной точке, тогда как в действительности соприкасаются друг с другом и притом в разных точках самые разнообразные институты. Социальная причина неразработанности юриспруденции отношений та, что жизнь еще мало проникнута солидарностью. Ее заменяет или индивидуалистическая отрывочность или классовый антагонизм. Задачей будущего является более энергичное преобразование права в духе юриспруденции отношений.

В этом смысле необходимо прежде всего пересмотреть традиционную теорию права, донныне черпающую свои основные понятия из частного права римлян и публичного права абсолютного государства. Между прочим, вопрос о различии между частным и публичным правом, столь запутанный юриспруденцию субъективных прав, разъясняется при переходе к юриспруденции отношений, особенно если с этим связать их соподчинение синтезирующему социальному пра-

²⁶⁵ Дюги Леон (1859–1928) — французский учёный, теоретик права и государства. Сторонник социологической юриспруденции, социализации собственности, социальной функции права. Одна из главных идей его творчества — идея солидаризма, согласно которой сущность, функции и цели государства определяются духовным единством всех членов общества. Дюги отстаивал мысль о том, что право непосредственно вытекает из общественной солидарности и поэтому идейно возвышается над государством, является его священной основой.

ву. И тогда вместо двух сталкивающихся или заходящих друг в друга списков мы получим координацию свободы и принуждения.

Далее необходимо пересмотреть всю систему частного права и решить сложную и деликатную задачу: не нарушая свободы личности, а, напротив, всячески ее поощряя и развивая, связать ее с обществом при посредстве сотрудничества и солидарности. Равным образом и собственность, оставаясь индивидуальной, должна получить характер не одностороннего, эгоистического самовластия лица над вещью с неограниченным правом пользования, непользования и злоупотребления, сколько, как выражался Конт, социальной функции.

Публичному праву предстоит оставить взгляд на государство как на какую-то самодовлеющую личность с особою императивною и правообразующею волею, распорядителями которой являются фактические носители власти в данное время. После некоторых кризисов такое понимание, по-видимому, уступить место взгляду на государство как на систему правоотношений, участниками которых являются учреждения, союзы и лица, объединенные общественною междузависимостью. На этот путь вступили Н.М. Коркунов, Дюги и Ориу²⁶⁶. Но их идеям не достаёт полной ясности, благодаря неудовлетворительности их руководящей метафизики, ищущей помимо христианства то, что может дать только христианство. А кроме того, все это пока только теория.

Как видно, между прочим, из уродливого выкидыша современного правосознания, именуемого лигою наций, международное право тоже тяготеет к переустройству на началах системы отношений, опирающихся на широкое международное общение.

Словом, задача наметилась ясная и определенная. Но выполнение ее будет затягиваться и сбиваться с пути, пока культура юриспруденции отношений не оставит ложного стыда и заинтересуется культурою христианских отношений. Только христианская философия права вполне свободна как от частнопредварного идолопоклонства перед

²⁶⁶ Ориу Морис (1856–1929), французский социолог и юрист, один из основоположников теории институционализма. Рассматривал социальные механизмы как организации, или институты, включающие в себя «людей, а также идею, идеал, принцип, которые служат своего рода горнилом, извлекающим энергию этих индивидов».

«единственным и его собственностью» Макса Штирнера²⁶⁷, т. е. перед отдельным лицом и отдельной вещью, так и от публичноправного идолопоклонства перед государством и теми, кто от его имени приказывают, запрещают и разрешают. Только она может широко поставить проблему отношений и между ближними и между дальними, и между друзьями и между врагами. Правда, поскольку христианство говорит о полном моральном и социальном совершенстве, оно проповедует самопожертвование, выходящее за порог какого бы то ни было правосознания и каких бы то ни было правоотношений. Но это действительно только для того исключительного, небывалого совершенства, когда человек действительно уподобляется Отцу небесному. В обычных же случаях христианство мирится с правовыми институтами, содействуя расширению их в сторону юриспруденции отношений и тесно с нею связанного социального права.

§5. Социальное право

Проблема социального права является естественным порождением различия и противоположности частного и публичного права. Система частного права строится на трех китах: на личности, как изолированном эгоистическом существе, для которого легальное своекорыстие считается уже добродетелью, юридическою, Ульпиановою добродетелью; на собственности, как *неограниченной власти (dominium — лат.)* лица над вещью безотносительно к государству и обществу; наконец, на договоре, как добровольном и свободном соглашении отдельных лиц, которым никто не помогает, но также и не мешает взаимно обязываться о чем угодно. Система публичного права строится на трех других основаниях: на государстве, как особой надличной и надобщественной вещи (*res publica*²⁶⁸) или личности; на власти (*imperium, potestas — лат.*), как возможности приказывать, запрещать и разрешать населению; и, наконец, на политических правах граждан, как предоставлении, патенте терпимости со стороны государственной власти.

²⁶⁷ Макс Штирнер, настоящее имя Иоганн Каспар Шмидт (1806–1856) — немецкий философ, начинавший как левогегельянец. Главный труд — «Единственный и его собственность». Считается, что это произведение почти на столетие опередило возникновение идей анархизма и индивидуализма.

²⁶⁸ *Res publica* — достояние народа, общественное дело (лат.).

Принципиально обе системы могут мыслиться отдельно одна от другой. Но фактически они действуют совместно и взаимно проникая друг друга, предохраняя тем общежитие как от анархии, от безудержной игры эгоизмов, к которой логически ведет чистая система частного права, так и от деспотического порабощения личности, от чиновничьего социализма, к которому столь же логически ведет чистая система права публичного. И с давних времен более или менее смутно сознавалось, что обе системы не столько противоположны, сколько соподчинены чему-то более общему, являются частями какой-то более широкой системы, именно права социального.

С относительно полною отчетливостью эта мысль была сознана в XVII столетии, когда юристы впервые произнесли слово *общественность*, *socialites* (лат.). Но она у них означала не столько новое начало, сколько комбинацию обоих старых начал. Общество выводилось из понятий частного права, личности, собственности и особенно договора. А затем им пользовались только для обоснования публичного права с государственною личностью, всемогущею суверенною властью и отраженными, октроированными правами граждан. То социальное право, которое еще в XVIII веке разрабатывалось в школе Хр. Вольфа и верховным принципом которого была формула явно частноправного происхождения *socius socio suum tribuat*²⁶⁹, не привело к широкой переработке частного и публичного права.

Еще меньше повлияло на обе системы второе появление социального права в виде «*общественного права*» (*Gesellschaftsrecht* — нем.) Роберта Моля²⁷⁰. У него оно означало не верховную, объединяющую систему, а право союзов, частных и публичных (сословий, промышленных компаний, церквей). Сообразно с этим он ставил это общественное право не над частным и публичным, а рядом с ними, в чем собственно не было необходимости, ибо, как заметил Блюнчли, право этих союзов отлично могло быть разнесено без остатка по двум традиционным системам.

²⁶⁹ *Socius socio suum tribuat* — товарищ товарищу свое уступает (лат.).

²⁷⁰ Роберт Моль (1799–1875) немецкий политический мыслитель правовед. В науке государственного права он впервые отделил от понятия о государстве понятие об обществе как о самостоятельном союзе граждан, преследующем свои собственные, дозволенные законом цели.

Наконец, третье появление проблемы социального права связано с Буржуа, д'Эйхталем²⁷¹, Дюги, Ориу и др., которые проповедают робкую реформу частного и публичного права в сторону социальной солидарности, пугливо озираясь по сторонам, чтобы не впасть ни в социализм ни в христианство. Проблема поставлена, но не разрешена. А жизнь повелительно требует ее разрешения, угрожая в противном случае эксцессами анархии, диктатуры или коммунизма.

Между тем новозаветная теория права и юриспруденция уже вполне сознали всю важность проблемы. Когда Новый Завет указывал пути полного морального совершенства, он конечно становился уже выше всего юридического. Когда он с большим реализмом констатировал юридическую действительность, он не доходил еще ни до какого социального права: «кто имеет, тому дано будет; а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь» (Лук. VIII, 18); «всякому имеющему дастся и приумножится; а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Матф. XXV, 29); «не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды?» (Иак. II, 6); «вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет» (V, 4). Но когда он говорил о праве принципиально, он вносил в него начало социальности. И этим определяются задачи христианской культуры права.

Если начать с частного права, то, не отрицая несколько личности, как свободного и волевого существа, и, напротив, скорее утверждая ее, христианство выводит ее из узких рамок эгоизма на широкий путь солидарности и братства. Полная и законченная юриспруденция братства еще, конечно, впереди. Но если она вообще когда-нибудь возникнет, то, конечно, только благодаря христианской культуре.

Далее, христианство несколько не уничтожило собственности. Даже в тех случаях, когда оно советовало совершенным совершенно освободиться от нее, оно предлагало не социализм, не коммунизм, а продажу, т. е. частноправный акт, и обращение вырученной суммы на частную благотворительность. Те, у которых

²⁷¹ д'Эйхталь Е. — французский социальный мыслитель 2-й пол. XIX в., один из представителей так называемого «католического социализма», последователь социально-теократических идей, изложенных А. Сен-Симоном в его трактате «Новое христианство» (1825 г.). Автор книги «Алексис Токвиль и либеральная демократия».

«было одно сердце и одна душа» (Деян. IV, 32), ликвидировали свое землевладение и домовладение для того, чтобы пользоваться выручкой на началах артельной собственности (34). Закхей, не отказываясь от собственности и от дома, в котором он принял Спасителя, обещал только отдать нищим половину своего имения и воздать вчетверо всем, кого он обидел (Лук. XIX, 8). И Христос «сказал ему: ныне пришло спасение дому сему» (9). Христианство не говорит ни с Пруденом, что собственность это кража, ни с позднейшими демагогами, что кража это собственность («экспроприация») или распределение и притом справедливое («грабь награбленное» Ленина). Однако это вовсе не значит, что оно специально печется о неприкосновенности сундуков в домах или сейфов в банках. Оно видит в собственности то же самое, что и во всем от мира сего: нечто такое, к чему не следует чересчур привязываться, ибо это отвлекает от более существенного, но с чем следует считаться, как с данным фактически.

Новый Завет и не может и не хочет устанавливать нормальный размер собственности. Христос прямо заявил, что Он вовсе не пришел делить людей (Лук. XII, 14). Он без возмущения говорит о стаде в сто овец (Матф. XVIII, 12, Лук. XV, 4), о домовладении, землевладении, обладании виноградником с оградой и башнею, защите собственности. Ап. Павел писал: «умею жить в скудости, умею жить и в изобилии» (Филип. IV, 12). Более определенно высказывается Новый Завет о богатстве. Прежде всего хотя он и не давал повода для сделанного одним святым утверждения, что богатые это или воры или наследники воров, он все же предполагает, что богатство часто приобретается и приумножается безнравственными путями: от трудов праведных не наживешь палат каменных. «Послушайте, вы, богатые: вот плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет» (Иак. V, 1, 4). «Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды?» (II, 6). Но и помимо этого зло богатства в том, что оно отвлекает от единого на потребу. «Заботы века сего, обольщение богатством заглушают слово, и оно бывает без плода» (Марк. IV, 19). «Где сокровище ваше, там и сердце ваше» (Лук. XII, 34). Недаром и слово богатство у многих народов производится от того же корня, что и сло-

во Бог. Значит, при богатстве всегда есть опасность идолопоклонства, служения Мамоне, превращения средств в самоцель. Вот почему христианство предупреждает, что богатому трудно войти в царство небесное, поскольку он не станет смотреть на богатство не как на цель, а как на средство. И тогда как богатство, так и вообще собственность получают социальное значение и назначение.

Собственность обязывает социально. Она обязывает воздерживаться от всего, что ведет к ее приумножению с ущербом для других. И она обязывает помогать нуждающимся, делая это не по принуждению, а по требованию «доброй совести» (I Петра, III, 16) и даже для собственного удовольствия: «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. XX, 35). Этого требует не только нравственный долг, но и хорошо понятый расчет. «Давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо какою мерою мерите, такою и отмерится вам» (Лук. VI, 38).

При таком понимании собственности христианство не возражает против пользования ею. «Кто, насадив виноград, не ест плодов его? кто, пася стадо, не ест молока стада?» (I Кор. IX, 7). Родители должны собирать имение для детей (II Кор. XII, 14), назначая им попечителей (Галат. IV, 2). После умерших действительны их завещания (Евр. IX, 17). Притчи Христовы изобилуют примерами из юриспруденции повседневной жизни с актами и отношениями, касающимися собственности.

Что касается, наконец, третьего устоя частного права, именно договора, создающего обязательства, то ап. Павел с одной стороны не хуже, чем Ульпиан, предлагал исполнение должного: «отдавайте всякому должное» (Римл. XIII, 7); сам он исполнял свои обязательства: «я Павел написал моею рукою: я заплачу» (Филимону I, 19). С другой же стороны, он перестраивал понятие должного применительно к солидарности и братству. «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (8). «Никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (I Кор. X, 24). «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (IV, 7). И посему он предлагал «носить бремена друг друга» (Галат. VI, 2).

Переходя к публичному праву, никогда не следует забывать, что настоящее царство Божие не от мира сего и что посему христианство в отличие от иудаизма не устрояет своего специального государства на земле. Оно устрояет церковь, учреждение надполитическое. Но поскольку государство уже существует и культивируется и поскольку христианство, не увлекаясь Бэйлевым государством атеистов²⁷², считается с этим, постольку оно указывает пути совершенствования публичного права в духе права социального. Это не значит, что, как у Лоренца Штейна, личность и общество примиряются в государстве, как верховной, синтетической организации. Это значит, что личность и государство примиряются и синтезируются в обществе. Новый Завет нигде не учит, что государство это самодовлеющая, суверенная личность. Для него это союз, который должен быть основан на любви к Богу и братстве людей. Государственную власть он понимает не как политическое управление, а как общественную службу. «Цари господствуют над народами... А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий» (Лук. XXII, 25, 16). «Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою» (Марк. X, 42, 43, ср. Матф. XXIII, 11). Начальствующие тогда могут притязать на повиновение не за страх, а за совесть, когда они «страшны не для добрых дел, но для злых» (Римл. XIII, 3). «Для сего вы и подати платите» (6). Что касается, наконец, прав граждан, то и ими, конечно, надлежит пользоваться не эгоистически, а «повинуясь друг другу» (Ефес. VI, 21) и «подчиняясь друг другу» (I Петр. V, 5), т. е. в духе социального права: «служите друг другу» (IV, 10). Еще не появился новый Иеллинек, который бы составил христианскую систему субъективных публичных прав на социальной основе. Но такая система и возможно и необходима, если государство культивируется по-христиански.

²⁷² Бейль Пьер (1647–1706) — французский философ и философско-богословский критик, посвятил свою жизнь борьбе с нетерпимостью ревнителей христианства разных толков. В своих работах он стремился доказать, что в нравственном отношении атеист не только не ниже, но гораздо выше верующего. Как полагал Маркс, Бейль возвестил появление атеистического государства, которому вскоре суждено было заявить о себе в мировой истории

Глава V

Государство

Решение социального вопроса путем христианской цивилизации совершается в направлении царства Божия, которое не от мира сего и наступление которого немислимо без преображения и даже воскресения не только людей, но и природы. Однако, земная жизнь всех людей протекает в государстве, вне которого, как учил Аристотель, могут жить или боги или звери. Так как христиане не боги и не звери, то и они живут в государстве. А тогда для них возникает вопрос: как смотреть на него? принимается ли оно или нет? и если да, то подлежит ли оно христианской культуре, и в чем она должна состоять?

Мнения по этому вопросу обыкновенно колеблются между двумя крайностями, анархизмом и теократизмом. Анархизм во имя Христа отвергает совсем государство. Теократизм во имя Христа же учреждает царство Божие на земле.

§1. Анархизм

Хотя политический анархизм часто считается не более, как мелким курьезом общественности, однако ему по праву должно принадлежать крупное место в истории и системе социальных учений. Все эти учения сводятся или к социальной иерархии или к социальной анархии. В частности, всякий либерализм, всякое построение общества исключительно на индивидуальной свободе ведет к социальной анархии. Если это так, то история анархизма так же стара, как и история свободы или, вернее, эмансипации. А эта история начинается уже в доисторических мифах. Социальная иерархия в своей основе всегда глубоко религиозна: «если Бога нет, то какой же я капитан?» («Бесы» Достоевского). Социальная анархия часто атеистична. Бакунин, производивший государство от брака военной победы с богами и утверждавший, что нет и не может быть государства без религии, понимал анархизм атеистически. У большинства апостолов анархии она опирается не на

религию, а на иную доктрину: у Бакунина на философию истории, на прогресс человечества, на превращение «двоюродного брата гориллы» в настоящего свободного человека; у Кропоткина на философию природы, на господствующий в ней закон солидарности, исключающий необходимость господства, насилия и борьбы. Однако анархизм может быть и глубоко религиозен. А иногда он прямо-таки ссылается на христианство. Пример тому Толстой²⁷³.

Он отвергал государство потому, что считал, и не без основания, его основой силу и даже насилие. А в христианстве он видел проповедь непротivления, т. е. о каза от силы и насилия. Переходя от теории к практике, он, по-своему вполне последовательно, проповедывал саботаж государства, кроткий его бойкот: «и удивительное дело: это средство, оставляющее совершенно в стороне вопросы о государстве, правительстве, обществе, одно разрешает, и самым несомненным образом, все вопросы государственные, правительственные и общественные». Было бы действительно очень удивительно, если бы специальные государственные вопросы могли разрешаться так просто. Но если бы даже это и было верно, это не было бы христианское решение, ибо христианство не проповедует ни бойкота государства ни его саботажа.

Христос, так же как и Толстой, жил в государстве и был его подданным. Государство это — римская империя:

Железных сил и воли дикой
Осуществленная мечта²⁷⁴.

Римская держава по преданию пошла от братоубийства. Легендарный основатель города-государства Рима Ромул убил своего брата Рема, так же, как Каин, основатель первого города (Быт. IV, 17), т. е. по древним понятиям тоже государства, тоже убил своего брата

²⁷³ Имеется в виду отрицание Л.Н. Толстым идеи государственной власти в рамках его учения «непротivления злу силою». Анархический общественный идеал Толстого, т. е. отрицание насильственного устройства и власти, был основан на том положении, что человек, усвоивший христианское вероучение, в себе самом несет вечный божественный закон любви и справедливости, который не нуждается в подкреплении обычными государственными законами.

²⁷⁴ Строки из стихотворения А.С. Хомякова «России» (1854)

Авеля. Римское государство росло и процветало по одному варианту, благодаря покровительству его языческих богов и воинской *доблесту* (*virtus* — лат.) римлян, по другому варианту, благодаря насилию. Под влиянием стоической философии этот второй вариант иногда смущал языческую совесть. Цицерон в «Республике» поставил вопрос о моральном оправдании государства вообще и римской державы в частности. По-видимому, он не мог справиться с вопросом (уцелевший экземпляр палимпсеста с текстом «Республики», как раз в этом месте так поврежден, что совершенно неудобочитаем). Как выразался впоследствии Лактанций, Цицерон просто перескочил через затруднение, как через ров.

Если даже такой язычник и убежденный римский патриот, как Цицерон, уже остро критиковал государство, то тем естественнее было бы ожидать такой критики и от Христа, и притом критики не только словом, но и делом. Ведь Он учил как власть имеющий и преодолевал с помощью чудес всякое противодействие Его воле. Если Он изгнал из «весьма свирепых» (Матф. VIII, 28) людей одолевавших их бесов, вселил их в большое стадо свиней и предоставил им «броситься с крутизны в море и погибнуть в воде» (32), то что бы Ему стоило аналогичным образом изгнать беса любоначалия хотя бы из тех органов государственной власти, с которыми Он соприкасался и которые предали Его смерти? Однако Он этого не делал. Совсем напротив, Он предлагал лояльно воздавать кесарево кесареви. Он не вел противогосударственной пропаганды ни среди мытарей, которым Он рекомендовал служебную честность (Лук. III, 13), ни среди воинов, которым он советовал: «никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (14). Он имел общение с мытарями и исцелил слугу сотника. Он не критиковал политической иерархии, но требовал от нее общественного служения. По поводу причитавшегося с Него налога Он произвел чудо, но не для того, чтобы избавиться от платежа, а, напротив для того, чтобы произвести его (Матф. XVII, 24–27). Он отказался от вооруженного сопротивления власти (XXVI, 51, 52) хотя и мог бы направить против нее «более нежели двенадцать легионов ангелов» (53). Подобно тому как в притчах Он спокойно, без критики, приводил, как нечто нормальное, в смысле типичного, юридические казусы, Он в таком же духе

ссылался на обычную государственную практику: «какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет, и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противустать идущему на него с двадцатью тысячами?» (Лук. XIV, 31).

В Новом Завете говорится с уважением о некоторых органах государственной власти. Таков сотник с верою, удивившею Христа (Матф. VIII, 10). Таков Корнилий, «сотник из полка, называемого Италийским» (Деян. X, 1), «муж добродетельный» (22), «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостины народу и всегда молившийся Богу» (2). Таков «Иосиф из Аримафея, знаменитый член совета, который и сам ожидал царствия Божия» (Марк. XV, 43), «человек добрый и правдивый» (Лук. XXIII, 50). Таков Никодим, «один из начальников Иудейских» (Иоан. III, 1). Оба они были учениками Христа, но «тайными, страха ради иудейска» (XIX, 38). И Христос учил их, не требуя, чтобы они отказались от своих публичных функций, в то время, как, например, богатому юноше, желавшему последовать за Ним, Он предложил сначала отказаться от своего богатства, а людям, связанным с семьею, Он предлагал порвать и эту связь (Матф. XIX, 29, Лук. XIV, 26). В Деяниях апостольских еще упоминаются «проконсул Сергей Павел, муж разумный» (XIII, 7) и «сотник Августова полка, именем Юлий» (XXVII, 1), который «поступал с Павлом человеколюбиво» (3).

Апостолы проповедовали не анархизм, а, напротив, лояльность по отношению к государству и его органам. Ап. Петр рекомендовал «покорность всякому человеческому начальству, царю ли, правителям ли» (I Петра II, 13, 14). Когда ап. Павел писал: «наша брань против начальства, против властей, против мироправителей тьмы века сего» (Ефес. VI, 12), он выражался политическими терминами, но не о политических, а о метафизических вещах, о зле, господствующем в мире, о «духах злобы поднебесных». Что же касается настоящего политического начальства, то он проповедовал по отношению к нему полную лояльность, повиновение не за страх, а за совесть (Римл. XIII, 5) и исполнение всех публичных обязанностей: «кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (7). Он не только не подрывал веру в государство, но скорее идеализировал его и притом в духе иудейского теократизма, распространявшие-

гося им на всякое, также и языческое государство, «ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (1). Он предлагал специально молиться «за царей и за всех правительствующих» (I Тимоф. II, 2).

Все это очень далеко от анархизма, как того, который вышибает клин клином и с помощью противогосударственного насилия стремится положить конец государственному насилию, так и от того, который кротко отворачивается от государства и пассивно сопротивляется ему. Христианство слишком активно и слишком жизненно, чтобы проповедывать такое оцепенение, более свойственное религиозному темпераменту буддизма и ведантизма. Его не может привлекать и конечная идея анархизма — земной рай полной безгосударственности, при которой люди, самоопределяясь индивидуально, каким-то чудом, без какой бы то ни было социальной организации не только не причиняют другим вреда, но еще делают чудеса солидарности и взаимопомощи. Еще менее привлекательна для христианства утопия безрелигиозной анархии в роде идиллии Рабле: «они идут спать, едят, пьют, работают, когда захотят», руководясь правилом: «делай все, что угодно». Христианский социальный идеал это не безгосударственность и не соревнование с каким бы то ни было государством, а царство Божие, наступление которого предполагает полное метафизическое преображение и даже воскресение не только людей, но и физической природы, новое небо и новую землю. Впредь до этого люди должны носить этот идеал внутри себя, не отказываясь от участия в жизни государства.

Но не должны ли христиане идти дальше? Не должны ли они овладеть государством для того, чтобы сделать из него предтечу царства небесного? Не попытаться ли пойти еще дальше и попробовать учредить царство Божие на земле? Так возник соблазн теократии, христианского боговластия на земле.

§2. Теократизм

Теократическая идея так же стара, как и государство. И это вполне естественно. Государственная власть держит население в повинове-

нии благодаря авторитету и силе. Одной силы так же мало, как и одного авторитета. Неавторитетная сила так же безвластна, как и бессильный авторитет. Поэтому, хотя у романских народов выдвигается *авторитет* (*autorite* — лат.), а у германских *сила* (*Macht, Gewalt* — нем.), это вовсе не значит, что у них власть держится только одним началом. Но, в конце концов, авторитет существеннее силы. Недаром было замечено, что хотя со штыком можно много сделать, однако усесться на нем все-таки нельзя. «Неверно злато, сталь хрупка». Да и каким образом у немногих или даже у одного может быть сила против всех, если нет того, что в XVI веке Ла Боези²⁷⁵ назвал «добровольным рабством»²⁷⁶, т.е. веры управляемых в управляющих, того, что немцы называют *Ehrfurcht*²⁷⁷, а сербы переводят страхопоштованье²⁷⁸? А эта вера и это страхопочтение, иногда без достаточного фактического основания («сильнее кошки зверя нет») связывается с гипнозом власти, с обаянием, ореолом ее распорядителей. «Я вас завоевал», поет безоружный человек в шуточной опере «Вампука»²⁷⁹ — и вооруженная толпа хором почтительно поет: «он нас завоевал». Много было таких Вампук во всемирной истории.

Чем далее идти в глубь времен, тем больше выступает священный, сакральный характер власти. Китайские богдыханы считались сынами неба, лично ответственными за погоду, а посему и за состояние урожая. Древние греческие цари считались «богорожденными, боговоспитанными». Египетские фараоны считались прямыми потомками богов; и Геродот с восхитительною в своем роде точностью

²⁷⁵ Этьен де ла Боези (1530-1563) — французский писатель и философ, близкий друг Мишеля Монтеня. Был депутатом парламента Бордо и апологетом республиканских политических идеалов.

²⁷⁶ Имеется в виду трактат Этьена де ла Боези «Рассуждение о добровольном рабстве», где автор описывал бедственное положение своего народа под игом тирании, противоречащей свободе и равенству людей.

²⁷⁷ *Ehrfurcht* — почтение, преклонение (нем.).

²⁷⁸ Страхопоштованье — почитание (серб.).

²⁷⁹ «Вампука, образцовая во всех отношениях опера» — пародия на нелепые условности, косность и рутину оперных спектаклей, поставленная в 1909 г. на сцене одного из петербургских театров. В основу пародии положена пьеса «Принцесса Африканская» М.Н. Волконского. Возникшее в результате сценического оперного курьеза слово «вампука» стало символизировать нелепые сценические положения, характерные для трафаретных театральных постановок.

давал хронологическую справку о царствовавших в Египте богах и первом после них царствовавшем человеке Менесе. Римские цари тоже считались полубогами, а императоры прямо таки богами.

Но классическою страною боговластия была земля Израиля. Ветхий Завет дает два типа теократии — непосредственную и посредственную. При первой царь небесный сам управляет своим народом, законодательствует, судит, управляет, заботится о продовольствии, землеустройстве, гигиене. При второй Бог, хотя и неохотно, под давлением учредительной назойливости своего народа, уполномочивает избранное Им лицо быть земным царем. «И сказал Господь Самуилу... Меня отвергли они от царствования над ними» (I Царств, VIII, 7); «послушайся голоса их и поставь им царя» (22). Политически такой царь ответствен перед Богом: «Тебе единому согреших» (Псал. LI, 6). Он получает от Бога указания по стратегическим, административным и т. п. вопросам и вообще «державствует» (I Царств IX, 17) Божиею милостью. Инвеститура совершается путем помазания, сопровождающегося наделением сверхъестественными дарами — пророчества, исцеления и т. д. Производится она не непосредственно, а через особое духовное лицо, благодаря чему теократия осложняется иерократиею, клерикализмом. Вся история ветхозаветного Израиля это история его теократии. Он не отказался от нее и тогда, когда потерял политическую самостоятельность: он стал ждать Мессию во образе царя Иудейского.

И вот еще до рождения Христа было предупреждение, что «даст Ему Господь Бог престол Давида, и будет царствовать над домом Иакова во веки» (Лук I, 32, 33). Когда же Он родился, волхвы спрашивали, «где родившийся Царь Иудейский» (Матф. 11, 2). «Услышав это, Ирод царь встревожился» (3), как будто явился конкурент на престол. Апостолы говорили, что «восстали цари земные и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его» (Деян. IV, 26), как будто против политического претендента. Наконец, предание Христа суду мотивировалось тем, что Он провозгласил Себя царем, причем Он на допросе не опровергал этого (Матф. XXVII, 11, Марк. XV, 2, Лук. XXIII, 3). Таким образом, могло казаться, что Христос преследовал политическую цель. Среди Его учеников даже начались уже споры о

местничестве в Его будущем царстве, будущем государстве (Марк. IX, 34, Лук. XXII, 24).

Однако, сам Христос радикально ликвидировал мысль о Своем земном царстве в политической беседе с Пилатом в претории. «Иисус отвечал: царство Мое не от мира сего: если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям: но царство Мое не отсюда» (Иоан. XVIII, 36). Это не была неудача политического претендента, это не было отречение от престола кандидата, имевшего на него хотя и оспариваемый многими, но в общем более или менее законный титул. Это был принципиальный отказ от теократии, от земного царства Божия. Царь иудейский отказывался царствовать над иудеями и вообще над кем бы то ни было на земле. Этот отказ был тем естественнее, что Христу предлагал царство не Отец Небесный, а отец лжи диавол, желавший тем отвлечь Его от Его прямой задачи и заставить Его поклониться себе. «И, возведши Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновении времени. И сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их; ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее. Итак, если Ты поклонишься мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана» (Лук. IV, 5, 8). Инвеститура диавола была отвергнута.

И тем не менее мысль о христианской теократии о царств Божием на земле овладела сознанием христианских народов и их вождей. Средневековые папы взяли в свои руки не только духовный, но и светский меч и притязали не только на тиару первосвященника, но и на корону императора. Началась легенда о великом инквизиторе. Рядом с этим явилась утопия или псевдоморфоза священной римской империи, оказавшейся, как писал Пуффендорф, каким-то монстром и, как писал Вольтер, не бывшей в действительности ни священной, ни римскою, ни империею. Пытались осуществить христианскую теократию и иными путями, через монархии и республики. При этом, как и при всякой теократии, в государственную жизнь христиан проник клерикализм, хотя в Евангелии нет никаких указаний, чтобы духовники, монахи, архиереи, патриархи, папы делали Кесарево дело. Клерикализм в свою очередь вызвал антиклерикализм, часто переходивший в антихристианство. Теократия не только не удалась, но привела к дехристианизации государства.

§3. Опыты теократии

Таким образом, ни анархизм, ни теократизм не означают христианского решения государственной проблемы. Тем не менее политическая культура христианских народов началась с теократизма, а теперь если и не заканчивается анархизмом, то разлагается им. История государственной жизни, этих народов может быть подведена под три периода: теократизм, абсолютизм и демократизм. Конечно, эти периоды только приблизительно охватывают сложную и драматическую действительность. И между ними нет резкой грани. В эпоху абсолютизма и даже демократизма еще продолжают жить традиции и тенденции теократизма. И демократизм не вытеснил абсолютизма без остатка и воспоминаний.

Итак, эволюция государства у христианских народов началась с того, что отверг сам Христос, именно с теократии. Ее пытались осуществить тремя путями: через всемирное государство, через христианские монархии и через христианские республики.

Всемирное государство представляло странное сочетание римского языческого империализма с иудейским теократизмом. Вместо Иерусалима Рим. Вместо иудеев христиане, они же римляне, они же все человечество; Данте уверял, что человеческий род тогда более всего уподобляется Богу, когда он более всего един, т. е. составляет всемирную монархию. Один Бог. Один император. Одно государство — слово, которое не должно склоняться во множественном числе. Одна столица, и притом непременно Рим. Посему, когда центр римской империи был перенесен в Константинополь, он стал вторым Римом. А когда в XV веке этот город достался неверным и была сделана попытка перенести христианский империализм в Москву, то она была провозглашена третьим и последним Римом. Так получились три варианта всемирной христианской империи: римский, византийский и московский. Дольше всех и упорнее всех держалась римская теократия, принеся с собою не мир, а два меча, два соперничавших варианта, папский и императорский, гвельфский и гибеллинский. Как совершенно правильно указал кн. Е.Н. Трубецкой, это были именно варианты одной и той же теократии. Их борьба не была борьбой церкви и государства в современном смысле слова.

Это была борьба двух теократий, с римским папою или германским императором во главе. Хотя в сопровождавших эту борьбу спорах с обеих сторон приводились в изобилии новозаветные тексты, тем не менее решалась не христианская, а отчасти иудейская, отчасти языческая проблема. Отчасти возрождался библейский теократизм в исправленной и дополненной редакции. Отчасти же и по преимуществу возрождался римский империализм. Сюда привходило еще обожествление царей, заимствованное Римом у азиатского востока: глава государства, восседающий на престоле, с диадемою на голове, в тяжелом облачении из парчи; придворный этикет, напоминающий религиозный культ и т. п. В спорах по поводу папства и империи впадали еще и в натурализм, решая политические вопросы с помощью астрономии (теория «двух светил», солнца и луны).

Уже произнесен суд истории над такою иудаизациею и паганизациею христианского государства. Миродержавная христианская империя так и не была создана. А империи идеологически освободились от христианства. Когда Петру Великому было преподнесено звание императора, и Россия стала империею, это был акт светского государственного права, а не теократической инвеституры. Когда Наполеон I стал императором и когда специально приглашенный им для коронования папа Пий VII хотел возложить на его голову корону в соборе Парижской Богоматери, он вырвал ее у него из рук и сам возложил на себя. Империя перестала быть священной и христианскою. Появились и языческие империи, например, японская. А империализм выродился в политическое или экономическое хищничество. Одною мечтою стало меньше. В своих воспоминаниях император Вильгельм II хвастливо уверяет, что будто бы в 1903 году папа Лев XIII сказал ему, что он, Вильгельм, построил свою власть на основе истинного христианства!

Христианская монархия это более узкая территориально теократия. Вся ее метафизика тоже заимствована не у Нового, а у Ветхого Завета. Недаром, когда Боссюе пожелал *ad usum delphini*²⁸⁰ извлечь «политику из собственных слов священного писания», он почти исключительно пользовался Ветхим Заветом. Вера в то, что Бог правит миром политически. Вера в богоустановленность власти монарха, как особой де-

²⁸⁰ *Ad usum delphini* — для употребления дофина (лат.).

легации свыше, как эманации Божественного провидения. Вера в то, что народ, которым управляет монарх, это «его народ», подобно тому как и Израиль для Иеговы тоже был «Его народом». Библейская символика. Помазание на царство. Убеждение, что особа помазанника священна и что он обладает сверхъестественными дарами, преимущественно исцеления больных одним прикосновением руки. Еще ко дню венчания на царство Людовика XVI со всей Франции стекались страдавшие золотухой, ревматизмом, подагрой, чтобы он возложил на них руки и исцелил; и это несмотря на то, что его предшественник Людовик XV умер, сам заразившись болезнью, от которой его не могли исцелить врачи. Правовая сторона христианских монархий тоже продолжала библейскую традицию. Монарх обязан дать отчет не подданным, а единственно Богу, по принципу царя Давида: Тебе единому согреших. Воля монарха, даже его произвол, священны, ибо сердце царево в руке Господа. Все, что он делает, он делает по божественному праву, которое Поуп²⁸¹ определил как «*право королей дурно управлять*». *Error principis facit jus* (лат.). Подданные должны не только повиноваться, но и питать к монархам религиозное чувство, «религию второго величества», как выражался Боссюе, сохранявший для царя небесного религию первого величества. Воюя друг с другом, христианские монархи ждали, каждый специально для себя, помощи от одного и того же Бога. Вся эта реставрация иудейских царств именовалась христианскою монархией. И посему французские монархи, даже такие, как жестокий Людовик XI, носили звание «очень христианских» королей. А австрийские императоры именовались «апостолическими», по поводу чего русский поэт восклицал:

Прочь с их предательским лобзаньем,
И весь «апостольский» их род
Будь заклеймен одним прозваньем:
Искарот, Искарот!²⁸²

²⁸¹ Александр Поуп (1688–1744) — великий английский поэт XVIII в., сатирик, философ, автор стихотворного «Опыта о человеке; прославился в первую очередь как переводчик Гомера.

²⁸² Строки из стихотворения Ф.И.Тютчева «По случаю приезда австрийского эрцгерцога на похороны императора Николая» (1855).

В христианской монархии дело специально христианской культуры государства или почти совсем не делалось, или же делалось не похристиански. Эпоха христианских монархий была вместе с тем и эпохой личного государства. Публичное государство едва только намечалось. А социальное государство еще совсем не было известно. Бывали монархи христиане. Но не было действительно христианской монархии.

Не было недостатка в попытках исправить несовершенства таких монархий. Но они пользовались явно нехристианскими методами. Именно, исходя из правила, что Богу следует повиноваться больше, чем человеку (Деян. V, 29), проповедовали право подданных не только на неповиновение, но и на мятеж и даже на *цареубийство* (*tyrannicidium* — лат.). Начало было положено еще в XII веке Иоанном Солсберийским, другом Фомы Бекета. Но апогея своего эта доктрина достигла в XVI веке, когда католические и кальвинические «монархомахи» проповедовали истребление мало христианских, по их мнению, монархов. И, как показало убийство двух «очень христианских» королей, Генриха III и IV, проповедь не ограничивалась словами. Их убийцы были во власти видений с адским огнем, запахом серы и т. п. Монах, вонзивший Генриху III в живот нож, которым он накануне, как гость короля, резал хлеб за ужином, был убежден, что он сделал христианское дело.

Уже в средние века раздавались голоса, что незачем совершенствовать монархию, ибо или все люди равны во грехе и посему они равно негодны, или, напротив, глас народа это глас Божий и посему все равно пригодны для христианской теократии, приобретающей, таким образом, республиканский характер. В XI веке папа Григорий VII, герой Каноссы²⁸³, называл власть монарха узурпациею, ибо вне церковной иерархии все люди равны. В XIII веке «ангельский доктор» Фома Аквинский дал формулу власти от Бога через народ: *omnis potestas a Deo per populum*²⁸⁴. Так приуготовлялись теократические республики XVI и XVII века. Их культивировали только

²⁸³ Германский император Генрих IV попытался сместить римского папу Григория VII, за что и был проклят церковью. Папа заперся в замке Каносса, а император, сняв с себя все знаки правителя, несколько дней вымаливал прощение у Папы. Это выражение означает «величайшее унижение» во имя прощения и сохранения власти

²⁸⁴ *Omnis potestas a Deo per populum* — всякая власть от Бога через народ (лат.).

кальвинисты, пуритане и другие сектанты: Лютеру мало импонировал *Негг Omnes*²⁸⁵; католичество делало ставку на монархию; а православие продолжало опыт христианского самодержавия. Христианские республики воодушевлялись ветхо-заветным идеалом «царства святых», нетерпимого к иноверцам (и посему Кальвин сжег Сервета²⁸⁶), озабоченного землеустройством и т. п. реформами. Получилось что-то узкое, самодовольное и непрочное. Сиейс говорил, что республика завершается плоскостью, а монархия острием. Ни теократическое плоскогорье, ни теократическое острие не поднялись на высоту подлинной христианской государственности.

²⁸⁵ *Негг Omnes* — господин Все, от нем. «Негг» — господин и *Omnis* (лат.) — весь, всякий, каждый, всевозможный. Говоря о народе, Лютер часто называл его «*Негг Omnes*».

²⁸⁶ Жан Кальвин (1509–1564) был самым радикальным деятелем эпохи Реформации. Он продвинулся гораздо дальше своего немецкого предшественника Мартина Лютера. В отличие от Лютера, допускавшего некоторую свободу воли христианина, Кальвин на первый план выдвинул учение о предопределении, низвергающее человека в пучину ничтожности и полной беспомощности. Главное сочинение Кальвина — «Наставление в христианской вере». Став с 1541 г. фактическим диктатором Женевы, Кальвин превратил ее в один из центров Реформации. Отличался крайней религиозной нетерпимостью. Он крайне нетерпимо относился к католикам, и к представителям других реформационных течений. Особенную ненависть Кальвина вызывали анабаптисты, которых он обвинял в безбожии. По его настоянию противники его учения подвергались изгнанию и даже смертной казни. Одним из результатов этих гонений стала казнь Мигеля Сервета (1511–1553) — испанского медика и богослова, выступавшего с критикой католицизма и кальвинизма. В 1553 г. Сервет по доносу Кальвина был схвачен в Женеве, обвинён в ереси и после отказа отречься от своих взглядов казнен.

§4. Автократия

Как ни неудачно решала проблему государства христианская теократия, она все-таки пыталась решить ее в христианском духе, хотя и неправильно понятом. И это наложило на все соответственные опыты отпечаток известного идеализма: империи были величавы, монархии культивировали честь, республики — чистоту нравов. С конца XV века идеализм стал искореняться в политике. Его стали считать анахронизмом или наивностью. Явилась теория и практика «государственного разума», освобождавшего государство и власть от всякой метафизики и поставившего целесообразность, цель, оправдывающую средства, верховным принципом политики. Цель же государства понималась как укрепление власти за ее носителями и расширение ее притязаний по отношению как к подданным, так и к другим государствам. Теократическое государство стало вытесняться автократическим. Власть Божиею милостью стала самодержавною. Она стала по ту сторону добра и зла и стала предписывать подданным их веру и мораль: *cujus regio, ejus religio; regum est discernere inter bonum et malum*²⁸⁷ (Гоббс). Вместо теократического соработания Провидению получилось земное провидение в виде полиции безопасности и благосостояния, которая, как учил Монтескье, может сделать из животных людей и обратно.

Во имя чего? Во имя государственной пользы, т. е. увеличения территории, умножения населения, как податной массы и источника для рекрутирования армий, и, наконец, во имя усиления государственной власти, освобождения ее от какого бы то ни было контроля. Восемнадцатый век потребовал от такой власти, чтобы она была «просвещенною», т. е. чтобы она была свободна от «предрасудков», т. е. религии, чтобы она была терпимою, т. е. равнодушною к вере, и чтобы она боролась с церковью. В этом духе абсолютная власть должна была просвещать и подданных, посвящать их в религию рационализма, сотворившего себе кумир из человеческого разума.

²⁸⁷ *Cujus regio, ejus religio; regum est discernere inter bonum et malum* — чья власть, того и вера, власть — это различие между добром и злом (лат.).

Абсолютное государство притязало на любовь подданных. Людовик XV именовался даже *очень любимым* (*le bien aime — фр.*). Но не мало было и таких подданных, которые ненавидели абсолютизм и только поджидали случая, чтобы его ниспровергнуть. Когда в 1789 г. во Франции такой случай представился, ненависть вылилась в очень бурную и жестокую форму, причем среди революционных требований не последнее место занимала «дехристианизация» государства. Как будто и абсолютная монархия была еще слишком христианским государством!

§5. Демократия

Так родилась демократия, постепенно вытеснившая автократию. Токвиль усмотрел в демократии нечто от Провидения. Об этом судить трудно: пути Господни неисповедимы. Быть может, Провидению действительно угодна демократия. Но демократии-то Провидение неуживо. Ее принцип: каждый для себя, а Бог ни для кого. Она строится без всякой метафизики, на свободе и равенстве. Равенство понимается при этом только формально, как всеобщее уравнение перед законом, что, как заметила г-жа Сталь, означает только восстановление естественного неравенства. В связи с этим и свобода оказалась неодинаковою для всех. Формальная свобода и формальное равенство в связи с материализмом и капитализмом создали новую социальную иерархию, господство плутократии, подчинившей себе правительства, парламенты, партии, печать, литературу, искусство. Как выразился Шпенглер, демократия стала «политическим орудием диктатуры денег». Для соблюдения демократической видимости плутократия стала прибегать к демагогии, особенно при политических выборах. Таким образом, демократия стала плутократическою олигархией, приправленною демагогиею. Богатые, которым по Евангелию так трудно войти в царство Божие, очень легко вошли в царство демократии. Принимаемый за Божий голос голос народа свелся к избирательным голосам, которые обрабатываются всякого рода политическими «машинами», «кокусами» и т. п.

Такая демократия идет не только против теократии, согласно формуле Масарика²⁸⁸, но и против всякой религиозной метафизики в государстве. От христианского духа одушевлявшего когда-то демократизм пуритан не осталось ничего, если не считать некоторого лицемерия. Как заметил Нитти²⁸⁹, новые демократии больны показным идеализмом и внутреннею алчностью. Ллойд Джордж²⁹⁰ как-то назвал их Шейлоками во образе Баярда²⁹¹. Великий государственный принцип ответственности властвующих, проникавший старые теократии и даже еще автократии, или выродился в так наз. политическую ответственность кабинетов перед палатами или даже совсем исчез. Фагэ²⁹² сводил весь смысл демократизованной Франции к желанию французов быть безответственными.

Демократии удалось разложить абсолютное государство. Но она сама в свою очередь начала разлагаться. Процесс этот еще не закончен. Но уже и теперь можно сказать, что от разложения теократии и автократии разложение демократии отличается тем, что разлагается не просто одна из государственных форм, но и самое государственное общежитие. Кризис современной демократии это кризис государства вообще.

²⁸⁸ Масарик Томаш Гарриг (1850–1937) — чешский социолог и философ, общественный и государственный деятель, один из лидеров движения за независимость Чехословакии, а после завоевания ей независимости — первый президент республики (1920–1935).

²⁸⁹ Нитти, Франческо Саверио (1868–1953) — итальянский политический и общественный деятель, один из идеологов итальянского либерализма.

²⁹⁰ Ллойд Джордж Дэвид (1863–1945), премьер-министр Великобритании в 1916–22; один из крупнейших лидеров Либеральной партии.

²⁹¹ Баярд Пьер дю Терайль (1476–1524) — французский полководец; с течением времени образ Баярда утратил свои реальные черты, воплотив в себе отвлеченный идеал рыцаря, рыцаря без страха и упрека. Образ Шейлока приводится Шекспиром в драме «Венецианский купец» и характеризует хитрого и жестокого ростовщика. Говоря о «Шейлоках в образе Баярда» Ллойд Джордж по всей видимости имеет в виду способность современных ему «Шейлоков» маскироваться в одежды благородных и великодушных рыцарей.

²⁹² Фагэ Эмиль (1847–1916) — французский критик и историк литературы.

§6. Кризис государства

Никто, кажется, так не превозносил государства, как Гоббс. Он его даже обожествил. Но он же отметил и его слабую сторону. Государство это *mortalis dues* (лат.), *смертный бог*. Это божество, но такое, которое может и умереть. И вот Дюги уже за несколько лет до европейской войны и вызванных ею революций объявил, что это именно и случилось: *l'etat est mort* (фр.), *государство умерло*. Он несомненно преувеличивал. Современное государство конечно не умерло. Может быть, оно даже и не умирает. Но оно несомненно переживает какой-то кризис. И неизвестно, чем он кончится — может быть, в самом деле и смертью. В чем дело? Что случилось?

Государство складывается из территории, населения и власти. Когда говорят о гибели государства, то, очевидно, имеют в виду власть. Территории, как таковые, не погибают. Да и население никогда полностью не исчезает. А власть, если и не вообще, то по крайней мере в том или ином виде, действительно нередко совсем исчезает. Посему и современный кризис государства это собственно только кризис власти.

Что же такое государственная власть? Если взять это понятие строго реалистически, без всякой метафизики, то оно сводится к тому, что на определенной территории одни люди приказывают, запрещают и разрешают, а другие более или менее беспрекословно им повинуются. Глава английских «аналитиков» Остин²⁹³ характеризовал это обстоятельство так, что повелевают лица определенные, повинуются им большинство населения и, наконец, это повиновение обычно. Он упустил из виду самое главное: почему именно одни люди повелевают, а другие повинуются? чем именно держится власть?

Государственная власть только тогда действительна, когда пользуется авторитетом и располагает силой. Авторитет и сила — таковы две основы власти. Одна духовная, другая материальная. Обе равно необходимы, ибо сильная, но не авторитетная власть также

²⁹³ Остин, Джо Лэнгшо (1911–1960), английский философ, основоположник теории речевых актов. Принадлежал оксфордской школе анализа обыденного языка — одному из направлений в рамках аналитической философии, развивавшему идеи позднего Л. Витгенштейна и полагавшему основным предметом философствования анализ повседневного речевого поведения человека и его естественного языка.

непрочна, как и власть авторитетная, но бессильная, настоящее повинование основывается и на страхе и на совести. Величие государственной власти это величие ее авторитета и силы. Ее падение это их упадок. Посему если говорят, что теперь власть падает, то это значит, что она теряет и авторитет и силу. Верно ли это?

Начнем с авторитета. Сущность его сводится к тому, что одни люди смотрят на других, как на высшие существа или в качестве особой породы, особой касты, или же в качестве носителей особого, высшего и почитаемого начала. Иными словами, где авторитет, там и иерархия. И наоборот, где иерархия, там и авторитет. При этом иерархия должна быть основана не на внешнем принуждении, а на внутреннем убеждении.

Власть авторитетна тогда, когда авторитетны ее органы, а, кроме того, когда авторитетна самая идея государства. Государство современной культуры это государство конституционное. Каков авторитет его органов? Оно возглавляется конституционным монархом или президентом. Что касается монарха, то до конституций его авторитет был необычайно велик. Основывался он главным образом на религии. Единобожие было своего рода религиозным монархизмом. Монархия царя небесного освящала и укрепляла монархии земных царей. Подданный верил, что его монарх это высшее существо. Он верил, что если монарх радуется, то ему сорадуется и вся тварь; а если он горюет то и она ему соболезнует. Если он попадает в беду, то это не фарс, не водевиль, не комедия. Это даже не драма. Это трагедия, и притом трагедия высшего стиля, где, как у Эсхила, действуют непреодолимые, сверхъестественные силы, и где, как у Шекспира, разъяренные, бушующие стихии присоединяют свой рев к ропоту бедствующего венценосца. Подданный верил, что у его монарха есть особая чудотворная сила, и что посему одним прикосновением своей руки он исцеляет болезни. Подданный верил, что его монарх может создать счастье народа и что он действительно заботится об этом. И подданный был заранее благодарен. Он считал для себя честью и счастьем увидеть монарха, услышать его голос. И лучшее, что было у него, он с радостью отдавал монарху; если в сети рыбака попадала особенно крупная рыба, он ее предназначал для царского стола. Простой народ обожал монарха. *Высшим классам он служил образ-*

зом для подражания: *componitur orbis regis ad exemplum* (лат.). Монарху прощались его недостатки. А иногда даже они ему вменялись в заслугу. Это произошло, например, при возникновении абсолютной монархии, когда появился тип монарха-учредителя, действовавшего макиавеллистически: *qui nescit dissimulare nescit regnare*²⁹⁴. Авторитет таких монархов был непоколебим; а во Франции сложилась даже поговорка: *d'un méchant homme se fait un bon roi* (фр.), *из дурного человека выходит хороший король*. Когда абсолютное государство окрепло, его глава получил авторитет монарха-попечителя, создающего благополучие подданных. Сентиментализм XVIII века окружил такого монарха особенно нежною любовью подданных. Критическая философия этого века не желала критиковать того, что могло бы ему повредить, например, происхождения его власти: не кто иной как Кант признал этот вопрос праздным и опасным умствованием. Когда, наконец, появились конституции, и когда парламенты начали все более и более оспаривать власть у монархов, для их авторитета все же еще нашлось место. Б. Констан²⁹⁵ именовал функции монарха умеряющею по отношению к другим властям, Лоренц Штейн по отношению ко всему обществу. Даже при парламентаризме, фактически превращавшем монархию в республику с министром-премьером во главе, для монарха оказалось почетное место. Он стал, как выразился Бэджгот, импозантною частью конституции. Правда он потерял почти всю власть. Но зато он приобрел влияние. А такое компетентное лицо, как Гладстон²⁹⁶ заметило, что влияние в иных случаях и поважнее власти. Как выразился Сидней Лоу, парламентарный монарх стал почти фикцией, такую же, как и эфир, но фикцией, столь же необходимою, как и эфир: его в действительности нет, но без него

²⁹⁴ *Qui nescit dissimulare nescit regnare* — кто не умеет умалчивать, не умеет управлять (лат).

²⁹⁵ Констан де Ребек Бенжамен Анри (1767–1830) — французский писатель, публицист, политический деятель. Во время Великой французской революции выступал и против роялистов, и против якобинцев. В своих политических сочинениях Констан развивал идеи классического либерализма; образцом государственного устройства считал конституционную монархию.

²⁹⁶ Гладстон Уильям Юарт (1809–1898) — видный политический деятель Англии во второй половине XIX века. Вождь либералов, премьер-министр Великобритании в 1868–74, 1880–85, 1886, 1892–94, гг. С его именем связано значительное расширение избирательного права и борьба за самоуправление для Ирландии.

все-таки никак нельзя объяснить явлений, которые несомненно существуют. Словом, если конституционный строй и ограничил власть монархов, то он в принципе по крайней мере несколько не ронял их авторитета даже там, где установился парламентаризм.

И тем не менее события последних лет показали, что достаточно было мало-мальски крупной неудачи во внешней или внутренней политике, и не только такая великая монархия, как Россия, осталась и без монарха и без монархистов, которые согласились бы положить жизнь за царя или по крайней мере громко и организованно протестовать против его низложения и унижения, но и, казалось бы, преданная монархии Германия с неожиданною легкостью отпустила от себя своих многочисленных венценосцев и, вопреки ожиданиям государствоведов, вместо венка из корон надела на свою голову фригийский колпак. Из записок последнего кронпринца видно, что от императора Вильгельма в дни короткой ноябрьской революции 1918 г. отшатнулись все, а на совещании в Спа генерал Гренер, пожав плечами, назвал верность монарху словом без реальной силы. В своих воспоминаниях австрийский министр граф Чернин пишет, что уже давно за верноподданнические чувства ошибочно принималось любопытство толпы при появлении венценосцев. Последний Габсбург Карл, как видно из записок его секретаря Веркмана, умирал на острове Мадере при полном безучастии его бывших верноподданных, не поддерживавших его также и при попытках реставрации престола. Ратенау назвал монарха «человеческою оболочкою на коне или в экипаже». Нашлись социологи в роде Бугле, которые опровергают «монархическую социологию» ссылками на законы природы, которая яко бы требует республики. По данным Готского альманаха, в Европе после великой войны число государств увеличилось на 16, но число монархий уменьшилось на 24. Словом, оправдалось предсказание Тютчева: «троны, царства в разрушении».

Очевидно, внутренний авторитет монархии был очень подорван. И недоставало только внешнего толчка, чтобы свалить ее. Но очевидно также и то, что падение монархии вызывалось не ее юридическою и политическою несовместимостью с принципами современного конституционного государства, а какою-то причиною иного порядка.

Это причина духовная, именно торжество такого мировоззрения, для которого монархия не авторитетна, для которого вообще не должно быть монархии, ибо, где монархия, там и иерархия, а это мировоззрение иерархии не признает. Состоит оно в том, что все люди равны. И первый ощутительный удар монархии был нанесен с этой именно стороны еще в XVI столетии, однако не «монархомахами», и которые мечтали о хороших королях и поэтому убивали тех королей, которые казались им плохими, а юношескою рукою друга скептического философа Монтэня, Ла Бозси, автора памфлета «О добровольном рабстве, или против единого». Монархия здесь объявляется насилием, монархизм рабством. Люди политически равны. И посему да не будет иерархии. Семнадцатый век про должал это дело и учил, что от природы все люди равны, как атомы. Восемнадцатый включил в священные права равных людей также и право на суверенную, т. е. верховную власть, и направил против авторитетов свое самое острое оружие, именно сатиру. Началось разоблачение монархии, снятие с нее мистических покровов, началась сказка о голом короле. Десятинадцатый век продолжил и опошил эту традицию. Боги и цари, когда-то вдохновлявшие Гомера, Эсхила, Корнеля и Шекспира, теперь стали любимым сюжетом опереток Оффенбаха и юмористических журналов. Почтительность, древняя *pietas*, немецкая *Ehrfurcht* перестала считаться добродетелью. Вместо негодующего, реформирующего монархомахизма XVI века получился легкомысленный, беспечный, уничтожающий амонархизм наших дней. И пал авторитет монархии.

Тем труднее было удержать, вернее, создать авторитет президентской власти, этого республиканского суррогата монархии. Президент французского типа почти всегда считается безвольною марионеткою. А у президента американского типа много власти, но мало авторитета. Это авторитет всего на четыре года, авторитет не столько государства, сколько победителей на президентских выборах партии. Вступая в Белый дом, президент всегда очернен и ошельмован почти половиною населения.

Таков авторитет главы государства. Каков авторитет парламента? В XVIII веке он считался выразителем народной воли, палладиумом свободы и святилищем, где совершается таинство претворения мне-

ния депутатов в государственную волю, т. е. закон. В нем осуществляется суверенитет народа или суверенитет закона. В целом ряд стран, начиная с образцовой Англии, парламент стал оттеснять главу государства. Вопреки теории разделения властей он превратил правительство поистине только в исполнительную, как обмолвился Монтескье, власть, в *roi voîr exécutif*, в простого эзекутора при парламенте²⁹⁷. Так появился парламентаризм. Парламента стал средоточием государства и принял на себя его авторитет.

Но по иронии судьбы именно парламентаризм и убил парламенты. Он почти лишил их и власти и влияния. Он же подорвал и их авторитет. Идея парламента была величава, когда от него ожидалось только законодательство, и притом в духе XVIII века, т. е. издание, вернее, провозглашение вечных, незыблемых истин о порядке личной и публичной жизни людей, и когда верили, что в нем осуществляется представительство всего народа как единого целого. Но вера в незыблемые законы исчезла. Закон получил формальный смысл распоряжения, одобренного наличным в парламенте большинством депутатов. И из законодательных палат посыпалась так наз. вермишель, лапша. Законодательство измельчало. Измельчал и законодатель. Представительство всего народа оказалось на поверку представительством партий. И парламентаризм оказался не господством парламента со всею подобающею ему силою и славою, а законодательным и административным засильем одной партии впредь до ее ниспровержения другою. Парламент, как таковой, отошел при этом на задний план. Уже Бэджгот именовал лирическим взгляд на парламент, как на выразителя воли страны. Он же в обычном и типичном заседании английской палаты видел уже не таинство претворения воли большинства во всеобщую волю, а совсем другое зрелище: шестьсот с лишним джентльменов, собравшихся из разных концов, причем большинство или совсем отсутствует по частным делам или занято в буфете, читальне и других помещениях; те же, которые остаются в зале заседаний, читают газеты, разговаривают или просто дремлют, оживляясь только при попытках ораторов их насмешить. Обилие парламент-

²⁹⁷ *Pouvoir exécutif* — исполнительная власть (фр.); игра слов — «в простого эзекутора при парламенте».

ских актов по маловажным делам и так наз. парламентская гильотина для прекращения обструкции по делам крупным опошлили парламентское делопроизводство и привели к тому, что фактически и управляют и законодательствуют министры, т. е., в конце концов, стоящие за их спиною партийные комитеты. Это повело за собою умаление власти парламентов и падение их авторитета. Франция, уже высмеявшая своих королей, теперь высмеивает своих парламентариев — его величество депутата во всем его ничтожестве. В странах с развитою политической жизнью и хорошо проведенным разделением труда депутатское звание стало одною из многих профессий, и притом не особенно почитаемою. Нет такого принципа, который бы ставил депутата иерархически выше простого гражданина и побуждал бы почитать его авторитет, тем более, что современная политическая партия это не более, как частное предприятие для захвата власти и всех сопряженных с этим выгод. От партий ничего иного не ждут, кроме тех или иных выгод. В Америке демократическую и республиканскую партию часто уподобляют двум парижским магазинам *Louvre* и *Bon Marché*, где приблизительно по одинаковой сходной цене можно купить одинаковые предметы среднего качества.

Таков авторитет законодательной власти. Не лучше обстоит дело и с авторитетом власти правительственной. В эпоху полицейского государства от нее ожидали великие и богатые милости и ее наделяли чудотворною силою. Если ее и критиковали, то не за то, что она вообще существовала, а за то, что она недостаточно энергично делала свое дело. Еще в XIX веке ее старались поднять на необычайную высоту. Чего стоит хотя бы Лоренц Штейн, перенесший центр тяжести учения о государстве из устройства в управление, поставивший ему широкую и благородную задачу социальной политики и назвавший всю эту деятельность соработанием Провидению. Но в то время, как он твердил все это, другой его единомышленник по гегельянству К. Маркс уверял, что всякое правительство это не более, как исполнительный комитет преобладающей в данное время экономической группы, а парламентаризм превратил правительство в исполнительный комитет преобладающей в данное время политической группы. Это сильно подорвало веру в право правящих. Министры

стали давать партийные отчеты своим единомышленникам. Чиновники стали служить не государству, а партии, или же, потеряв сознание своей принадлежности к правящим, вступили на путь профессионального синдикализма с забастовками и прочими приемами общественного давления на государство. Авторитет правительственной власти стал разрушаться руками ее собственных агентов.

Остается власть судебная. Когда-то в древности это была первая власть. Недаром библейская книга Судей предшествовала книгам Царств. Суд предшествовал законодательству. Даже английский парламент получил власть прежде всего, как судебное учреждение. В странах англосаксонской культуры суд и донныне стоит принципиально выше государства, осеняя его своим авторитетом. Как утверждал Юм, весь британский флот, вся армия, вся сила Англии существует для того, чтобы суд двенадцати присяжных мог спокойно делать свое дело. Но на континенте Европы дело обстоит иначе. О суде, как о политическом авторитете, заботились мало. Уже Монтескье, поставивший, казалось бы, судебную власть рядом с законодательной и исполнительной, тут же оговорился: *des trois puissances dont nous avons parlé, celle de juger est en quelque façon nulle*²⁹⁸. Иначе говоря, он аннулировал судебную власть. Кант, уподобляя три власти трем частям силлогизма, отвел суду место третьей части, т. е. простого, несамостоятельного вывода из двух первых. Дюкрок²⁹⁹ сливает судебную власть с исполнительной. Все это лишало Фемиду ее бывшего божественного и надгосударственного авторитета. Но это не лишало ее государственного авторитета, авторитета исполнительницы закона. Однако с падением авторитета закона пал также и авторитет такого суда. Уже Кирхман³⁰⁰ в своей когда-то нашумевшей брошюре о непригодности юриспруденции указывал, что обыватели не напрасно говорят о выигрыше или проигрыше процессов, как какой-то лотереи. Явился Иеринг и объяснил, что право это или политика

²⁹⁸ *Des trois puissances dont nous avons parlé, celle de juger est en quelque façon nulle* — из трех властей, о которых мы говорим, судебная некоторым образом властью не является (фр.).

²⁹⁹ Дюкрок Теофиль — известный французский правовед и юрист 2–1 пол. XIX в., профессор административного права сначала в Пуатье, потом в Париже.

³⁰⁰ Кирхманн Юлиус Герман (1802–1884) — немецкий философ и юрист.

власти, власти, потерявшей авторитет, или судебная защита субъективного интереса всякого человека. Он же поставил целесообразность выше легальности и тем превратил юстицию в какую-то судебскую политику. Во имя какого авторитета? Ответ дала школа так наз. свободного права: во имя судебного усмотрения, во имя судебного субъективизма. Может ли быть велик авторитет такого судьи, особенно когда народное сознание еще отравлено навязчивою идеею классовой юстиции и классового самосуда?

Так постепенно и уже довольно давно падает авторитет не только всех распорядителей государственного принуждения, но и государства вообще, того, что римляне называли *res publica* и что, начиная с Гоббса, ученые государствоведы именовали особою личностью, бесконечно возвышающеюся над каждым индивидом и над всеми общественными группами. Но не только авторитет государства падает. Падает и его сила.

Источник ее двоякий — золото и булат, иначе говоря, деньги и армия. Золото никогда не давало государству большой силы, ибо, в конце концов, не государство было главным распорядителем имеющегося в обращении металла. Даже абсолютная монархия при своем возникновении для пополнения казны прибегала к хитрости, к уловкам, что именовалось «финансами», от *fin*, *fein*³⁰¹. Карл V, в обширных владениях которого солнце никогда не восходило и не заходило, должен был просить аугсбургского купца Фуггера об отсрочке по долговому обязательству. И Фуггер, тот самый Фуггер, который взял на откуп папские индульгенции, и среди агентов которого был знаменитый Тецель, великодушно сжег долговую расписку испанского короля и священного римского императора в пламени весьма в то время драгоценной ванили и корицы. Государству нового времени не удалось предотвратить сосредоточения в частных руках большего, чем у него, количества золота, этой, как выразился Гоббс, публичной крови, циркулирующей в политическом организме. И оно ограничивалось накоплением скромных и наивных «неприкосновенных» запасов золота, выпуская под их обеспечение бумажные суррогаты, все более и более обременяя себя кредитными билетами, буквально, би-

³⁰¹ Игра слов — *fin* (фр.), *fein* (нем.), также лукавый, хитрый.

летами веры. Переоценивая эту веру, Кнапп³⁰² уверил, что государство может смело и безгранично перейти на бумажные деньги, и что они ничем не будут отличаться от золотых. Но когда началась беспримерная инфляция и в карманах у огорченных обывателей появились миллионы и миллиарды, вера в государственные деньги совсем выдохлась. Бумажные деньги это беспроцентные векселя государства, данные подданным. Государство надавало их слишком много и в сущности обанкротилось. Благодаря этому проблема финансов опять получила свой прежний смысл уловки для пополнения казны бессильного и не авторитетного государства. Кто может предсказать, как оно с этим справится и справится ли оно с этим вообще?

Другой источник государственной силы это армия. Недаром большевики, проповедовавшие антимилитаризм и разрушавшие русскую армию, получив сами власть, первым делом завели сначала телохранителей («красную гвардию»), а потом и «красную» армию. Когда-то государство пользовалось кондотьерами, вообще наемными войсками, туземными и иностранными, хорошо оплачиваемыми: *pas d'argent, pas de suisses*³⁰³. Затем вербовка солдат стала принимать все более и более принудительный характер, пока, наконец, Шарнгорст в Пруссии не придумал всеобщей воинской повинности. Все государства ввели ее у себя, т. е. обучили владеть оружием миллионы своих подданных. Военная служба стала священной повинностью, армии носительницами чести. И солдаты гордились, что носили мундир *главы государства (Kaiserrock- нем.)*. Однако, события последних лет показали, что эти армии и технически неуклюжи, как ихтиозавры и прочие колоссальные вымершие чудовища, и морально ненадежны. Люди добровольно жертвуют свою жизнь только во имя великих метафизических идей. Когда таких идей нет и когда нет авторитета у человека, посылающего человека на смерть, то армия, эта *великая*

³⁰² Кнапп Георг Фридрих (1842–1926) — немецкий экономист и статистик. Автор фундаментальных работ по истории аграрных отношений и теории денег. Разработал так называемую «государственную теорию денег», в которой государству приписывал возможность управлять всей экономикой через регулирование денежных потоков. Считается автором метода определения индекса смертности. В области социальной статистики Кнапп не придавал принципу социального детерминизма характера неотвратимого природного закона.

³⁰³ *Pas d'argent, pas de suisses* — нет денег, нет швейцарцев (фр.).

молчальница (*la grande muette* — фр.), начинает рассуждать, роптать, бунтовать и разбегаться. Посылающий на смерть нередко сам ее приемлет. Обнажающий меч от меча же и погибает. Найдется ли теперь хоть одно государство современной культуры, которое рискнуло бы двинуть на верную смерть хотя бы один полк и не опасалось бы, что оружие может обратиться совсем в другую сторону?

Таким образом, государство уже давно стало терять и авторитет и силу. Чем же оно вытесняется? Обществом. Принцип государственности, сводящийся к римскому понятию *imperium* (лат.), т. е. к суверенному господству власти над обществом, уже давно вытесняется принципом общественности. Взятая с идейной стороны, программа общественности содержится в формуле: свобода, равенство, братство. При реализации свобода дала либерализму равенство — демократизм и братство — синдикализм.

Принцип либерализма — свобода, освобождение от государства. Его высказали еще Кольберу французские купцы, заявившие *laissez-nous faire* (фр.), *предоставьте нам самим действовать*. Его высказал Адам Смит, разделивший общественный труд на производительный и непроизводительный и отнесший к последнему все государственное управление. Его высказал Сен-Симон в притче о том, что Франция много потеряла бы, если бы внезапно лишилась пятидесяти самых крупных деятелей промышленности, науки, литературы, и почти ничего не заметила бы, если бы потеряла 50 первых государственных людей. Либерализм требовал свободы для всех граждан и притом равной для всех. Таким образом, он вел за собою демократизм.

Принцип демократизма — равенство, уравнивание всех людей, освобождение их от иерархии, ибо где иерархия, там и неравенство. Последовательный демократизм распространяет равенство и на частное право, и на публичное и на хозяйственную организацию. Так получились три демократии — гражданская, политическая и социальная.

Гражданская демократия состоит в уравнивании всего населения перед гражданским уложением. Она вышла из французской революции и закреплена Наполеоновым кодексом 1804 г. Все граждане равно свободны в устройстве своей личной, имущественной и семейной жизни. Их благосостояние создается уже не заботами полицейской власти, а личными усилиями каждого в отдельности. Свободное соревнование соз-

дает благополучие победителей и неблагополучие побежденных в житейской борьбе. Но и те и другие обязаны своей долей только самим себе. Государство же умывает себе руки, иногда впрочем награждая победителей политическими привилегиями и давая побежденным знаменитый совет Гизо: обогащайтесь. Логика демократизма требовала уничтожения такого политического неравенства. Начиная с революции 1830 г. оно постепенно стало уничтожаться. Гражданский демократизм стал восполняться демократизмом политическим.

Он состоит в уравнивании политических прав всех граждан, в предоставлении им равной политической свободы. Она разумеется не только отрицательно, как свобода от государства, свобода слова устного, письменного и печатного, свобода собраний и союзов, вообще свобода внегосударственной публичной жизни, но также и положительно, как свобода влиять на состав и деятельность государственной власти, главным образом, при посредстве избирательного права, все более и более всеобщего и равного. Таким образом, вступая на путь политического демократизма, государственная власть не только отказывается от руководства политической жизнью страны, но еще и меняет свою собственную организацию. Начинается переход от управляемого государства к самоуправляющемуся обществу. Государственная надобщественная личность начинает исчезать. Государство начинает растворяться в обществе и разделять его судьбу. Оно втягивается в социальную борьбу.

Как гражданское равноправие не упразднило борьбы, борьбы между индивидами за частноправные блага, так и политическое равноправие не упразднило борьбы, причем ее предметом здесь становится уже сама государственная власть. Равноправные политически граждане объединяются в партии, ведущие между собою борьбу за власть. И партии основываются не столько на различном понимании политической сущности и задач объединяющего их государства, сколько на различии религиозных, национальных и особенно экономических интересов тех или иных разъединенных групп. Оказывается, значит, что политическое равенство не устраняет социального неравенства, неравенства классов и других групп. Посему последовательное осуществление принципа равенства приводит к переходу от политического демократизма к социальному.

Он и был провозглашен приблизительно в эпоху революции 1848 г. Социальная демократия требует уравниения людей уже не в качестве соучастников в отправлении политической власти, а в качестве сотрудников в общественной, преимущественно хозяйственной кооперации. Все специфически политическое здесь или исчезает совсем или занимает подчиненное место. Политическая организация уступает место социальной. Гражданин превращается в профессионала той или иной специальности.

Но общественная борьба и здесь не исчезает. Она, напротив, даже обостряется. Пропасть между классами еще глубже, чем между партиями. Чем больше спаяны общностью интересов те или иные профессиональные группы, тем более им чужды интересы других групп. Профессиональный эгоизм ведет к дроблению даже одного и того же класса. Из этого положения есть только два выхода: или насильственное проведение равенства еще дальше, до конца, до полного уравниения людей, т. е. до коммунизма, и даже еще дальше, до социальной энтропии, или же дальнейшее закрепление профессионального дробления. По первому пути вздумала пойти революционная Россия, по второму пошла западная Европа.

Так возник синдикализм. Он и сентиментален и беспощаден. Сентиментален к своим. Беспощаден к чужим. Каждая социальная группа превращается в микрокосм, члены которого друг другу братья или по крайней мере товарищи. Но каждая группа признает только свои собственные, по преимуществу материальные интересы. Одна корова и два акра земли — такова была программа одной английской агитации. Во имя своих интересов группа бастует, вооружается, чем может. При этом от государства и его органов в принципе по крайней мере не остается уже ничего. Политические партии все более и более эволюционируют в сторону представительства профессиональных интересов. Чиновники из слуг государства, из органов управления, из соработников Провидения тоже превратились в группу, вернее, даже в ряд ведомственных групп. Все группы угрожают *прямым действием* (*action directe* — *фр.*), саботажем, стачкою и еще более крайними выступлениями. Единственное, что их может связать, это общность материальных интересов. И тогда группы вступают в союз, федерируются. Таким образом в программу синди-

кализма входит и федерализм, но не политический, а социальный, федерализм капитала или труда или профессии. В связи с этим находится и то, что теперь называют советизмом, т. е. стремление к замене государственного управления союзом советов профессиональных организаций (советы большевиков представляют, конечно, искажение этой идеи, ибо это не более как показательные собрания агентов и покорных жертв олигархии узурпаторов).

Так государственность вытесняется общественностью. Это отразилось и на государствоведении. Наука XVIII века и еще начала XIX возвеличивает государство. А общества она или совсем не знает или не признает. В лучшем случае она считает его чем-то первобытным, догосударственным. Для Гегеля государство это действительность нравственной идеи, а общество — в порядке диалектическом низшая, догосударственная стадия, в порядке же историческом средневековая безгосударственность, тоже отсталая. Роберт Моль открыл общество, но не связал его с государством, предлагал их изучать отдельно и кончил подчинением общества государству. Лоренц Штейн первый отметил всю серьезность и весь драматизм происходящей в обществе борьбы. Отметил он и то, что это борьба за власть и что общество стремится поглотить государство. Но он все еще разумел государство как надобщественную личность и возвеличивал права и обязанности власти. Иеллинек старался еще эклектически совместить теорию государственной личности и социальное учение о государстве. Зато Гумплович совсем отрицал надобщественное государство. Единственно реальным он признал общество. Н.М. Коркунов отверг единую государственную личность и волю и превратил власть из субъекта господства в какой-то объект приспособления к социальным потребностям. Наконец, Дюги и Ориу констатировали смерть государства и заменили его социальной «междузависимостью». Такова эволюция государствоведения. Ее тенденция очевидна. Еще ярче тенденция социализма и социологии.

И так государство вытесняется обществом. Но что такое это общество? Буквально это союз, согласное единение для общей цели. Очевидно, население современных государств далеко еще не является обществом в этом смысле. И «общественными» именуется то разъединение, та борьба, та необщественность, которые царят в так

наз. обществе наших дней. Разъединение неизбежно вызывается принципами современной общественности. Принцип либерализма — свобода. Каждый для себя. Каждый самоопределяется, т. е. каждый сам ставит предел своему эгоизму. Но если его предел заходит за предел другого, тоже самоопределяющегося индивида, то что может предотвратить борьбу? Ее неизбежность поняли глашатаи либерализма. Но они верили, что она дает наилучшие в смысле общего блага результаты. Бастиа даже благодарил Провидение за такое именно устройство общества. Принцип демократизма — равенство. И Токвиль, не уступая Бастиа, видел в его успехах акт Провидения. Однако формальное равенство гражданского и политического демократизма не устранило борьбы за существование и партийности. А социальная демократия прямо таки строится на борьбе классов. Наконец, принцип синдикализма — братство, товарищество. Но товарищество только в пределах эгоистических групп, враждебных или в лучшем случае равнодушных к домогательствам других групп. И для воодушевления всех их, вместе взятых, Сорель не придумал ничего иного, кроме того, что он назвал мифом всеобщей забастовки, якобы более глубоким, чем «бывший миф Христа».

Так расшатывается гражданская и политическая организация. Старая социальная иерархия распадается. А новой нет. Где нет иерархии, там водворяется анархия. Таков диагноз. Каков прогноз?

По-видимому, еще нет достаточных данных для утверждения смерти государства вообще. С формулой Дюги *l'état est mort*³⁰⁴ можно согласиться только прибавив к ней: *vive l'état*³⁰⁵ — по аналогии со старой формулой, возвещавшей смерть французских королей. Точнее выразился Бастиа, сказав, что государство стало «великою фикцией, при посредстве которой все хотят жить за счет всех». Возможно, что вместо старого государства будет новое. Но государство-то, как таковое, не исчезнет. Так вот какова будет в нем власть?

Всякая государственная власть обосновывается или сверху, милостью Божиею, и тогда это власть теократическая, или снизу, волею народа, и тогда это власть демократическая, или сама собою, и тогда это

³⁰⁴ *l'état est mort* — государство умерло.

³⁰⁵ *Vive l'état* — да здравствует государство!

власть автократическая, самодержавная. Для теократической власти сейчас, несмотря на проявляющийся религиозный подъем, нет положительных данных. Она не вытекает ни из либерализма, ни из демократизма, ни из синдикализма. Возможность будущих теократий не исключена. Но пока говорить об этом преждевременно. Вл.С. Соловьев фантазировал о будущей всемирной теократии³⁰⁶. Но это была только фантазия.

Есть ли данные предполагать, что власть будет автократической? Когда-то Б.Н. Чичерин, а, после него Пасси³⁰⁷ учили, что чем разъединеннее общество, тем, в конце концов, сосредоточеннее власть. Если это верно, то современная «социальная» борьба может кончиться самодержавием. Недаром партийный режим требует суровой дисциплины. Недаром часто говорят о диктатуре. Что такое уже парламентаризм, как не диктатура партии большинства, правда с сохранением всех формальных свобод? К чему стремится социализм, как не к диктатуре класса? И что такое так наз. советская Россия, как не диктатура коммунистов? До последних потрясений хозяйственная жизнь Европы подвергалась все усиливавшейся концентрации и огосударствлению. Адольф Вагнер³⁰⁸ даже провозгласил закон усиления воздействия власти на хозяйство. Если верен другой закон, закон не-

³⁰⁶ Е.В. Спекторский имеет в виду «фантастическую» по форме своего выражения теократическую концепцию В.С. Соловьева, разработанную им в книгах «История и будущность теократии» (1886) и «Россия и Вселенская Церковь» (1889). Философ полагал, что единство человечества будет обеспечено всемирной теократией (воссоединением христианских церквей и государств), объединяющей православно-русскую монархию с авторитетом римско-католической церкви. В конкретной церковной и политической ситуации последней четверти XIX в. эта задача оказалась утопической.

³⁰⁷ Пасси, Фредерик (1822–1912) — французский государственный и политический деятель, юрист, экономист и международный посредник, лауреат Нобелевской премии мира. Пасси посвятил большую часть своей жизни пацифистскому движению и международному политическому посредничеству.

³⁰⁸ Вагнер Адольф (1835–1917) — известный немецкий экономист. Сформулировал в закон о постоянном возрастании государственных потребностей, который впоследствии стал носить его имя. Под влиянием идей исторической школы подчеркивал зависимость хозяйственной жизни от правовых условий, среди которых выделял частную собственность. Сформулированный Вагнером закон отражал тенденцию к возрастанию роли государства по отношению к экономике и обществу. Поскольку потребности стимулируют расходы, то названная тенденция конкретизируется, непрерывно растущими финансовыми потребностями государства.

прерывности социальной эволюции, которой, как показал Токвиль, не нарушают даже революционные потрясения, и если не предстоят, по аналогии с мутацией Де-Фриза³⁰⁹, какие-то новообразования, то получается еще одно основание подкрепить вероятность политической автократии вероятностью автократии экономической.

Такова одна реальная возможность. Существует ли другая, именно власть волею народа? О ней много говорят сторонники всякого рода учредительных собраний, воодушевляющиеся идеями XVIII века о едином и неделимом народе с его всеобщей волею, навеки нерушимой. Но ведь мы живем не в XVIII, а в XX веке. И народ теперь уже не тот. Это враждующий или в лучшем случае равнодушные друг к другу группы, для каждой из которых максимум социальной справедливости является общность интересов всех ее членов. К объединению стремятся синдикалистический федерализм и социальная демократия с очень широким размахом: пролетарии всех стран, соединяйтесь! На словах какой-то миродержавный социалистический империализм. На деле не только пролетарии не объединяются настолько, чтобы выделить из себя настоящую власть волею пролетариев всех стран, но и в пределах одной и той же страны не объединяются ни городской ни деревенский пролетариат ни даже разные виды городского пролетариата. Современная общественность пока не идет дальше образования эгоистических и центробежных профессиональных групп. Уэльс насчитал в современной Англии около двухсот классов. Так как процесс дробления все усиливается, то проблема власти волею народа сводится к множественности властей в пределах самоуправляющихся, а нередко и просто самоуправных профессиональных групп.

Если истории общественности суждено пойти именно по этому пути, то это обещает грядущее средневековье. Недаром Ориу неод-

³⁰⁹ Де Фриз Хуго (1848–1935) — нидерландский ботаник, один из основателей учения об изменчивости и эволюции. Провел первые систематические исследования мутационного процесса. Разработал концепцию эволюции посредством мутаций. ДеФриз ввел современное, генетическое понятие мутации для обозначения редких вариантов признаков в потомстве родителей, которые не имели этого признака. Он доказал, что мутации представляет собой внезапные, скачкообразные, непосредственно наследуемые изменения видов, а равным образом их результат; вид, новый по отношению к исходному.

нократно возвращается к средним векам для характеристики тенденции современности и сближает синдикализм с коммунами. О возврате к средневековью недавно заговорил и проф. Виппер. Действительно, как это хорошо понимал Гегель, средние века это время преобладания общества, а не государства, и притом общества, слагавшегося из автономных коммун, корпораций, гильдий, цехов и т. п. групп и не возглавлявшегося сильным, державным государством. Кто знает, не возвращаемся ли мы к такому строю. Ведь пути истории очень извилисты. Вико видел в ней повторение, круговращение. А Гете уподоблял ее спирали, где ничто не повторяется, но все возвращается. Быть может, и мы возвратимся к безгосударственности средневекового типа.

Таковы прогнозы, т. е. предположения, что день грядущий нам готовит. Но что мы-то сами должны готовить грядущему дню? Как преодолеть кризис государства культурой и, в частности, христианской культурой? Очередная задача — осуществление социального государства, как синтеза государства и общества.

§7. Социальное государство

Надо надеяться, что христианская культура государства не будет повторять ошибок теократизма и, подобно тому, как Христос отдавал кесарево кесареви, будет предоставлять царство Божие Богу. Тогда она могла бы ускорить наступление социального государства, которое, так же как и социальное право, является задачей ближайшего будущего.

Социальное государство идет на смену публичного государства, которое в свою очередь сменило государство личное. Личное государство более известно под именем государства вотчинного или феодального. Оно понимается частноправно, как собственность государя, «хозяина земли». Сообразно с этим территория обменивается, делится между детьми, дается в приданое. Шекспиров король Лир в этом отношении очень типичен. Ричард III обещал полцарства за коня. А «дочь Иродиады вошла, плясала, и угодила Ироду и возлежавшим с ним. Царь сказал девице: проси у меня, чего хочешь, и дам тебе. И клялся ей: чего не попросишь у меня, дам тебе, даже до

половины моего царства» (Марк. VI, 22, 23). Население разделяет участь территории. Власть понимается не как публичная обязанность, а как ведение домашнего и семейного хозяйства при посредстве всяких стольников, ключников, сокольничих, конюших, и т. п. челяди, состоящей при «дворе». Не государь для государства, а государство для государя. Его окружают слуги, фаворитки. И он развлекается: *le roi s'amuse*³¹⁰. Такое понимание часто проявлялось в эпоху христианских монархий и немало содействовало нападкам и на христианство и на монархию. Вместе с монархией оно пережило средние века. Бурбоны до конца XVIII века не могли освободиться от теории и практики личного государства. Еще в XVIII веке велись династические войны за австрийское или испанское наследство, мелкие немецкие князья уступали за деньги целые полки своих солдат чужим государствам. Когда Станислав Лещинский потерял польский престол, его тестя Людовика XV, вознаградили Лотарингиею, предоставив в свою очередь Тоскану герцогу Лотарингскому.

В отличие от личного государства, государство публичное строится на принципе всеобщей повинности, всеобщей службы некоему сверхличному делу, тому, что римляне называли *res publica*. Новое время пошло еще дальше и олицетворило это дело. Государство было названо лицом с особою волею, вообще особым бытием, которое, как и бытие церкви, не совпадает с бытием входящих в него лиц, причем даже для государя не делается исключение. Он считается не хозяином, а слугою государства, его органом, настолько от него зависящим, что даже его брачные и наследственные дела имеют не частноправный, а публичноправный характер; словом, как писали в памфлетах XVI века, *non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio*³¹¹. Публичное государство, это государство начальственное, построенное на господстве, причем не лица господствуют, а государство. Оно невидимо присутствует в присутственных местах. Оно господствует во имя не чьих-либо личных или даже общественных интересов, а своих собственных целей. Оно эгоистично, но сверхличным, государственным эгоизмом. На этом эгоиз-

³¹⁰ *Le roi s'amuse* — цезарь развлекается (фр.).

³¹¹ *Non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio* : — не честь, но бремя (налоги), не льготы, но обязанности, не свобода, но занятость (лат.).

ме строятся и внешняя политика и внутреннее управление. Все сводится к *государственной необходимости*, к *raison d'état* (фр.), к государственным интересам, военным, фискальным, политическим. Государство требует, чтобы ему повиновались, чтобы ему платили, чтобы ему служили, чтобы за него умирали. Для него нет Бога. Оно само бог. Над ним нет права. Оно само творит право и пользуется им, как своим *прибором* (*instrumentum regni — лат.*).

Такое государство когда-то процветало и не было лишено величавости, а также привлекательности для подвластных. Хотя оно, выражаясь стилем Петровской эпохи, повиновения не просило аки бы свободного, но истязало яко должное, тем не менее ему часто повиновались не за страх, а за совесть. Объясняется это как тем, что публичное государство во многом исправляло недостатки государства личного, так и тем, что его часто сливали с отечеством, нацией, вообще тем, что безусловно почиталось. Римляне говорили: *dulce et decorum est pro patria mori*³¹². Одушевлявшийся публичными идеалами министр Кольбер³¹³ избрал себе девиз: *pro rege saepe, pro patria semper*³¹⁴.

Современный кризис поколебал публичное государство, а заодно и одушевлявший его государственный идеализм. Разложение было внесено проникшею в него общественностью. Декларация прав человека и гражданина, народное представительство с непрерывно расширяющимся избирательным правом и, наконец, парламентаризм с фактической диктатурою организаторов большинства — таковы главные моменты истории захвата публичного государства обществом. В управляемое государство был введен Троянский конь в виде самоуправляющегося общества. И это вызвало кризис публичного государства. Если победит оно, то установится публичная диктатура. Если победит общество, то установится анархия, анархия самоопре-

³¹² *Dulce et decorum est pro patria mori* — умереть за родину радостно и пристойно (лат.).

³¹³ Жан-Батист Кольбер (1619-1683) — знаменитый французский государственный деятель. Получив доступ на государственную службу, вскоре обратил на себя внимание кардинала Мазарини, назначившего его своим управляющим. На этом посту Кольбер с такой ревностью и изобретательностью отстаивал интересы своего патрона, что тот усердно рекомендовал его Людовику XIV.

³¹⁴ *Pro rege saepe, pro patria semper* — за (для) царя часто, за (для) родину (родины) всегда (лат.).

деления личного или группового (борьба национальностей, синдикализм). Но кризис может также разрешиться синтезом государства и общества. И тогда получится социальное государство.

Его духовная основа это метафизика и этика взаимопомощи. Его юриспруденция это юриспруденция отношений. Его право это социальное право. Его экономия это социальная экономия. Его политика это настоящая социальная политика. Сообразно с этим органы публичной власти становятся органами общественного служения. Но это служение не эгоизму групп или большинства. Это служение общественному идеалу, которого нельзя установить без идеалистической метафизики.

В социальном государстве положение монарха перестает быть личной привилегией или даже службою государству. Оно становится государственною службою обществу. И тогда получается социальный монарх, о котором говорил уже Лоренц Штейн. Это не вотчинный монарх, хозяин и помещик. Это не сословный монарх, первый дворянин. Это не классовый монарх, демагог и цезарист. Это монарх внесословный и внеклассовый, который с высоты своего независимого положения своею властью и влиянием умиротворяет общество. Весьма вероятно, что при нем не будет «двора» с традиционными увеселениями, фаворитизмом и интригами. Еще более вероятно, что не потребуются монархисты, как особая политическая партия. Такова же социальная функция президента республики, ставшей социальной. Это не ставленник конгрессов или партий, не марионетка и не партийный диктатор. Это высший умиротворяющий орган. Это воплощенная совесть страны.

Поскольку в социальном государстве правительство продолжает слагаться из министров, т. е. буквально слуг, постольку это слуги не государя и даже не государства, а общества. Это конечно не значит, что они служат интересам каких-нибудь акционерных обществ, банков, крупных предприятий, торговых или политических, именуемых партиями, отдельных вероисповедных, национальных или экономических групп с их специальными вождениями. Это значит, что и их деятельность регулируется общественным идеалом. В связи с этим их нынешняя политическая ответственность превращается в социальную. Это значит, что образование и падение партийных кабинетов по воле или просто капризу парламентского большинства,

иногда совершенно случайного, сменяется сознательным подбором общественных деятелей при участии учреждений, наблюдающих за осуществлением общественного идеала.

Представительство в социальном государстве перестает быть фиктивным выражением народной воли, а в действительности голосующим стадом, покорным или «бичу» министров или «кокусам» и другим закулисным комитетам. Перестает оно быть учреждением для проведения выгодных отдельным лицам и группам концессий, тарифов, монополий и т. н. предприятий, прикрываемых именем закона, когда-то священным. Оно представляет не партии, т. е. предприятия для захвата государственной власти, а настоящую аристократию, людей таланта, честности, знания и умения, людей действительно озабоченных познанием и осуществлением общественного идеала.

В таком же духе перестраивается и суд, и администрация, превращающаяся из кормления, или службы лицам, или праздного надзора за чужою работою в общественное служение без подслуживания к сильным мира сего и без партийной угодливости. Перестраивается местное самоуправление, внешняя политика, словом, все государственное устройство и управление.

Конечно, всего этого сейчас нет. Все это может даже показаться наивною утопиею. Но не все неосуществленное неосуществимо. Социальное государство не невозможно. Но для этого необходимо поработать над духовною и социальною культурою. Необходимо от материализма обратиться к идеализму. Это, конечно, почти чудо. Но где вера, там и чудеса. А произвести чудеса социальности может только христианская вера.

§8. Свобода

Монтескье подвел все государства под монархию, республику и деспотию. Для каждого типа он установил верховный принцип: для монархии честь, для республики доблесть, для деспотии страх. Но в одном месте «Духа законов» (кн. XXIV, гл. VI) он неожиданно заметил: «принципы христианства, хорошо запечатленные в сердце, были бы сильнее этой ложной чести монархий, этих человеческих добле-

стей республик и этого рабского страха деспотических государств». Так рассуждал сын маловерного XVIII века. И он был прав. Все новейшие политические принципы или ничтожны в сравнении с принципами христианства, или же более или менее неудачно подражают им. Как ничтожно, например, «самоопределение», т. е. самочинное установление пределов собственного эгоизма с провокационным у одних и наивным у других недоговариванием о возможных и даже неизбежных столкновениях с чужими самоопределениями! Сколько лжи и лицемерия в принципах народной воли, народоправства, демократии! Как бледны и неудачны в сравнении с христианским оригиналом заветы революции «свобода, равенство и братство», ставшие казенною фразеологиею, красующеюся на фасадах публичных зданий во Франции, не исключая полицейских префектур и тюрем!

Есть много свобод. Есть свобода физическая, состоящая, как объясняли в XVII веке, в отсутствии внешних препятствий для физических тел, которые тогда, как пояснял Даламбер, даже «выбирают» положение или направление движения. Так свободен и камень, лежащий под водою или брошенный с высоты. Есть свобода юридическая, свобода эгоизма в пределах трех Ульпиановых добродетелей. Есть свобода экономическая, свобода беспрепятственно обогащаться, хотя бы за счет других людей. Есть свобода политическая, которая делится на отрицательную и положительную. Отрицательная это свобода от государства, политическое самоопределение. Положительная это право на государственное управление. Все эти свободы эгоистичны: ты для себя лишь хочешь воли. Они мало социальны. Галиани определял свободу как право вмешиваться в дела других. Осуществляются они иногда насильственно. Марат требовал «деспотизма свободы».

Есть еще одна свобода — метафизическая, духовная. Она поднимает человека над физической необходимостью, над юридическим, политическим и экономическим подчинением не для того, чтобы поработить его собственному эгоизму, а для того, чтобы открыть перед ним пути свободного совершенствования. Ее провозгласили не те, кто «обещают свободу, будучи сами рабы тления» (II Петра, II, 19), или кто «употребляют свободу для прикрытия зла» (I Петра II, 16), а те, которые во время оно принесли благую весть.

Большинство религий проповедует покорность, подчинение, рабство. Таков ислам. Таков и иудаизм, подчиняющий Царю небесному земных рабов. Христианство же это религия свободы. «Я уже не называю вас рабами» говорил Христос (Иоан. XV, 5). Его последователи «истинно свободны» (VIII, 36). «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (32); «если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (36). Христианин свободен не потому, что он пользуется физическими, юридическими, политическими или экономическими преимуществами, а потому, что он живет духовною жизнью, а где дух, там и свобода (II Кор. III, 17). В таком смысле ап. Павел писал: «мы дети не рабы, но свободной» (Гал. IV, 31). «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (V, 1); «в свободе призваны вы, братия» (13). Это призвание распространяется и на тех, кто юридически, политически или экономически не свободен, «ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа» (I Кор. VII, 22).

Такая свобода скорее обязывает, чем уполномочивает. Это не терпимость ко злу, не право быть к добру и злу постыдно равнодушным. Это не анархический произвол, не самодурство, не каприз. Это обязанность свободного усилия, восхищающего царство небесное и тот «вышний Иерусалим», который «свободен» (Галат. IV, 26). Но это не свобода опускаться и падать: «берегитесь однако же, чтобы сия свобода ваша не послужила соблазном для немощных» (I Кор. VIII, 9); «только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» (Гал. V, 13). Начинаясь на метафизических высотах духа, христианская свобода имеет по отношению к эмпирическому миру культурную миссию — освободить человека от тройного рабства, материального, социального и духовного. Христианство не проповедует ни бесправия ни угнетения. Но пути его эмансипации, очевидно, не совпадают с путями внехристианской эмансипации. Царство грязного и грозного Калибана³¹⁵ это не царство христианской свобо-

³¹⁵ Калибан — в драме Шекспира «Буря» «уродливый невольник-дикарь»; имя, возможно, произведенное от слова «канибал», символический образ нецивилизованного, не достигшего уровня личности существа. Калибан в «Буре» Шекспира — получеловек, получудовище; в философской драме Э. Ренана «Калибан» — символ эгалитарной демократии.

ды. Какое-нибудь Штаммлерово³¹⁶ «общество свободно желающих людей», желающих неизвестно что — это не идеал христианства. Свобода, разнуздывающая эгоизм и материализм или того зверя, который дремлет, притаившись в потемках души современного человека, это не христианская свобода. В праве она не означает свободы безнаказанно обижать других людей, если это специально не воспрещено уголовным законом. В политике она не означает свободы куражиться над подвластными, или же покупать и продавать избирательные голоса. В экономике это конечно не свобода наживы всяческими путями, если только они технически ведут к обогащению. Не доверяя такой свободе, а также «вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашей свободой, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас» (Галат. II, 4), христианство стремится создать и настоящую свободную личность и настоящее свободное общество.

³¹⁶ Рудольф Штаммлер (1856–1938) — немецкий социальный мыслитель; юрист и экономист, автор книги «Хозяйство и право», посвященной критике материалистического понимания истории. Рассматривал право как наиболее важную форму организованной снаружи социальной жизни людей и подчеркивал первичный характер права по отношению к государству. По Штаммлеру, понятие права невозможно вывести из общественно-исторического опыта, оно выступает в качестве априорной категории, независимой от социальной действительности, развитие которой должно осуществляться путем частичных изменений права. Конечной целью этих изменений должно быть создание «общества свободно желающих людей». Данную концепцию Штаммлер разрабатывал в своих основных произведениях «Учение о правильном праве», «Теория юриспруденции» и др.

§9. Равенство

Вне христианства формула равенства может иметь два смысла. И оба они неудовлетворительны. Первый эмпирическое уравнение, равенство не всечеловеческое, а общечеловеческое: равнение не на лучших, а на худших. Берутся все люди. Все выделяющееся отбрасывается. Как общечеловеческое оставляется только то, что является фактически общим у всего фактического человечества. Такое уравнение, очевидно, уничтожает всякую иерархию, понижает все уровни и в общественном мире стремится к тому, что по закону энтропии происходит в физическом мире, в котором необратимые процессы, тоже основанные на понижении всех уровней, ведут к вечному покою, оцепенению и холоду. Как сильны традиции и тенденции натурализма, при котором человек отдается природе, в руки ее предавая и дух свой, как нельзя лучше явствует из замечаемогося в современных демократизованных обществах стремления к уравнению вниз, равнению на рабочих, и притом только мускульных, на крестьян, и притом беднейших, стремления опустить все высшие уровни и таким образом привести и человечество к вечному покою смерти. Во время великой революции Парижская коммуна постановила снести даже все колокольни, ибо, «господствуя над другими зданиями, они противоречат принципам равенства».

Второй традиционный смысл равенства — формальный. Люди не уравниваются фактически и принудительно. Они только провозглашаются равными пред законом, который всем им предоставляет одинаковую свободу, юридическую, политическую и экономическую. Таким образом, как заметила г-жа Сталь, восстанавливается естественное неравенство людей. Другими словами, создаются благоприятные условия для стихийной борьбы между людьми, не знающей иного закона, кроме эгоизма. Посему такое равенство отдаст человека во власть природы, и притом такой природы, в которой без борьбы нет существования и в которой выживают только физически сильные. В обществе, построенном на формальном равенстве, устанавливается господство сильных. Так как сила понимается материально, преимущественно как богатство, то и получилось засилье плутократии, всемогущество которой так резко дисгармонизирует с

идеологиею равенства. Поскольку формула равенства сводится к всеобщему избирательному праву, постольку господство приобретается путем материального и духовного подкупа масс. Так, рядом с плутократиею появляется демагогия, которая то конкурирует с нею, то вступает в союз и часто даже сливается с нею.

Таково внехристианское равенство. Суетливо, демагогически и лицемерно обделяют делишки, мало помышляя о действительно всех уравнивающей смерти: *aequo pulsat pede*³¹⁷. Смысл христианского равенства иной. Это не общечеловеческое понижающее равенство. Это всечеловеческое возвышающее равенство. Все люди должны стать настоящими людьми. Для этого мало родиться физически, родиться, так сказать, снизу, чем довольствовалась французская декларация прав: *les hommes naissent égaux en droits*³¹⁸. Для этого надо родиться свыше, переродиться духовно, приобщиться трансцендентному идеализму. В этом стремлении человек, не только не теряя своей личности, а, напротив, развивая ее, встречается с другими людьми, встречается не как волк с волками, а как брат с братьями, делающими общее дело Христово. «Совлекшись ветхого человека» (Колос. III, 9), такие люди «облекаются в нового» (10), «где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (11).

Такое равенство исключает местничество, споры о том, кто будет выше в царстве Божиим (Матф. XVIII, 1 и сл.). Тем менее оно освящает плутократию или демагогию. Христос не льстил «малым сим». Он только предлагал не соблазнять их. Не Он льстил народу, а те, которые Его предавали. Классический тип демагога выведен во образе Понтийского Пилата, который, «желал сделать угодное народу» (Марк. XV, 15), отпустил разбойника, «а Христа, бив, предал на распятие». Демагогом же был и Феликс, который, «желая доставить удовольствие Иудеям, оставил Павла в узах» (Деян. XXIV, 27), или Фест, который тоже «желал сделать угождение Иудеям» (XXV, 9). Для Нового Завета воля народа, не просвещенного, не совершенствующегося, водимого демагогами, вовсе не тождественна с волею Бо-

³¹⁷ *Aequo pulsat pede* — одной ногой пинает (лат.).

³¹⁸ *Les hommes naissent égaux en droits* — люди рождаются равными в правах (фр.).

га, т. е. Отца на небеси. Христос не проповедовал всеобщего избирательного права, дающего радость и почет тем, о которых на выборах «говорят хорошо» все или большинство, а предупреждал: «горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо» (Лук VI, 26). Тем, кого Он сам считал лучшими, Он говорил: «и будете ненавидимы всеми за имя Мое» (Марк. XIII, 13, Лук. XXI, 17).

Из этого конечно не следует, что христианство, так же как и законы Ману, полагает, что сам Бог создал священника, воина, купца и раба, или что ему чужд здоровый демократизм, черпающий аристократию духа из всей массы народа: Христос искал апостолов не среди сильных мира сего, а среди рыбаков. Из этого только следует, что для христианства проблема равенства еще и не начинается там, где для политики она уже кончается.

§10. Братство

Что касается, наконец, братства, то его христианское происхождение до того несомненно, что даже удивительно, как оно могло попасть в программу политики, требовавшей дехристианизации. Это служит только лишним подтверждением слов Христа, что без Него ничего нельзя сделать. Нет ничего удивительного, что к свободе и равенству пришлось прибавить и братство. Если люди только свободны в эгоизме и если эта свобода у всех одинакова, то что может их соединить? Очевидно, необходим еще какой-то третий, и притом альтруистический принцип. Но нет ничего удивительного также и в том, что он остался не более как риторическим придатком, звучащим как насмешка, особенно в моменты обострения социальной борьбы. Французская конституция 1848 г. провозгласила все три начала. Но дальше провозглашения дело не пошло. Так как «братство» слишком отдавало христианством, то попробовали заменить его «солидарностью». Но и из такого укороченного братства не вышло ничего. Попытка французской палаты депутатов внести в закон 1905 г. о помощи престарелым «услуги социальной солидарности» была отвергнута сенатом. Ориу усматривает реализацию братства только в праве хождения по улицам, посещения парков и т.п. *публичных удобств*

(*avantages publics* — *фр.*), а также в праве на *публичную благотворительность* (*secours publics* — *фр.*). Вот и все. Революция 1789 г. дала не брата, а «гражданина» (*citoyen* — *фр.*). Социализм дает, вернее обещает тоже не брата, а «товарища». Брата же может дать только христианство.

«Все вы братья», говорил Христос (Матф. XXIII, 8). Это не братство по крови во имя общего родоначальника, ветхого Адама. Это братство во Христе, во имя общего Отца небесного, «ибо один у вас Отец, который на небесах» (9). Это то «нелицемерное братолюбие» (I Петра I, 22), к которому сводится христианская любовь. Только культура такого братства может насадить действительную солидарность, а также одухотворить как свободу, так и равенство.

Тогда же и только тогда настоящее социальное государство может стать не утопией, а действительностью. Ибо тогда получится «единство духа в союзе мира» (Ефес. IV, 3), основанное на том, что «один Бог и Отец всех, который над всеми, и чрез всех, и во всех нас» (6), и что «глава Христос, из которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких, взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (15, 16). Только тогда, не повторяя ошибок теократизма, христианство благотворно повлияет и на культуру государства. Пока же, как пишет апостол, «вы стали царствовать без нас» (I Кор. IV, 8), государственная жизнь будет влачить жалкое существование и все более и более погрязать в переживаемом ею кризисе.

Глава VI Хозяйство

Мы заканчиваем обзор социальной культуры экономикой, хотя в духе современного материализма с нее следовало бы начать. Но наш порядок, при котором всей вообще социальной культуре еще предшествует культура духовная, принципиально ближе к духу христианства. «Итак,

не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?.. Ищите же прежде царства Божия и правды Его, и это все притомится вам... Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне. Ибо завтрашний сам будет заботиться о своем. Довольно для каждого дня своей заботы» (Матф. VI, 31–34). Таков основной тон всего, что говорит Христос о хозяйстве. Таков же тон и ап. Павла: «умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» (Филип. IV, 12); «имейте нрав не сребролюбивый, довольствуясь тем, что есть» (Евр. XIII, 5). Так же рассуждает и ап. Иаков, напоминающий о брэнности жизни говорящим: «отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать и получать прибыль» (Иак. IV, 13).

Поэтому равно ошибаются как те, которые полагают, что христианство совсем отворачивается от хозяйственной жизни, так и те, которые навязывают ему ту или иную экономическую систему — то капитализм, то социализм, то и экономическое попустительство, то экономическое изуверство. Христианское мировоззрение это трансцендентный идеализм. И его отношение к хозяйству проникнуто им. Что это может дать для сознательной культуры хозяйства?

§1. Социальная экономия

Хотя Штамплер несомненно преувеличивал, именуя хозяйство и только хозяйство материей всей вообще социальной жизни, он имел основание считать право формой хозяйства. Каково право страны, такова и ее экономика. Уничтожьте частную собственность и свободу договора, и от капитализма не останется ничего. Введите коллективную собственность и всеобщую трудовую повинность, и вы получите коммунизм. В связи с этим, трем системам права, частному, публичному и социальному, соответствуют также и три системы экономии, домашняя, политическая и социальная. Они же соответствуют и трем ответам на социальный вопрос, доместикации, цивилизации и социации. Вполне изолированно эти системы могут быть предметом только умозрения. В реальной жизни они сплетаются друг с другом или заходят одна за другую. Но в исторической перспективе можно довольно отчетливо подметить, как они сменяют друг друга.

Экономия, как видно из этимологии этого слова, считалась домашнею у древних. Таковою же она была и в средние века, когда домашним было и государственное хозяйство. В абсолютном государстве домашняя экономия не исчезла, ибо не исчезли ни семья, ни дом ни частное хозяйство. Не исчезла она и позже. В сущности вся т. н. классическая экономика, построенная на эгоизме хозяйствующего индивида (*homo economicus*³¹⁹), относится еще к домашней экономике, конечно не в специальном смысле замкнутого домашнего или натурального хозяйства, а в смысле хозяйства для дома, семейного или торгового, для личного обогащения человека.

В публичном государстве рядом с домашнею экономией или, точнее, над нею появилась экономия политическая. И она стала ее подавлять, подобно тому, как тогда же публичное право стало подавлять право частное: *at jus privatum sub tusela juris publici latet* (Бэкон)³²⁰. Сущность политической экономии состоит в том, что помимо домашних хозяйств появляется хозяйство государственное, притязающее на преобладание и господство. Оно влияет на домашние хозяйства, то опекая их, то ограничивая, то предоставляя им свободу и защищая ее внутри страны и вне ее (меркантилизм, протекционизм, фритредерство).

С появлением социации, а с нею и проблемы социального права возникла также и проблема социальной экономии. У Фр. Листа она именовалась национальной экономией. Но рамки национальности оказались слишком узкими. Многим кажется, что социальная экономия уже существует. Но за нее обыкновенно принимают только смесь домашней и политической экономии. Настоящая социальная экономия еще впереди. Ее надо создать. Это невозможно без перехода от экономического материализма к экономическому идеализму. А это неосуществимо без христианства.

³¹⁹ *Homo economicus* — человек экономический (хозяйствующий).

³²⁰ *At jus privatum sub tusela juris publici latet* (Бэкон) — под защитой общественного права скрывается частное право (лат.).

§2. Христианство и хозяйство

Во время оно процветало хозяйство домашнее. В новозаветных изречениях приводится целый ряд относящихся к нему операций. Так же, как и соответствующие юридические акты, с которыми они иногда совпадают, эти операции приводятся как нечто нормальное в смысле типичного. Поскольку Новый Завет описывает хозяйственный быт, постольку он проявляет большой реализм. Ему известны и такие махинации, когда «кто имеет, тому дано будет, а у кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Марк. IV, 25) и «то, что он думает иметь» (Лук. VIII, 18), или когда друзья приобретаются богатством неправедным (XVI, 9), или когда богатеют благодаря «плате, удержанной у работников, пожавших поля» (Иак. V, 4). Такое трезвое, без всякого яко бы нас возвышающего обмана созерцание действительности вызвано идеализмом христианства, с высоты взирающего на жизнь и видящего в низменном именно низменное. Но он же дает ряд оценивающих принципов для христианской философии хозяйства.

Она существенно отличается от обычных экономических учений тем, что не отделяет хозяйства от морали, экономики от этики. Она не устанавливает подобно Ад. Смиту в разных, не соприкасающихся областях теории нравственных чувств и теории происхождения богатства народов. Еще меньше разделяет она взгляд марксистов на этику, как на идеологию, отражающую хозяйство. Посему для нее и в хозяйстве человек это человек, т. е. существо с метафизическим призванием и двойным долгом, по отношению к Богу и к другим людям. Понятно, что в ней нет места ни для обмена, построенного на обмене (*tauschen* — *täuschen*)³²¹, ни для нечестности, именуемой предприимчивостью, ни для эксплуатации, ни для борьбы классов. «Богатии и убозии, друг с другом ликуйте», говорится в пасхальном «огласительном слове» Иоанна Златоуста.

³²¹ *Tauschen* — *täuschen* — менять — обманывать (нем.).

§3. Капитал

То, что теперь называется капиталом, Новый Завет именует богатством. Слово богатство у многих народов производилось от Бога. Оно казалось особым даром Божиим, доказательством специального благоволения Божества и близости к Нему. Такой взгляд не был чужд и Ветхому Завету. Соломоново богатство было от Бога (II Паралип. I. 12). Новозаветный взгляд иной. С такою же отчетливостью, с какою различается Бог и кесарь, различается, Бог и Маммона (Лук. XVI, 13). Богатство не Бог и не от Бога. Оно не предмет культа. Жажда золота это не священная *auri sacra fames*³²² язычников. Капитал, т. е. вещь, не должен обезличивать человека, господствовать над ним и как бы навязывать ему свою бездушную волю, состоящую в инерции накопления, в каком-то экономическом притяжении, механически нагромождающем денежные массы для того, чтобы по Марксовой формуле «деньги — товар — деньги» накопить еще большие массы. Христианство осуждает тех, кто «не в Бога богатеют» (Лук. XII, 21), богатеют или для того, чтобы еще более накопить по принципу «кто имеет, тому дано будет» (Марк. IV, 25, Лук. VIII, 18), или для роскошной жизни: «покойся, ешь, пей, веселись» (Лук. XII, 19). Не одобряет оно и плутократического строения общества, «ибо если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде; и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там, или садись здесь, у ног моих: то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (Иак. II, 2–4).

Все это христианство делает не из зависти, не из желания овладеть богатством или поделить его, а из человеколюбия, из сострадания к богатому, который несчастен, ибо богат. «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас» (Иак. V, 1). Богатый «вредит своей душе» (Марк. VIII, 36), «ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Лук. IX, 25). «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (VI, 24). В евангельском списке блаженных (Матф. V, 3–11)

³²² *Auri sacra fames* — проклятая жажда золота (лат.).

богатых нет. И вообще «как трудно имеющим богатство войти в царствие Божие!» (Марк. X, 24). Эти слова Христовы совершенно расходились с обычным представлением о спасении через богатство: «богатством человек спасает свою жизнь», учил, например, Соломон (Притчи XIII, 8). Даже ученики Христовы «ужаснулись от слов Его» о богатстве (Марк. X, 24), «чрезвычайно изумлялись» и «говорили между собою: кто же может спастись?» (26).

Необходимо, однако, заметить, что по словам Христовым, богатым не невозможно, а только трудно войти в царство Божие. Равным образом, Он не говорил, что нищие только потому, что они нищие, уже созрели для этого царства. Они «наследники царства» только при условии богатства веры и любви к Богу (Иак. II, 5). Новый Завет не льстит пролетариату, не называет его солью земли, не призывает его к господству над государством и обществом. Он одобряет нищих только тогда, когда «глубока» нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия» (II Кор. VIII, 2). В заповедях блаженства не говорится о блаженстве экономической нищеты. Посему, не будучи религиею богатства, христианство не является также и религиею нищеты.

Оно смотрит на богатство не как на преимущество, а как на бремя. И если его облегчить, то и иго Христово окажется действительно легким. «Вы расхищение имения вашего приняли с радостью, зная, что есть у вас на небесах имущество лучшее и непреходящее» (Евр. X, 34). «Продавайте имения свои, и давайте милостыню» (Лук. XII, 33). Кто же сохраняет богатство, кому, значит, много дано, с того много и взыщется. Для того богатство лишний повод для исполнения социального долга. Тот не станет ждать, чтобы публичное государство взыскивало с него разные поборы по правилам «политической» экономики или чтобы его экспроприировало озлобленное коммунистическое сообщество. Памятуя, что «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. XX, 35), он находит счастье в том, что подражает «Закхею, начальнику мытарей и человеку богатому» (Лук. XIX, 2), который «сказал Господу: Господи! половину имения моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (8). И «Иисус сказал ему: ныне пришло спасение дому сему» (9). Таким образом, торговый дом Закхея не погиб. И этот человек с малым ростом (3), но большим богатством как будто бы мог удобнее пройти в царство Божие, чем

верблюдов сквозь игольное ушко. Сопоставляя это место Евангелия с теми, где описывается, как Христос дружески посещал богатые дома, приходится заключить, что Он вовсе не требовал уничтожения богатств. Он лишь требовал, чтобы богатство не обоготворялось, не считалось самоцелью, не отвлекало человека от его жизненного назначения и считалось поводом для исполнения социального долга.

Тем менее осуждается зажиточность. Ап. Павел предлагал так устраивать материальную жизнь, «чтобы вы поступали благоприлично пред внешними, и ни в чем не нуждались» (I Сол. IV, 12). Не следует увлекаться накоплением сокровищ на земле, «где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут» (Матф. VI, 19). Но вполне нормальна уборка обильного урожая, хранение его в житнице, собирание недоеденного хлеба, которого после накормления пяти тысяч осталось еще про запас «семь корзин полных» (XV, 37). Нищета не идеализуется. Богатые обязаны помогать нищим, чтобы и они не погрязли без остатка в материальных заботах. Нищета такое же зло, как и богатство. Так же как и оно, она развращает человека.

§4. Труд

Лень осуждается христианством. Труд это всеобщий социальный долг. Он рекомендуется и тем, кто нечестно обогащается: «кто крал, вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Ефес. IV, 28). Как у евангельских нищих нищета не мешает «богатству их радушия» (II Кор. VIII, 2), так и евангельские трудящиеся еще «уделяют нуждающимся», чему пример дал ап. Павел: «сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых» (Деян. XX, 33–35). Через всю его проповедь проходит идея труда, и иритом не как пронзительный круг праздного и нетрудящегося предстателя о страданиях трудящихся, а как живой пример честного труженика, ухищряющегося «в труде и в изнурении» (II Кор. XI, 27) еще помогать более нуждающимся. «Вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не тяготить кого из вас, мы проповедовали у вас благовестие

Божие» (I Сол. II, 9). «Мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас» (II Сол. III, 7, 8). «Мы трудимся, работая своими руками» (I Кор. IV, 12). «Ни Серебра, ни золота, ни одежды я ни от кого не пожелал» (Деян. XX, 33). В Коринфе апостол добывал себе средства к жизни деланием палаток (XVIII, 3).

Таков христианский «труд любви» (Евр. VI, 10). Христианский труженик не кричит о своем труде как о жертве или заслуге. Он умеет «работая в безмолвии есть свой хлеб» (II Сол. III, 12). Он умеет «жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками» (I Сол. IV, 11). Это тип положительный. Отрицательный же тип это те, которые «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся» (II Сол. III, 11). Его классическое воплощение — Иуда Искаротский. «Мария, взяв фунт нардового, чистого, драгоценного мира, помазала ноги Иисуса, и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира. Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его, сказал: для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим? Сказал же это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор» (Иоан. XII, 3–6).

Труд должен быть производителен, «ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое» (I Кор. IX, 10). «Вот земледелец ждет драгоценного плода от земли, и для него терпит долго» (Иак. V, 7). Затем «трудящийся достоин награды за труды свои» (Лук. X, 7). «Кто, насадив виноград, не ест плодов его? Кто, пася стадо, не ест молока от стада?» (I Кор. IX, 7). «Трудящемуся земледельцу первому должно, вкусить от плодов» (II Тим. II, 6). «А если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (II Сол. III, 10). При этом имеется в виду не исключительно мускульный труд, ибо, говоря, что трудящийся достоин награды, Христос разумел жатву (Лук. X, 2) духовною и говорил это, возлагая на учеников труд проповеди. Духовный труд человека вовсе не должен сопровождаться и его физическим трудом в ущерб принципу разделения труда. «Двенадцать Апостолов, созвав множество учеников, сказали: не хорошо нам, оставив слово Божие, нещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости; их поставим на сию службу. А мы постоянно пребудем в молитве

и служении слова» (Деян. VI, 2–4). Труд должен соответствовать дарованиям всякого. «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования: то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, в учении; увещатель ли, увещай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием» (Римл. XII, 6, 8). «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцеления? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (I Кор. XII, 29, 30).

Таким образом, когда ап. Павел писал: «а я хочу, чтобы вы были без забот» (VII, 32), это вовсе не значило, что он рекомендовал образ жизни попрыгуны-стрекозы или бездеятельное оцепенение, только потому не переходящее в смерть от истощения, что оно подкрепляется крохами, падающими со стола богача. Вечный покой возможен и желателен только после смерти. Жизнь же это деятельность. А деятельность это труд. Христианство не только снимает с труда библейское проклятие. Оно делает его еще радостным, как и все, что делается для Христа и через Христа. При всей нелепости деталей учения Фурье о привлекательном труде, основная его идея глубоко правильная и истинно христианская. Труд это прежде всего физическая потребность организма, жизнь которого, в переводе на язык энергетики, состоит в непрерывной работе. Недаром обеспеченные материально люди ищут работу в спорте и развлекаются в поте лица своего, лишь бы у них не накапливался мертвый капитал излишнего питания с мочеислыми, жировыми и т. п. отложениями. Недаром и монахи, обреченные на неподвижную созерцательность, тоже усиленно трудятся физически уже тогда, когда усердно отбивают земные поклоны и исполняют другие молитвенные упражнения. А М. Вебер объяснял даже происхождение европейского капитализма тем, что у кальвинистов, сохранивших навыки упражнения в молитвенном труде, но отвергших монастыри, вся эта энергия обратилась на производительное хозяйничанье, соединенное с бережливостью; профессиональный *труд* и религиозное *призвание* стали даже синонимами (*Beruf* — нем.)³²³. Далее, у людей с развитым чувством или

³²³ Реформация изменила такое отношение к труду окончательно и бесповоротно. Характерным примером этого стало использование Мартином Лютером немецкого слова *Beruf* («призвание»). В Средние Века термин *Beruf* означал монашеское или

сознанием общественности труд это социальная потребность, потребность соработания. Наконец, это и духовная потребность, потребность не зарывать таланта в землю, потребность не ремесленная, а артистическая. Наиболее отчетливо это проявляется на вершинах творчества, когда, духовною жаждою томим, талантливый и даже гениальный человек терпеливо и упорно трудится. Он трудится не ради платы. Он не соблюдает восьмичасового рабочего дня и даже вообще рабочего дня: его труд часто является молчаливым спутником ночи.

Когда, наконец, наступает миг вождеденный
и окончен его труд многолетний, он не стоит
как поденщик ненужный,
Плату приавший свою, чуждый работы другой³²⁴.

Такая духовная потребность труда, как осмысленного приложения знания, таланта, искусства проявляется не только у творцов, но и у всех вообще людей со здоровою жизнедеятельностью. Такой человек, будь он чиновник, купец, ремесленник, рабочий, не может не любить своего профессионального дела. Он его делает не из под палки, а как мастер, как артист, которому стыдно выпускать из своих рук несовершенное произведение. Таков именно христианский идеал труда. И таково должно быть направление культуры труда в христианском духе.

Как далеко от этого то отвращение к труду, которое так типично для современных обществ! Вызвано оно двумя причинами. Во-первых, извращением христианского идеала, превращением его в эгоистическое спасение путем бегства от мира в пассивное однообразие пустыни или монастыря. Тогда не труд, а праздность, квиетизм

священническое призвание — иными словами, призвание к профессиональной церковной деятельности. Лютер стал употреблять это же слово по отношению к мирским делам. Используя термин *beruf* для обозначения деятельности в повседневном мире, Лютер подразумевал и религиозную важность монашеского призвания для жизни и деятельности в миру. Бог призывает человека служить Себе различными способами в миру. Таким образом, можно видеть, что современное значение слова «призвание» зародилось в эпоху Реформации благодаря новому подходу к труду.

³²⁴ Строки из стихотворения А.С. Пушкина «Труд» («Миг вождеденный настал...») (1830).

привлекательны и считаются богоугодными. Тогда *otium*³²⁵ вытесняет *negotium*³²⁶, что было даже кодифицировано Декретом Грациана: *negotium negat otium neque quaerit veram quietem quae est Deus*³²⁷.

Вторая причина отвращения к труду это его обычная организация в странах, гордящихся своею культурою. Начиная с XVIII века пошла в ход т. н. трудовая теория ценности, которая считает именно труд главным «фактором» производства хозяйственных благ. Казалось бы, должен был наступить золотой век труда. Но произошло обратное. Труд живого человека не только с телом, но и с душою и духом стал рассматриваться и учитываться чисто механически. Он стал измеряться лошадиными силами, рабочими часами, калориями, эргами. Он стал «эксплуатироваться» как какая-нибудь природная стихия. Человека превратили в машину, которую смазывают, пока она работает, и которую выбрасывают вон, когда она изнашивается или ломается. Апогея своего такое обесчеловечение человека достигло в чудовищной системе Тэйлора³²⁸, стремящейся убить в автоматически трудящемся рабочем последние проблески мысли, чувства, воли, вообще сознания, ибо это нарушает механический ритм его работы.

И такой труд производится в обстановке «фабрики». Слово это по иронии судьбы когда-то означало храм Божий. Это по большей части мрачное, грязное, неоштукатуренное здание с высокими трубами, изрыгающими дым, который разъедает глаза и застилает небо. Внутри адский шум и лязг машин, возле которых копошатся люди с равнодушными, оступелыми лицами и дремлющим сознанием, в котором

³²⁵ *Otium* — отдых (лат.).

³²⁶ *Negotium* — дело (лат.).

³²⁷ *Negotium negat otium neque quaerit veram quietem quae est Deus* — дело отрицает отдых и не добивается истинного покоя, который есть Бог (лат.).

³²⁸ Тейлор, Фредерик (1856–1915) — американский инженер, изобретатель, основатель научной организации труда. Его система научной организации труда включала в себя ряд основных положений: научные основания производства, научный подбор кадров, обучение и тренировка, организация взаимодействия между управляющими и рабочими. Тейлор ввел конкретные требования по научному изучению элементов производственного процесса: разделение целостного процесса на минимальные части, наблюдение и запись всех этих элементов и условий, в которых они совершаются, точное измерение этих элементов по времени и по затрате сил. Для этого, одним из первых, стал использовать хронометраж исполнительных рабочих действий, которую стали называть «механизмом выжимания пота у рабочего»

по временам, как ядовитые пары, поднимаются затверженные лозунги классовой ненависти и социальной борьбы. При выходе все соблазны, все развлечения больших городов, дневные и ночные, которым предаются другие, не работающие, а нередко, и никогда не работавшие. Путешественника, приехавшего в Берлин с ранним поездом и имевшего очи, чтобы видеть, поражал контраст двух человеческих волн: одна с озабоченными, нахмуренными лицами молча, сосредоточенно торопилась на фабрики, другая с криком, пьяными возгласами, непристойными телодвижениями заканчивала ночной кутеж. Обе толпы смешивались в одних и тех же поездах подземной и надземной дороги, на одних и тех же улицах. Одна толпа была символом прозы, печальной действительности, другая — символом того, что для первой толпы было поэзией, праздником, мечтою!

К кому же шли и идут все трудящиеся и обремененные? Менее всего ко Христу. К тем, кто не только не с Христом, но и против Христа. К тем, кто разъясняет пролетариям то, что когда-то Сийэс разъяснил буржуазии, а именно, что они это все и что все должно быть для них. Чтобы добиться этого, они должны ненавидеть всех других и устремить без остатка и мысль и чувства и волю на беспощадную классовую борьбу. Невольно напрашивается ветхозаветный вопрос: «разве нет Бога, что вы идете вопрошать Веельзевула?» (IV Царств, I, 3).

Но виноваты ли в этом одни рабочие? Ведь они вовсе не чудовища, не звери. Они люди со всеми их недостатками, но также и достоинствами или задатками. Виноваты ли только их вожди? Конечно преступны те, которые протягивают им камень вместо хлеба и предлагают бить этим камнем тех, кто даст им хлеб. Но при всем своем цинизме эти вожди в одном отношении если не честны, то откровенны: они не скрывают того, что их дело не Христово. И посему они требуют также и от своих последователей, чтобы они отреклись от Христа. Но не менее ли преступны и те, которые, выступая с именем Христовым, не привлекают рабочих к Христу? Они тоже дают им камень вместо хлеба с тою лишь разницею, что камень предназначается не для швыряния, а для того чтобы безмолвно и почтительно носить его как жернов осельский, как символ духовного и телесного самоуничужения.

Рабочий вопрос это действительно вопрос и очень серьезный, даже грозный. Но он стал таким не сам по себе, а потому, что его отделили от христианства. То стараются приручить рабочих путем их доместикации, превращения в домашние существа, от которых требуется безусловная, собачья преданность патрону. То их втягивают в политическую борьбу и цивилизуют, но лишь постольку, поскольку они нужны как голосующая скотинка (*Stimmvieh* — нем.³²⁹). То их ассоциируют в классовое сообщество, дышащее злобою в ожидании момента, когда можно будет наброситься на общество. А те, которые говорят от имени христианства, или осуждают их за то, что они грешники, или медоточиво проповедуют им смирение и прославляют существующий строй, как будто в нем уже осуществлены задачи христианской культуры экономики. Как будто труд уже стал всеобщей и радостной потребностью. Как будто он уже производится в помощь другим. Как будто наша экономия уже действительно стала социальной.

³²⁹ *Stimmvieh* — серая масса, стадо избирателей (нем.).

§5. Природа

Кроме капитала и труда, участницею в производстве хозяйственных благ считается природа. В этом отношении не экономика, может чем-нибудь удивить христианство, а, напротив, христианство может и должно удивить экономику. Оно не считает человека пассивным по отношению к природе. Не она им владеет, а, напротив, он должен преодолеть ее. Не будучи противоположною, культура всегда сверх-природна. Ее плоды это техника и чудо. Эти два понятия более близки друг другу, чем кажется. Недаром часто говорят о чудесах техники. Основа техники и чуда общая: победа духа над материею. Аристотель мечтал как о чуде о том, что теперь является банальнейшим созданием техники: чтобы челноки сами ткали пряжу, а кифары сами бряцали, т. е. о механических станках и механической музыке. В Евангелии повествуется о том, что мы и теперь считаем чудесами: о превращении воды в вино (Иоан. II, 9), о насыщении «около пяти тысяч мужей» (Марк. VI, 44), «кроме женщин и детей» (Матф. XIV, 21) пятью хлебами и пятью рыбами, причем еще осталось «двенадцать полных коробов» (Марк. VI, 43), об исцелении, казалось бы, неизлечимых и даже о воскрешении умерших. Предусматривается перемещение больших гор. И условием для этого ставится нечто совсем не чрезвычайное: вера не более горчичного зерна. Это значит, вера в Бога, как в метафизическую поддержку всякого культурного усилия. Вера в Христа, который показал, как далеко могут идти эти усилия. Вера в человека и его творческий дух, перед которым открыты огромные, еще неизведанные и даже чудесные возможности. Когда силы небесные с нами невидимо служат, тогда и силы природы должны нам видимо служить. Когда человек преобразуется, тогда и он может преобразить и природу.

§6. Социализм

Таким образом, христианская экономика это экономический идеализм. В полном согласии с принципом преодоления материи духом она решительно отвергает экономический материализм, для которого

духовное это только последствие или отражение материального и который исповедал уже Димитрий серебряник, кричавший о величии Артемиды Ефесской прежде всего потому, что того требовала его выгода: «друзья! Вы знаете, что от этого ремесла зависит благосостояние наше. Между тем вы видите и слышите, что не только в Ефесе, но почти во всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил немалое число людей, говоря, что делаемые руками человеческими не суть боги» (Деян. XIX, 25, 26).

Что же касается социалистической экономики, то она столько же заимствует некоторые христианские идеи, сколько и искажает их. Первое обстоятельство объясняет явление, которое иначе было бы совершенно непонятно: почему в христианских странах народные массы так восприимчивы к проповеди социализма. Эта проповедь говорит о братстве или по крайней мере товариществе, о малых сих, униженных и оскорбленных. Она сильна также и критикую традиционного строя, который заинтересованные так упорно провозглашают незыблемым и даже священным, поистине всеу призывая при этом имя Божие. Второе обстоятельство объясняет духовное уродство современного социализма. Мы уже видели, что он не разрешает социального вопроса и что христианская социация подходит к этому вопросу по иному. Тем не менее и теперь еще раздаются голоса, что настоящая христианская экономика это и есть социализм.

Такое утверждение неверно. Христианство социально, но не социалистично. Нигде Христос не предлагал перейти к коллективному хозяйству и к отрицанию собственности и свободы. Слово товарищ, друг, усвоенное и присвоенное марксистами, было впервые произнесено Христом, однако совсем не в партийном социалистическом смысле: «вы друзья мои. Я уже не называю вас рабами, но Я назвал вас друзьями» (Иоан. XV, 14, 15). Так как, согласно старой греческой пословице, у друзей все общее, то на почве содружества христианских товарищей могла установиться общность не только духовных ценностей, но и материальных благ. Это и есть то, что называют христианским коммунизмом. «Все верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме» (Деян. II, 44–46). «У множества уверовавших было

одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее. Не было между ними никого нуждающегося: ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (IV, 32–35). Это, значит, был коммунизм бескорыстных энтузиастов. Это было обобществление не производства, а потребления, но не принудительное, а добровольное. Это был дележ не чужого, а своего, дележ пожертвованных, а не добычи. Это был коммунизм замкнутой и кроткой общины, скромно и мирно потреблявшей свое накопленное добро среди прочего общества, столь же мирно продолжавшего свою некоммунистическую жизнь. Таковы были коммунистические ячейки христиан. Это, конечно, очень далеко от современного коммунизма.

Мало сходится с социализмом в его современном виде и социальная философия христианства. Она основана на трансцендентном идеализме. Он принципиально, методологически исключает какое бы то ни было окончательное землеустройство. Как христианство не предлагает образцового гражданского или уголовного кодекса или образцовой конституции, так не предлагает оно и образцовой системы хозяйства. Те же принципы христианской культуры, которые могли бы усовершенствовать и экономическую культуру, если бы христиане действительно были христианами, существенно отличны от принципов социализма. Он предполагает упразднение частного права с личностью, собственностью и договором и замену этого каким-то хозяйственным публичным правом, которое отрицает совсем свободу или же диктаторски предоставляет ее только распорядителям социалистического муравейника, состоящего из рабов коллектива. Социальная же философия христианства предполагает не рабство, а свободу, соединенную с взаимопомощью. Она предполагает не принудительную организацию производства и потребления, а органическое, согласно призванию каждого человека, разделение социальных функций. Экономический теократизм ей так же чужд, как и теократизм политический. И посему организация хозяйства иезуитами в Парагвае на началах полной регламентации так же мало может быть признана настоящим христианским хозяйничаньем, как и светские опыты социализма.

О таких опытах еще недавно можно было судить только гадательно. Спенсер предсказывал, что это даст грядущее рабство. Лебон предсказал и другие подробности. Но то, что произошло в России, превзошло все ожидания. Кто испытал на себе или, по крайней мере, видел власть большевиков в России, тот конечно знает, что такое осуществленный социализм. Это диктатура сообщества, заглушающего свой страх перед населением беспощадным террором, грабящего всех, не исключая и трудящихся, превратившего население в рабов и заставляющего еще их выражать радость по поводу того, что они якобы свободны и счастливы. Кому приходилось видеть шествия пролетариата во время официальных праздников труда, тот никогда не забудет вереницы бледных, истощенных фигур в оборванной одежде и стоптанной обуви, тоскливо, но почтительно под зоркие и юркие взгляды агентов чрезвычайки шагающих с безвкусными рекламными плакатами цвета крови и с заунывным пением гимнов труда, свободе, счастью. Трудно найти во всемирной истории более тоскливое зрелище, если не считать впрочем рабов-гладиаторов, дефилировавших в цирке перед началом взаимного истребления и восклицавших божественному цезарю: *morituri te salutant*³³⁰.

³³⁰ *Morituri te salutant* — идущие на смерть тебя приветствуют (лат.).

Раздел четвертый

Материальная культура

Материальная культура состоит в возделывании и обработке человеком физической природы для того, чтобы она ему служила, и чтобы он был свободен от самого унижительного рабства, именно физического. Оно более унижительно, чем социальное рабство, ибо там человек зависит от человека же. Здесь же человек зависит от косной материи. Зависимость эта иногда бывает так велика, что, как показывает фетишизм, человек простирается ниц перед деревом, камнем, чурбаном, перед животными, даже домашними, быками, кошками. Несмотря на чудеса техники зависимость эта далеко не устранена еще и теперь. Что значат все наши мощные сооружения в сравнении с не слишком даже сильным землетрясением? Как трудно преодолеть упадок и вырождение, эти неизменные спутники человеческой истории!

Античный мир облагородил зависимость от природы. Но он ее не преодолел. Это удалось только христианству. Только оно учит преодолевать природу техникою и чудом. Только благодаря ему человек стал повелевать природе. Вследствие этого идея материальной культуры это глубоко христианская идея. Но при реализации, как и многое другое, что пошло от христианства, она ушла от него в сторону и даже была направлена против него. И это принесло ущерб не только христианству, но и материальной культуре.

Глава I

Христианство и аскетизм

Говоря о материальной культуре, как христианском деле, мы прежде всего наталкиваемся на очень распространенный прямо противополо-

ложный взгляд, согласно которому всякая культура материального, телесного мира, всякое вообще внимание, оказываемое этому миру, отвлекает христианина от его прямого назначения. Действительно ли такой взгляд соответствует духу христианства?

Происхождение аскетизма дохристианское. Ему предавались индийские факиры. Его проповедовал буддизм и ведантизм. Его проповедовал Платон. Аскезис (буквально, упражнение) до него понималось как телесное упражнение в палестре для укрепления тела: метание дротика, диска, бег и т. п. Он же понял настоящий аскезис как духовное упражнение, состоящее в подавлении плоти и в отвращении от всего материального. Уже во время земной жизни человек должен стать как бы чистым духом. Он должен смотреть на окружающий его чувственный мир как на нечто не только не существенное, но даже не существующее. Если же этот мир все-таки дает о себе знать, то его надо подавлять, отталкивать. Человек, как выражался Платон, это синтез далеко не прекрасный. Это как бы трехъярусное существо, с тремя душами. В верхнем, головном ярусе разум и идеи. Между шеею и грудобрюшною преградю сердце и сердитость. В брюшной полости чрево и вожделения. И вот свободно предоставленный самому себе человек являет безобразное зрелище или анархического самоопределения каждого яруса или засилья и господства низов. Средство против этого — суровое подавление низших душ высшею, борьба человека с самим собою. Так в жизнерадостное мировоззрение древних греков были внесены мрачные, суровые мотивы. Дальнейшее развитие аскетизм получил у секты, именовавшей себя кинической, или цинической, буквально, собачьею. Неприхотливая жизнь собаки была признана идеалом мудреца. Циники опустили до собачьего образа жизни и стали щеголять своим цинизмом. Чем меньше потребностей, тем лучше. Диоген, живший в бочке и разбивший свою кружку, ибо можно черпать воду и пригоршню, стал идеалом свободы от материальных потребностей. Возник новый тип нищенствующего философа с небритым лицом, всклокоченными волосами, грязными лохмотьями, сквозь дыры которых проглядывало тщеславие.

Когда стало распространяться христианство, иным показалось, что оно тоже проповедует аскетизм. В связи с другим превратным

пониманием жизненного назначения христианина как спасения собственной души явились отшельники, отвергавшие всякую вообще культуру и подвергавшие себя ношению вериг, бичеванию, которому они предавались с каким-то фанатическим садизмом. Этика святости была отождествлена с такою практикою аскетизма.

Благодаря этому всякая культура, не только материальная, но также социальная и духовная, стала считаться богопротивною. Начались опыты безкультурного и даже противокультурного христианства. Невежество, юродивость стали прославляться как невинность и целомудрие. Все красивое отвергалось как сатанинское. Идеалом стала духовная, социальная и материальная скудость. Это вызвало расхождение христианства и культуры. Против некультурного христианства выступила нехристианская культура. Вместо союза получилась вражда, вместо сотрудничества раздор. От этого пострадали и христианство и культура. Христианство стало бесплодным. А культура стала беспринципною.

Между тем Новый Завет не осуждает культуры и не проповедует аскетизма. В этом отношении еще недостаточен Иоанн Креститель, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих; а пищу его были акриды и дикий мед» (Матф. III, 4, Марк. I, 6). Ведь он был только предтеча. Решающее значение имеет земная жизнь самого Спасителя. Он не носил вериг, не изнурял своей плоти. О Нем говорили: «вот, человек, который любит есть и пить вино» (Матф. XI, 19). Он принял «большое угощение» (Лук. V, 29), «возлежал в доме» сборщика податей (Марк. II, 15), ел и пил с мытарями и грешниками (16). Когда «один фарисей просил Его к себе обедать, Он пришел и возлег» (Лук. XI, 37). Он участвовал в свадебном пире и «положил начало чудесам» (Иоан. II, 11) превращением воды в вино и притом высокого качества (10). После воскресения Он с аппетитом ел «печеную рыбу и сотовый мед» (Лук. XXIV, 42). Он находил, что «ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его» (Марк. VII, 18). Он носил обувь с ремнями (Марк. I, 7), одевался не в рубище и не во власяницу, а в «хитон не сшитый, а весь тканый сверху» (Иоан. XIX, 23). И так как уже тогда, совсем как при большевиках в России, казнимых раздевали и их платье шло палачам, то распявшим Его воинам было жаль раздирать Его хитон, и

они разыграли его в лотерею (24). Когда Христос говорил, что «Сын человеческий не имеет, где преклонить голову» (Матф. VIII, 20), то это скорее означало отсутствие постоянного места жительства, чем бесприютную, скитальческую жизнь или жизнь богемы. Тайная вечеря происходила в «горнице большой, устланной» (Лук. XXII, 12). Спаситель не отказывался от возлияния на Его голову (Матф. XXVI, 7) и даже ноги (Иоан. XII, 3) драгоценного мира. После снятия с креста тело Его было обвито «чистою плащаницею» (Матф. XXVII, 59), покрыто «благовониями и мастями» (Лук. XXIII, 56), причем Никодим «принес состав из смирны и алая, литр около ста» (Иоан. XIX, 39). Тело Его было погребено в саду (41), в новой гробнице, высеченной в скале (Матф. XXVII, 60).

Христос считал свое пребывание на земле праздником для окружающих Его. И посему Его ученики не соблюдали постов (Марк. II, 18, Лук. V, 33). Денежные и продовольственные затруднения разрешались чудесно, без лишений. Когда кончилась земная жизнь Христа, для его последователей началась проза трудовой жизни. Но и тогда об аскетизме никто не помышлял: никто не возненавидел своей плоти, но питал и грел ее. Ап. Павел говорил о себе: «умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» (Филип. IV, 12). Проповедь аскетизма он именовал «лицемерием лжесловесников, сожженных в совести своей» (I Тимоф. IV, 2). Он считал только видимостью мудрости «изнурение тела, некоторое небрежение о насыщении плоти» (Колос. II, 23) и предлагал «всегда радоваться» (1 Сол. V, 16).

Таким образом мрачный и противокультурный аскетизм, в котором, например, Толстой видел главный смысл христианства, вовсе не является законным детищем христианства. Это нечто чужеродное, вынесенное из египетских пустынь и из языческих сект, вдохновлявшихся собачьими идеалами. Посему и материальная культура, будучи для христианства не единым на потребу, а только тем, что прилагается, все же прилагается к жизненному назначению человека. Во время своей земной жизни человек не может считаться бесплотным духом. Христианство это не спиритизм. Это также и не спиритуализм. Это идеализм, принимающий действительность в том виде, в каком она дана, а затем стремящийся преобразить ее и усовершенствовать в смысле не подавления или уничтожения материи, а

преодоления и преображения ее, чтобы и она была достойна духа. Посему в культурную миссию христианства входит также и материальная культура, конечно облагороженная идеализмом и согласованная с духовною и социальною культурою.

Глава II

Материальные потребности

§1. Пища

Давно замечено, что людьми управляют голод и любовь. Власть голода не сознается сытыми, а также при изобилии плодов земных. Тогда если и есть голодающие, они не бросаются в глаза. Но и тогда они переживают большие мучения. Кнут Гамсун попытался изобразить муки голода на фоне чужой сытости³³¹. Случается, что голодают массы, иногда целые народы. И тогда получают потрясающие зрелища. Голод, этот дурной советчик (*malesuada fames*), не только толкает людей на величайшие преступления, но доводит их даже до лю-

³³¹ Гамсун Кнут — (1859–1952) — норвежский писатель, лауреат нобелевской премии. Обращаясь к имени этого писателя Е.В. Спекторский имеет в виду его роман «Голод» (1890), который произвел сенсацию принципиально новой трактовкой темы. Гамсун не обвинял общество, он проникновенно изображал и эстетизировал иррациональные процессы в мозгу умирающего от голода человека.

Неоромантический бунт против цивилизации обусловил его «возврат к природе» в идеологическом плане и на практике. После того как, оставив скитания, Гамсун в 1911 г. предпочел жизнь джентльмена-фермера, он создал свой лучший роман «Соки земли» (1917), эпос простой жизни, принесший ему Нобелевскую премию по литературе в 1920 г. и международное признание в беспокойные годы после Первой мировой войны. Однако неприятие Гамсуном индустриально-демократической цивилизации стало причиной его симпатий к нацистам в 1930-е годы и поставило его во время Второй мировой войны в один ряд с врагами родины.

доедства, как это было в Германии во время тридцатилетней войны и как это происходило в большевицкой России.

С точки зрения аскетизма голод это не несчастье, а один из способов умерщвления плоти и, значит, спасения души. Так как христианство не аскетично, то оно смотрит на дело иначе. Оно считает голодание не добродетелью, а искушением. В пустыне искушитель только тогда приступил ко Христу, когда Он взалкал (Матф. IV, 2). Учение о том, что «не хлебом одним будет жить человек» (4), что «хлеб Божий есть тот, который сходит с небес» (Иоан. VI, 33) и что надо стараться «не о пище тленной, но о пище пребывающей в жизнь вечную» (27), означает не отрицание необходимости утоления физического голода, а признание необходимости удовлетворения и даже возбуждения духовного голода. Когда Христос уже насытил многолюдную толпу духовною пищею, Он применил свою власть над природою и произвел чудо для того, чтобы ее насытить и телесною пищею: «жаль Мне народа, что уже три дня находится при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Матф. XV, 32). Воскресив дочь Иаира, Он «сказал, чтобы дали ей есть» (Марк. V, 43). Ап. Павел во время морской аварии «уговаривал всех принять пищу; это послужит к сохранению вашей жизни» (Деян. XXVII, 33, 34). Ему не были чужды правила диеты, «ибо иной уверен, что можно есть все, а немощный ест овощи» (Римл. XIV, 2). Он понимал применение молочного режима (Евр. V, 13, 14). А Тимофею он писал: «впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (I Тимоф. V, 23).

Отличие от других, материалистических религий христианство, как религия идеалистическая, не регламентирует питания и считает род пищи в общем безразличным, ибо «все входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон» (Матф. XV, 17); «ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его, потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища» (Марк. VII, 18, 19). Ап. Павел именует лжесловесниками «запрещающих употреблять в пищу то, что Бог сотворил» (I Тимоф. IV, 2, 3), «ибо царство Божие не пища и питье, но праведность, и мир и радость во Святом Духе» (Римл. XIV, 17). «Все, что продается на торгу,

ешьте, без всякого исследования, для спокойствия совести» (I Кор. X, 25). «Пища не приближает нас к Богу: ибо едим мы ли, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (VIII, 8). Единственное, что осуждается, это обжорство и пьянство, ибо тогда человек становится слугою собственного тела и не заботится о духе. «Смотрите за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением и пьянством» (Лук. XXI, 34). «Довольно, что вы в прошедшее время поступали по воле языческой, предаваясь пьянству, излишеству в пище и питии» (I Петра IV, 3). Не следует «предаваться пированиям и пьянству» (Римл. XIII, 13), «упиваться вином» (Ефес. V, 18). Так как «душа больше пищи» (Матф. VI, 25), то осуждается чрезмерная забота о том, «что нам есть, или что пить» (31). Молиться следует только о «хлебе насущном на сей день» (11).

Социальная сторона пищи состоит в том, что «трудящийся достоин пропитания» (X, 10). «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (II Сол. III, 10). Кто же не может трудиться и кто алчет и жаждет, того следует накормить и напоить; делая это меньшим братьям, делают это и Христу (Матф. XXV, 40). Таким образом в настоящем христианском обществе нет места обжорам и пьяницам, но не должно быть также и голодных: этого не может допустить правильная организация труда и общественной взаимопомощи.

§2. Одежда

Когда Христос говорил: «не заботьтесь для тела вашего, во что одеться» (Матф. VI, 25), это вовсе не значило, что Он предлагал одеваться в лохмотья. Он только напоминал, что помимо проблемы костюма могут и должны быть дела посерьезнее. Он находил, что едва ли стоит специально ходить смотреть «человека, одетого в мягкие одежды» (XI, 8). Но Он не отрицал необходимости одежды удобной и изящной. Он считал нормальною наличность, кроме будничной одежды, еще и праздничной. Одежда полевых лилий своею красотою превосходит славу Соломона (VI, 29). Сам Христос носил тканый хитон (Иоан. XIX, 23). Он указывал, что «никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленной ткани; ибо вновь пришитое

отдерет от старого, и дыра будет еще хуже» (Матф. IX, 16, Марк. II, 21). Снаряжая своих учеников, Он дал им указания относительно скромной походной одежды: «обуваться в простую обувь и не носить двух одежд» (VI, 9). Но Он же считал неприличным участие в брачном пире «человека, одетого не в брачную одежду» (Матф. XXII, 11). Одежда может быть изящною и праздничною без кричащей роскоши. Ап. Павел напоминал, «чтобы жены, в приличном одеянии, со стыдливостью и целомудрием, украшали себя не плетением волос, ни золотом, ни жемчугом, ни многоценною одеждою» (I Тимоф. II, 9). «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (VI, 8). Ап. Иаков осуждал встречу по платью, когда «одетого в богатую одежду» сажает на почетное место, а «бедного в скудной одежде» заставляют стоять или сидеть у чужих ног (Иак. II, 3). Как далеки все эти столь простые и здравые мысли от безумия моды и идолопоклонства перед платьем, о котором столько горьких истин говорит Sartor resartus³³² Карлейля!

§3. Жилище

Нет никаких оснований считать идеалом христианского дома Диогену бочку, или голую пустыню, или столп, или гробы, в которых во время оно «имели жилище» только люди, «одержимые нечистым духом» (Марк. V, 3), а в наше время ради рекламы Сара Бернар, или казарменные общежития. Христос считал нормальным, чтобы дома строились солидно, на каменном фундаменте (Лук. VI, 48), чтобы башни возводились с предварительным расчетом издержек (XIV, 28), чтобы жилища были хорошо освещены (Матф. V, 15, Марк. IV, 21, Лук. VIII, 16), чтобы каждый мог для молитвы «войти в комнату свою»

³³² «Sartor resartus» — «Перекроенный портной» (лат.) — название известной книги Томаса Карлейля (1795–1881) — английского писателя, философа, историка. Роман «Sartor Resartus» в 1833–1834 гг. публиковался во «Фрейзерс мэгэзин», отдельными книгами вышел в Америке (1836) и Лондоне (1837). В этом философско-публицистическом романе выразилась суть философии Т. Карлейля: современный мир «вывихнут», ибо для решения своих проблем он избрал методы научного рационализма, вместо того чтобы возродить к жизни истину духа.

(Матф. VI, 6). Тайная вечеря происходила «в горнице большой, устланной» (Лук. XXII, 12). О доме Отца своего небесного Христос говорил, что в нем обителей много (Иоан. XIV, 2). Ап. Павел спрашивал: «разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить?» (I Кор. XI, 22). Он же считал вполне нормальным, что «всякий дом устрояется кем-либо» (Евр. III, 4).

Глава III Культура природы

В отличие от натуралистических религий христианство не подчиняет человека природе, а, напротив, подчиняет ее ему. Степень подчинения определяется прогрессом человечности в человеке. Чем больше у него духовной культуры, духовной силы, тем покорнее ему природа. Тогда не она ему повелевает, а он ей. Тогда возможна техника. Тогда возможно и чудо. Всякая культура сверхприродна. Если первые опыты преодоления природы дали доисторические каменные стрелы, топоры и черепки, то его венец это преобразование и воскресение природы, новое небо и новая земля, как материальная среда для царства Божия. Посредине — техника и чудо, понятия, не исключающие друг друга и различающиеся скорее количественно, чем принципиально. Многие завоевания современной техники, вероятно, показались бы во время оно чудесами не меньшими, чем те, которые творились Спасителем и апостолами. И наоборот, иные чудеса того времени, например, некоторые случаи исцеления, не удивительны с точки зрения современной техники.

Христос не подчинялся пассивно природе и не проповедовал пассивного натурализма, а учил и действовал, как власть имеющий, так что и ветер и море ему повиновались (Марк. IV, 41). Как Богочело-

век, Он мог преодолевать природу чудом там, где для других людей, недоразвившихся до совершенства, задача казалась невыполнимой (воскрешение, исцеление), или же требовала затраты больших технических средств (перемещение гор) и значительных денежных сумм (насыщение пятидесятитысячной толпы). Но это отнюдь не значит, что не поощрялось и более скромное преодоление природы техникой. Совсем напротив, Новый Завет высказывается об этом очень определенно.

Культура природы для удовлетворения материальных потребностей человека состоит прежде всего в земледелии. Новый Завет не проповедует отказа от обработки земли, предоставления ей превращаться в пустыню или в дикое поле, поросшее плевелами. Совсем напротив, он с уважением и любовью описывает заботливую земледельческую культуру, сеяние, выпалывание сорных трав, жатву, уборку урожая в житницы. Он считает нормальным, чтобы все это делалось не как развлечение, не как отвлечение от соблазнов, а с утилитарной целью, ради урожая, и притом обильного: «вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли» (Иак. V, 7). Христос говорил о зерне, принесшем плод в сто крат (Матф. XIII, 8). Не меньшее внимание оказывается и виноделию. Описывается заботливый уход за виноградом, наем для этого работников (Матф. XX, 1), вливание вина в мехи, забота о старом, хорошо выдержанном вине, «ибо старое лучше» (Лук. V, 39). Упоминается и садоводство с разведением смоковниц, горчичных деревьев, окапыванием и обкладыванием навозом (Лук. XIII, 8). Упоминается скотоводство, стадо в сто овец (Матф. XVIII, 12, Лук. XV, 4), заботы пастыря о стаде. Упоминается рыболовство, причем по слову Христову, один раз рыбаки «поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась» (Лук. V, 6), а другой раз «Симон Петр пошел, и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три» (Иоан. XXI, 11). Упоминается хлебопечение с умелым применением закваски, откармливание телят для семейных торжеств (Лук. XV, 23). Не осуждается собирание в житницы обильного урожая или экономное собирание остатков хлеба, даже после получения его чудесным путем.

Ремесла тоже не вызывают никаких возражений со стороны Нового Завета. Детство Христа протекло в доме ремесленника. Ап. Па-

вел, по-видимому (Деян. XVIII, 3), занимался ремесленным трудом. О фабричной и заводской технике Новый Завет не мог говорить при тогдашнем уровне эксплуатации природы. Но принципиально он вообще не ставит никаких преград техническому торжеству духа над природою, при непременном условии, чтобы не нарушались требования настоящей социальной экономики и христианской философии хозяйства и чтобы, значит, человек не превращался в раба машины, расстраивающей тело и убивающей дух.

Заключение

Мы пришли к концу не потому, что воображаем, что нам удалось исчерпать все проблемы христианства и культуры, ибо «если бы писать о том подробно, то и самому миру не вместить бы написанных книг» (Иоан. XXI, 25), а потому, что считаем нашу основную мысль уже достаточно выясненной. Христианство это стройное мировоззрение. Сущность его может быть охарактеризована как преодоление природы духом и как трансцендентный идеализм. Такое мировоззрение не только не противно культуре или равнодушно к ней, но, напротив, остается бесплодным, пока не претворяется в культурную работу. Нет настоящей культуры без христианства. Но и обратно, нет настоящего христианства без культуры. Настоящее христианство не может быть ни противокультурным ни некультурным. Только оно может дать культуре целый ряд оценивающих принципов, которые и теперь еще далеко не устарели.

Однако развитие фактической культуры христианских народов не шло исключительно по пути христианства. Его принципы были или совсем забыты, или искажены, или вытеснены принципами язычества и иудаизма. Вследствие этого христианским часто стали именовать то, что в действительности не было христианским. Но у этого оказалась и хорошая сторона. Когда началась дехристианизация культуры, продолжающаяся и доныне, то нередко под именем христианства отвергали только чужеродные примеси. Воображаемая ликвидация христианства часто оказывалась лишь предтечей его возрождения. В новизне целого ряда идей и идеалов современности проявляется христианская старина. И посему не все потеряно. Но с другой стороны умножились те лжеучители, лжепророки и лжехристы, которые предсказаны Новым Заветом, и которые явились, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Матф. XXIV, 24). Умножились и «наглые ругатели» (II Петра, III, 3). И посему мы переживаем не только кризис культуры, но и кризис христианства.

Сейчас идет борьба между сознательным, принципиальным отпадением от христианства и стремлением вдохнуть христианский дух в нашу культуру, борьба между ее дехристианизацией и рехристианизацией. Рехристианизация это не гибель культуры. Это ее спасение, совершенствование, прогресс. Но это такой прогресс, для которого остаются в силе слова Спасителя: «без Меня вы ничего не можете сделать» (Иоан. XV, 5) или ап. Павла: «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (I Кор. III, 11).

Произойдет ли такой прогресс в действительности? Поскольку исчерпывающий ответ не может быть дан без проникновения в неисповедимые пути Провидения, постольку мы не смеем сказать категорически: да. Но поскольку люди и могут и должны накапливать энергию для преодоления духовной, социальной и материальной косности, вообще для преодоления природы техникою и чудом во имя Христово и во имя солидарности во Христе, постольку из области всегда гадательных предсказаний вопрос переводится в область долга, обязанности, всегда точно известной человеку, желающему действительно быть человеком, тем более христианином. Проникшись таким сознанием, христиане не должны забывать апостольских слов: «не страшитесь ни в чем противников» (Филипп. 1, 28). Сознательных и убежденных в своей культурной миссии христиан, быть может, немного. Но они не должны преуменьшать свое значение и призвание. Они бодро должны переносить все, памятуя апостольские слова: «мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаеваемся; мы низлагаемы, но не погибаем» (II Кор. VIII 9); «мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем, мы ничего не имеем, но всем обладаем» (II Кор. VI, 9, 10).

Именной указатель

Абу-л-Касим Мухаммад Ибн 'Абд Аллах аль-Хашими аль-Кураши (Мухаммад, Мухаммед, Магомет; 570–632) — арабский проповедник единобожия и пророк ислама.

Авраам — в Пятикнижии родоначальник еврейского народа, первый из трёх патриархов.

Августин Аврелий (лат. Aurelius Augustinus; 354–430) — крупнейший христианский мыслитель и писатель периода патристики, наиболее выдающийся из Отцов Церкви.

Аристотель (384–322 до н.э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист.

Аквинский Фома (лат. Aquinas Thomas; 1225–1274) — первый схоластический учитель церкви, «princeps philosophorum» («князь философов») — основатель католической теологии и философии.

Аларих I (Alarich) — вождь и первый король вестготов, правил в 382–410 гг.

Алигьери Данте (итал. Alighieri Dante; 1265–1321) — знаменитый итальянский поэт, создатель литературного итальянского языка.

Андреев Леонид Николаевич (1871–1919) — русский писатель, представитель серебряного века русской литературы.

Антоний, Митрополит (в миру — *Алексей Павлович Храповицкий*; 1863–1936) — епископ Русской Православной Церкви; с 30 мая 1918 г. митрополит Киевский и Галицкий. Первый председатель Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей.

Арно Антуан (фр. Arnauld Antoine; 1612–1694) — французский теолог, философ и математик.

Бакунин, Михаил Александрович (1814–1876) — русский мыслитель, революционер, анархист, панславист, один из идеологов народничества.

Бальзак Оноре де (фр. Balzac Honoré de; 1799–1850) — французский писатель-романист, считающийся отцом натуралистического романа.

Бастиа Фредерик (фр. Bastiat Frederic; 1801–1850) — французский либеральный экономист, сторонник свободной торговли.

Бергсон Анри (фр. Bergson Henri; 1859–1941) — один из крупнейших философов XX века, представитель интуитивизма и философии жизни.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — русский религиозный философ и публицист.

Беркли Джордж (Berkeley George; 1685–1753) — британский философ и теолог, один из наиболее известных представителей субъективного идеализма.

Бернар Код (1813–1878) — французский медик, исследователь процессов внутренней секреции, основоположник эндокринологии. Член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (с 2 декабря 1860 г.).

Бетховен Людвиг ван (нем. Beethoven Ludwig van; 1770–1827) — великий немецкий композитор, дирижер и пианист.

Бисмарк-Шёнхаузен, Отто Эдуард Леопольд фон (нем. Bismarck-Schönhausen, Otto Eduard Leopold von; 1815–1898) — выдающийся германский государственный деятель, князь, первый канцлер Германской Империи (второго рейха), прозванный «Железным Канцлером».

Биша Мари Франсуа Ксавье (фр. Bichat, Marie François Xavier; 1771–1802) — выдающийся французский анатом, физиолог и врач.

Блок Александр Александрович (1880–1921) — поэт, один из выдающихся представителей русского символизма серебряного века.

Боден Жан (фр. Bodin Jean; 1529 или 1530–1596) — французский политик, философ, экономист, правовед, член Парламента Парижа и профессор права в Тулузе.

Бойль Роберт (Boyle Robert; 1627–1691) — известный британский физик, химик и богослов.

Бонапарт Наполеон I (фр. Bonaparte Napoléon; 1769–1821) — император Франции в 1804–1815 гг., выдающийся французский завоеватель, полководец и государственный деятель.

Бозций Аниций Манлий Северин (лат. Boethius Anicius Manlius Severinus; 480–524) — христианский философ и теолог, римский государственный деятель.

Брама Джозеф (Bramah Joseph; 1748–1814) — английский изобретатель.

Брюнетьер Фердинанд (фр. Brunetière Ferdinand; 1849–1906) — французский критик, историк и теоретик литературы.

Буало-Депрео Никола (фр. Boileau-Despréaux Nicolas; 1636–1711) — французский поэт и критик, теоретик классицизма.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) — русский религиозный философ и богослов, священник, один из основателей софиологического направления в отечественной философско-теологической мысли серебряного века.

Бурже Шарль Жозеф Поль (фр. Bourget Charles Joseph Paul; 1852–1935) — известный французский критик и писатель-романист.

Буржуа Леон Виктор Огюст (фр. Bourgeois Leon; 1851–1925) — видный французский юрист, политик, государственный деятель, лауреат Нобелевской премии, сторонник органического понимания общества.

Буркхардт Яков (нем. Jacob Burckhardt; 1818–1897) — выдающийся швейцарский историк и эстетик; автор целого ряда фундаментальных работ по истории искусства, специалист в области духовной культуры эпохи Возрождения.

Бэдждот Уолтер (Bagehot Uolter; 1826–1877) — английский экономист, историк, политолог, писатель, издатель журнала «Экономист».

Бэкон Фрэнсис (Bacon Francis; 1561–1626) — известный английский философ, один из родоначальников новоевропейского эмпиризма, историк и политический деятель.

Буффон Жорж Луи Леклерк (фр. Buffon Georges-Louis Leclerc; 1707–1788) — французский естествоиспытатель, популяризатор науки.

Вагнер Адольф (нем. Wagner Adolf; 1835–1917) — известный немецкий экономист. Испытал влияние идей исторической школы; считал, что этико-правовые отношения играют определяющую роль в экономической жизни общества.

Василий Великий, Св. (ок. 330 — ок. 379) — крупнейший византийский философ и богослов, представитель Каппадокийской школы, отец и учитель Восточной Церкви.

Вебер Макс (Вебер Карл Эмиль Максимилиан; нем. Weber Max; 1864–1920) — крупнейший немецкий социолог, историк и экономист.

Вейгель Эргард (нем. Weigel Erhard; 1625–1699) — немецкий математик и философ, социальный мыслитель, сторонник математического метода в практической (этике) и теоретической (метафизика) философии.

Вико Джамбаттиста (итал. Vico Giambattista; 1668–1744) — крупнейший итальянский философ и историк эпохи Просвещения, автор трактата «Основания новой науки об общей природе наций», в котором он описывает историю естественного права и рассматривает идеальную схему всеобщей истории.

Вильгельм I (нем. Wilhelm Friedrich Ludwig von Hohenzollern; 1797–1888) — король Пруссии (царствовал с 1861) и германский император (кай-

зер с 18 января 1871), первый правитель возникшей после объединения страны Германской империи (Второго рейха).

Вильгельм II (нем. Wilhelm II; 1859–1941) — последний император Германской империи (кайзер) и король Пруссии (1888–1918).

Виндельбанд Вильгельм (нем. Windelband Wilhelm; 1848–1915) — немецкий философ, представитель баденской школы неокантианства.

Виннер Роберт Юрьевич (1859–1954) — выдающийся российский и советский историк, академик АН СССР с 1943 г.

Владимир I Святославич (др.-русс. Володимерь Святославичь; ок. 960–1015) — киевский великий князь, при котором произошло крещение Руси.

Вольтер (фр. Voltaire, урождённый — Франсуа-Мари Аруэ, фр. François Marie Voltaire; 1694–1778) — один из крупнейших французских философов-просветителей XVIII в., поэт, прозаик, историк, публицист, правозащитник.

Вольф Христиан фон (нем. Wolff Christian Freiherr von; 1679–1754) — знаменитый немецкий учёный-энциклопедист, философ, юрист и математик, один из наиболее заметных философов в период после Лейбница и до Канта.

Гай (Кассий Гай Лонгин; лат. Gaius Cassius Longinus; 85–42 гг. до н. э.) — один из наиболее видных римских юристов, основатель школы гражданского права в юриспруденции.

Галилей Галилео (Galilei Galileo; 1564–1642) — знаменитый итальянский физик и астроном, основатель классической механики.

Гамбетта Леон Мишель (Leon Gambetta; 1838–1882) — премьер-министр и министр иностранных дел Франции в 1881–1882 гг., в годы Второй империи выдвинулся как один из лидеров левых республиканцев.

Гартман Франц (нем. Hartmann Franz; 1838–1912) — немецкий теософ, один из вдохновителей нацистской оккультнической идеологии и «ариософии», популяризатор западной эзотерической традиции.

Гарнак Адольф Фон (нем. Harnack Adolf von; 1851–1930) — немецкий протестантский теолог, историк.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (нем. Hegel Georg Wilhelm Friedrich; 1770–1831) — крупнейший немецкий мыслитель, основатель абсолютного идеализма как всеобщей логической системы философского знания.

Гегесий Киренский (около 320 — около 280 гг. до н.э.) — древнегреческий философ, представитель школы Киренаиков, ученик Аристиппа.

Гейне Генрих (нем. Heine Heinrich; 1797–1856) — знаменитый немецкий поэт, публицист и критик.

Геккель Эрнст Генрих (нем. Haeckel Ernst Heinrich Philipp August; 1834–1919) — немецкий естествоиспытатель и философ.

Георгий Победоносец (Каппадокийский) — христианский святой, великомученик, самый почитаемый святой этого имени. Во время правления императора Диоклетиана, после восьмидневных тяжких мучений в 303 (304) году был обезглавлен.

Гердер Иоганн Готфрид (нем. Herder Johann Gottfried; 1744–1803) — выдающийся немецкий философ и историк культуры, создатель теории исторического понимания искусства.

Герцен Александр Иванович (1812–1870) — русский писатель, публицист, философ и революционер.

Гёте Иоганн Вольфганг фон (нем. Goethe Johann Wolfgang von; 1749–1832) — знаменитый немецкий поэт, мыслитель и естествоиспытатель.

Гизо Франсуа Пьер Гийом (фр. Guizot François Pierre Guillaume; 1787–1874) — французский историк, критик, политический и государственный деятель.

Гераклит Эфесский (ок. 550 — ок. 480 гг. до н.э.) — знаменитый древнегреческий философ-досократик, один из крупнейших представителей ионийской школы философии. Создатель теории непрерывного изменения, учения о «логосе», который истолковывался как «мировой разум», «бог», «судьба», «необходимость». Гераклиту приписывалось знаменитое изречение «нельзя дважды войти в одну и ту же реку».

Геринг Герман Вильгельм (нем. Göring Hermann Wilhelm; 1893–1946) — политический, государственный и военный деятель нацистской Германии, рейхсминистр авиации, рейхсмаршал.

Гирке Отто фон (нем. Gierke Otto Friedrich von; 1841–1921) — крупнейший немецкий теоретик и историк права 2-й половины XIX — нач. XX вв.

Гитлер Адольф (нем. Hitler Adolf; 1889–1945) — основоположник и центральная фигура нацизма, основатель тоталитарной диктатуры Третьего Рейха, вождь (фюрер) Национал-социалистической немецкой рабочей партии, рейхсканцлер национал-социалистической Германии (с 31 января 1933 г.), фюрер и рейхсканцлер Германии (со 2 августа 1934 г.), верховный главнокомандующий вооружёнными силами Германии во Второй мировой войне.

Гладстон Уильям Юарт (Gladstone, William Ewart; 1809–1898) — видный политический деятель Англии во второй половине XIX в.

Глинка Михаил Иванович (1804–1857) — выдающийся русский композитор, основоположник русской классической музыки.

Гоббс Томас (Hobbes Thomas; 1588–1679) — английский философ-эмпирик и материалист, один из основателей теорий естественного права и общественного договора.

Гобино Жозеф Артюр де (фр. Gobineau Joseph Arthur comte de; 1816–1882) — известный французский писатель-романист, социолог и историк, дипломат, востоковед.

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) — русский писатель украинского происхождения, один из величайших мастеров прозы и драматургии в русской литературе.

Гольбах Поль Анри Тири (нем. Holbach Paul Heinrich Dietrich Baron von; 1723–1789) — французский философ-материалист немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель, иностранный почетный член Петербургской Академии наук.

Гомер (от XII до VII вв. до н. э.) — легендарный древнегреческий поэт-сказитель. Автор «Илиады» и «Одиссеи».

Гораций Флакк Квинт (лат. Horatius Flaccus Quintus; 65–8 гг. до н. э.) — римский поэт «золотого века» римской литературы, один из наиболее прославленных авторов во всей мировой литературе.

Горький Максим (литературное имя Алексея Максимовича Пешкова; 1868–1936) — русский советский писатель, прозаик, драматург, поэт и публицист, участник революционного движения.

Гроций Гуго (лат. Hugo Grotius; 1583–1645) — выдающийся голландский юрист, один из основателей теории современного международного права.

Гней Помпей Магн (лат. Gnaeus Pompeius Magnus; 106–48 гг. до н.э.) — великий римский полководец, подавивший восстание Спартака.

Гумплович Людвиг (Gumplowicz Ludwig; 1838–1909) — австрийский социолог, экономист и правовед польского происхождения, представитель социального дарвинизма.

Гюго Виктор Мари (фр. Hugo Victor Marie; 1802–1885) — французский писатель (поэт, прозаик и драматург), глава и теоретик французского романтизма.

Д'Аламбер Жан Лерон (фр. D'Alembert Jean Le Rond; 1717–1783) — французский философ-просветитель, математик и астроном, энциклопедист.

д'Эйхталь Е. — французский социальный мыслитель 2-й пол. XIX в., один из представителей так называемого «католического социализма»; автор известной книги «Алексис Токвиль и либеральная демократия».

Давид (ок. 1043 — ок. 973 гг. до н.э.) — второй царь Израильско-Иудейского царства, символ единства иудейского народа, что выражено в надписи над его могилой: «Давид, царь Израиля, жив и существует».

Дарвин Чарлз Роберт (Darwin Charles Robert; 1809–1882) — выдающийся английский ученый-натуралист и путешественник, основоположник теории исторического развития органического мира.

Декарт Рене (фр. Descartes René; 1596–1650) — великий французский философ, математик и естествоиспытатель.

Державин Гавриил Романович (1743–1816) — русский поэт эпохи Просвещения, представитель классицизма, значительно преобразивший его.

Джемс Уильям (James William; 1842 -1910) — американский философ и психолог, один из основателей и видный представитель философии прагматизма.

Джефферсон Томас (Jefferson Thomas; 1743–1826) — видный деятель Первой американской буржуазной революции, автор Декларации независимости (1776), 3-й президент США в 1801–1809, выдающийся политический деятель, дипломат и философ эпохи Просвещения.

Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (лат. Gaius Aurelius Valerius Diocletianus; 245–313 гг. н.э.) — римский император (284–305), придавший окончательную форму доминату, системе управления в период поздней Римской империи..

Дильтей Вильгельм (нем. Dilthey Wilhelm; 1833–1911) — выдающийся немецкий философ и историк культуры, представитель философии жизни.

Дрепер Джон Уильям (Draper John William; 1811–1882) — американский ученый, естествоиспытатель и историк культуры, последователь позитивистской доктрины О. Конта.

Домициан (лат. Domitianus; 51–96 гг. н.э.) — последний римский император из династии Флавиев (Imperator Caesar Domitianus Augustus или Imperator Domitianus Caesar Augustus).

Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) — великий русский писатель, мыслитель-гуманист, классик мировой литературы.

Дюги Леон (фр. Duguit, Leon; 1859–1928) — французский учёный, теоретик права и государства.

Дюкрок Теофиль (фр. Ducrocq; 1829–1895) — известный французский правовед и юрист 2-й пол. XIX в., профессор административного права.

Дюркгейм Эмиль (фр. Durkheim Emile; 1858–1917) — французский мыслитель, социолог-позитивист, основатель французской социологической школы.

Еллинек Георг (Jellinek Georg; 1851–1911) — выдающийся ученый, крупнейший правовед, родоначальник классической немецкой социологии права.

Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) — русский религиозный философ, психолог, религиозный и общественный деятель русского зарубежья.

Зомбарт Вернер (нем. Sombart Werner; 1863–1941) — немецкий экономист, социолог и историк, философ культуры.

Жорес Жан (фр. Jaurès Jean; 1859–1914) — французский политический деятель, социалист.

Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949) — русский поэт, религиозный философ, филолог и переводчик.

Иезекииль (около 622 г. до н. э. — год смерти неизвестен) — священник, один из великих ветхозаветных пророков Иудеи.

Иеринг Рудольф фон (нем. Jhering Rudolf von; 1818–1892) — выдающийся немецкий теоретик и историк права XIX в.

Иаков Зеведеев (греч. Ἰάκωβος, лат. Iacobus) — один из апостолов Иисуса Христа. Проповедовал в Испании и других странах, возвратился в Иерусалим, где и был казнен в 44 г.

Иоанн Богослов, Св. (Иоанн Зеведеев; греч. Ἰωάννης ὁ Θεολόγος) — один из апостолов Иисуса Христа, автор Евангелия от Иоанна, Книги Откровения и трех посланий, вошедших в Новый Завет.

Иоанн Златоуст, Св. (греч. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος; ок. 354–407) — учитель церкви и епископ Константинопольский.

Иоанн Креститель, Иоанн Предтеча (в исламе и христианских арабских церквях — пророк Яхья) — согласно Евангелиям, ближайший предшественник Иисуса Христа, предсказавший пришествие Мессии (Христа). Жил в пустыне аскетом, а после проповедовал крещение покаяния для иудеев.

Иоанн Солсберийский (лат. Johannes Saresberiensis; 1115/1120–1180) — англо-французский теолог-схоластик, писатель и педагог.

Иосиф Аримафейский — иудейский старейшина, в гробнице которого был погребён Иисус Христос; упоминается всеми четырьмя евангелистами в повествовании о погребении Христа.

Исаак — библейский патриарх, один из главных персонажей Пятикнижия.

Исаия — из великих ветхозаветных пророков, выходец из знатной иудейской семьи. Родился в Иерусалиме около 765 г. до н. э. Выступал мо-

ральным проповедником и антиритуалистом, противником храмов и обрядов. Особую ценность для христианской церкви имеют разнообразные пророчества Исаии о грядущем Мессии, включая знаменитое пророчество о его рождении.

Исидор Севильский (лат. Isidorus Hispalensis; ок. 560–636) — архиепископ Севильи в вестготской Испании, последний латинский отец Церкви и зачинатель средневекового энциклопедизма. В 1598 г. был канонизирован Римской католической церковью.

Кальвин Жан (фр. Jean Calvin; 1509–1564) — один из самых радикальных деятелей Реформации.

Каменский Ян Амос (чешск. Komenský Jan Amos; 1592–1670) — чешский мыслитель-гуманист и писатель, один из основоположников современной педагогики.

Кант Иммануил (нем. Kant, Immanuel; 1724–1804) — родоначальник немецкой классической философии, основатель системы трансцендентального идеализма.

Карл V Габсбург (лат. Carolus V; 1500–1558) — император Священной Римской Империи из династии Габсбургов. Крупнейший государственный деятель Европы первой половины XVI в.

Карлейль Томас (Carlyle Thomas; 1795–1881) — британский (шотландский) писатель, критик, романист, философ, историк и публицист.

Кармели Микель-Анджело (итал. Carmeli) (1706–1766) — итальянский гуманист, прозванный Зеноном, монах ордена св. Франциска, профессор восточных языков в Падуе.

Карташёв Антон Владимирович (1875–1960) — последний обер-прокурор Святейшего Синода, русский богослов, историк церкви, церковный и общественный деятель. Будучи последним обер-прокурором, подготовил самоликвидацию и передачу власти Поместному собору.

Кассирер Эрнст (нем. Cassirer Ernst; 1874–1945) — немецкий философ и культуролог, представитель Марбургской школы неокантианства.

Катрейн (Cathrein; 1845–1931) — голландский католический философ, занимавшийся этическими вопросами и социальными проблемами.

Катрфаж де Брео, Жан Луи Арман (фр. Quatrefagesde Bréau; 1810–1892) — французский зоолог, эмбриолог и антрополог, член Парижской Академии наук.

Кельзен Ханс (нем. Kelsen Hans; 1881–1973) — известный австрийский юрист и философ права.

Кеплер Иоганн (нем. Kepler Johann; 1571–1630) — немецкий математик, астроном, астролог и оптик.

Кесслер Иоганн (нем. Kessler Johann; 1502–1574) — швейцарский протестантский теолог.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) — русский религиозный философ, литературный критик, один из основателей славянофильства.

Кирхманн Юлиус Герман (нем. Kirkman Julius Hermann; 1802–1884) — немецкий философ и юрист.

Коген Герман (нем. Cohen Hermann; 1842–1918) — немецкий философ-трансценденталист, глава марбургской школы неокантианства.

Корреджо Антонио да (итал. Correggio, Antonio Allegri da; 1489–1534) — итальянский живописец периода Высокого Возрождения.

Кольбер Жан-Батист (фр. Jean-Baptiste Colbert; 1619–1683) — знаменитый французский государственный деятель.

Кондорсе Мари Жан Антуан Никола (фр. Condorcet Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de) (1743–1794) — маркиз, французский философ-просветитель, математик, политический деятель, участник Великой французской революции.

Комт Огюст (фр. Komte Auguste; 1798–1857) — французский социальный философ, основоположник позитивизма и социологической науки.

Коперник Николай (польск. Kopernik Mikołaj; 1473–1543) — польский астроном, математик и экономист, создатель гелиоцентрической картины мира.

Корнель Пьер (фр. Corneille Pierre; 1606–1684) — знаменитый французский драматург, «отец французской трагедии».

Корнилий (лат. Cornelius) — римский сотник из Кесарии Палестинской, обращённый в христианство апостолом Петром.

Кнапп Георг Фридрих (нем. Georg Friedrich Knapp; 1842–1926) — немецкий экономист и статистик, представитель новой исторической школы в западноевропейской экономической мысли.

Красинский Адам Станислав (польск. Krasinski Adam Stanislaw; 1810–1891) — виленский епископ, проповедник, филолог, поэт и переводчик. С 1858 по 1864 гг. был профессором римско-католической академии в Санкт-Петербурге.

Кропоткин Петр Алексеевич (1842–1921) — русский теоретик анархизма, географ, историк и литератор.

Ксенофонт (ок. 445- 355 до н. э.) — древнегреческий писатель, историк, афинский полководец и политический деятель. Ученик Сократа, автор «Воспоминаний о Сократе» и других сократических сочинений.

Ла Бозси Этьен де (фр. La Boétie Étienne de; 1530–1563) — французский писатель и философ, близкий друг Мишеля Монтеня.

Ламартин Альфонс де (фр. Alphonse Marie Louis de Prat de; 1790–1869) — знаменитый французский поэт и политический деятель.

Лаплас Пьер-Симон (фр. Laplace Pierre-Simon; 1749–1827) — французский математик и астроном; известен работами в области небесной механики, дифференциальных уравнений, один из создателей теории вероятностей.

Ларошфуко Франсуа VI де (фр. La Rochefoucauld François VI duc de; 1613–1680) — герцог, знаменитый французский моралист, принадлежал к древнему французскому роду Ларошфуко.

Ле-Плэ Фредерик (фр. Frédéric Le Play; 1806–1882) — известный французский социолог XIX в.

Лев XIII (лат. Leo PP. XIII; 1810–1903) — Папа Римский с 1878 г. Автор энциклики «*Regum Novarum*» (1891), осуждавший социализм и призывавший к отказу от классовой борьбы и созданию рабочих организаций под контролем церкви.

Левиль Франсуа Оливье де (фр. Level Francois-Olivier de; 1545–1560) — канцлер Франции.

Лейбниц Готфрид Вильгельм (нем. Leibniz Gottfried Wilhelm von; 1646–1716) — выдающийся немецкий философ и математик.

Ломоносов Михайло (Михаил) Васильевич (1711–1765) — первый русский учёный-естествоиспытатель мирового значения; поэт, заложивший основы современного русского литературного языка, художник и историк.

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) — русский религиозный мыслитель: философ, писатель, литературный критик, публицист и дипломат.

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841) — великий русский поэт и прозаик.

Лессинг Готхольд Эфраим (нем. Lessing Gotthold Ephraim; 1729–1781) — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель.

Ликург (396–323 гг. до н. э.) — афинский государственный деятель и оратор.

Лист Франц фон (нем. Liszt Ferenc von; 1815–1919) — австрийский и немецкий юрист-криминолог и специалист в области международного права.

Ллойд Джордж Дэвид (Lloyd George David; 1863–1945) — премьер-министр Великобритании в 1916–1922 гг.; один из крупнейших лидеров Либеральной партии.

Локк Джон (Locke John; 1632–1704) — британский философ, представитель эмпиризма и либерализма.

Ломброзо Чезаре (итал. Chezare Lombroso; 1836–1909) — известный итальянский психиатр и криминалист, родоначальник антропологической школы криминологии.

Лосев Алексей Федорович (1893–1988) — «последний» русский религиозный философ-энциклопедист, имяславец, один из основателей философии имени.

Луллий Раймунд (лат. Raymundus Lullius; ок.1235- ок. 1315) — философ-мистик, теолог, писатель и поэт, миссионер.

Людовик XI (фр. Louis XI; 1423–1483) — король Франции (1461–1483), из династии Валуа.

Людовик XIV де Бурбон (фр. Louis-Dieudonné; 1638–1715) — король Франции (1643–1715), убежденный сторонник принципа абсолютной монархии, также известный как «Король-Солнце».

Людовик XV (фр. Louis XV; 1710–1774) — король Франции (1715–1774).

Людовик XVI (фр. Louis XVI; 1754 -1793) — король Франции из династии Бурбонов, сын дофина Людовика Фердинанда, наследовал своему деду Людовику XV в 1774 г.

Людовик Карл (Луи-Шарль), дофин Франции (фр. Louis Charles, Dauphin de France; 1785–1795) — малолетний наследник французского престола (1789–1792).

Лютер Мартин (нем. Luther Martin; 1483–1546) — великий основоположник и вождь Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма (лютеранства), переводчик Библии на немецкий язык.

Макиавелли Никколо (итал. Machiavelli, Niccolò; 1469–1527) — итальянский политический мыслитель, писатель, государственный деятель.

Мальбранш Николя (фр. Malebranche Nicolas; 1638–1715) — выдающийся французский философ, оригинально видоизменивший учение Декарта.

Марк Твен (Mark Twain; 1835–1910) — выдающийся американский писатель, сатирик, журналист и лектор.

Маркс Карл Генрих (нем. Marx Karl Heinrich; 1818–1883) — социальный философ, экономист, политический журналист. Его публикации сформировали основу коммунистического и социалистического движения — марксизм.

Марон Публий Вергилий (лат. Maro Publius Vergilius; 70–19 гг. до н. э.) — один из наиболее выдающихся древнеримских поэтов.

Масарик Томаш Гарриг (чеш. Masaryk Tomáš Garrigue; 1850–1937) — чешский социолог и философ-позитивист, общественный и государственный деятель, первый президент Чехословакии (1920–1935).

Мария Магдалина — персонаж Нового Завета, преданная последовательница Иисуса Христа, христианская святая, мироносица, которая, согласно евангельскому тексту, следовала за Христом, присутствовала при Распятии и была свидетельницей Его посмертного явления.

Мизес Людвиг (нем. Mises Ludwig von; 1881–1973) — австро-американский экономист, представитель концепции крайнего либерализма в экономике.

Мен Де Биран, Мари Франсуа Пьер (фр. Maine de Biran, Marie Francois Pierre; 1766–1824) — французский философ, развивавший христианскую метафизику и антропологию.

Менандр (Menandros; ок. 342 — ок. 290 гг. до н.э.) — греческий поэт-комедиограф. Самый значительный представитель так называемой новоаттической комедии. Автор более 100 пьес.

Мендельсон Мозес (нем. Mendelssohn Moses; 1729–1786) — еврейско-немецкий философ, экзегет и переводчик библейских текстов, критик, основоположник и духовный вождь движения Хаскала («еврейского просвещения»).

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) — русский писатель, религиозный философ серебряного века, поэт, критик, переводчик, историк, общественный деятель.

Местр Жозеф де (фр. Maistre Joseph de; 1753–1821) — французский философ, писатель и политический деятель.

Мечников Илья Ильич (1845–1916) — русский и французский биолог, физиолог и патолог, один из основоположников эволюционной эмбриологии, создатель сравнительной патологии воспаления и фагоцитарной теории иммунитета, лауреат Нобелевской премии в области физиологии и медицины (1908)

Минковский Герман (нем. Minkowski, Hermann; 1864–1909) — немецкий математик, разработавший геометрическую теорию чисел и геометрическую четырехмерную модель теории относительности.

Мишле Жюль (фр. Michelet Jules; 1798–1874) — французский историк и публицист, представитель романтической историографии, автор глубоко субъективных трактатов об истории, обществе и природе, написанных ярким, взволнованным языком.

Моисей (2-я пол. XIII в. до н.э.) — библейский персонаж, пророк. Со-

гласно Пятикнижию, основоположник иудаизма, сплотивший израильские колена в единый народ, вождь-освободитель и законодатель.

Мольер (урождённый *Жан Батист Поклеен*; фр. dit Molière Jean Baptiste Poquelin; 1622–1673) — величайший комедиограф Франции и новой Европы, создатель классической комедии, по профессии актер и директор театра.

Моль Роберт (нем. Robert Mohl von; 1799–1875) — немецкий политический мыслитель-правовед.

Монтень Мишель Эйкем де (фр. Montaigne, Michel Eyquem de; 1533–1592) — французский философ-гуманист и писатель эпохи Возрождения, автор знаменитых «Опытов».

Монтескьё Шарль Луи (фр. Montesquieu Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de; 1689–1755) — знаменитый французский правовед и философ, один из основателей теории конституционно-правового государства.

Моцарт Вольфганг Амадеус (нем. Mozart Wolfgangus Amadeus; 1756–1791) — великий австрийский композитор, инструменталист и дирижёр.

Муссолини Бенито Амилкаре Андреа (итал. Mussolini Benito Amilcare Andrea; 1883–1945) — итальянский политический деятель, лидер фашистской партии, диктатор («дуче»), возглавлявший Италию, как премьер-министр (1922–1943).

Наторп Пауль Герхард (нем. Natorp Paul Gerhard; 1854–1924) — немецкий философ-трансценденталист, наряду со своим учителем Г. Когеном глава марбургской школы неокантианства.

Некрасов Николай Алексеевич (1821–1878) — великий русский поэт, прозаик, критик и издатель.

Никодим — упоминаемый в «Евангелии от Иоанна» фарисей, член синедриона, тайный ученик Иисуса Христа.

Нисский Григорий, Св. (лат. Nyssenus Gregorius; ок. 335 — после 394) — выдающийся византийский теолог и философ, экзегет, отец Церкви, епископ, один из трех великих «каппадокийцев».

Нитти Франческо Саверио (итал. Nitti Francesco Saverio; 1868–1953) — итальянский политический и общественный деятель, один из идеологов итальянского либерализма.

Ницше Фридрих (нем. Nietzsche Friedrich; 1844–1900) — знаменитый немецкий мыслитель и поэт, один из основателей «философии жизни».

Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) — русский философ-неокантианец и правовед серебряного века, общественный деятель, учредитель Лиги русской культуры.

Ной — последний (десятый) из допотопных ветхозаветных патриархов, происходящих по прямой линии от Адама.

Ньютон Исаак (Newton, Isaac; 1643–1727) — великий английский физик, математик, астроном и астролог, создатель системы классической механики.

Овидий Публий (лат. Ovidius Publius; 43–17/18 гг. до н.э.) — великий римский поэт, оказавший значительное влияние на европейскую литературу от Средних веков до наших дней.

Омар Хаям (Абу аль-Фатх Омар ибн Ибрагим Хайям Нишапури; ок. 1048–1131) — великий персидский поэт, философ, математик и астроном.

Ориген (греч. Ὠριγένης; лат. Origenes Adamantius; 185–254) — раннехристианский богослов, философ и писатель, церковный деятель. Наставник древней христианской богословской школы в Александрии (203–231), затем — настоятель основанного им в 232 г. монастыря в Кесарее (Палестина).

Ориу Морис (фр. Maurice Oriu; 1856–1929) — французский социолог и юрист, один из основоположников теории институционализма.

Остин Джо Лэнгшо (Austin John Langshaw; 1911–1960) — английский философ, основоположник теории речевых актов.

Оствальд Вильгельм (нем. Ostwald Wilhelm; 1853–1932) — выдающийся немецкий физико-химик и философ, специалист в области философии культуры. Уделял большое внимание проблемам развития науки и внес определенный вклад в становление науковедения. Лауреат Нобелевской премии (1909).

Оффенбах Жак (фр. Jacques Offenbach; 1819–1880) — французский композитор и музыкант, основоположник и наиболее яркий представитель французской оперетты.

Павел (предп. 5/15–64/67) — один из наиболее почитаемых апостолов в христианстве. Известен как величайший проповедник христианства среди язычников и автор 14 новозаветных посланий, представляющий собой опыт богословской систематизации христианского вероучения.

Паскаль Блез (фр. Pascal Blaise; 1623–1662) — знаменитый французский религиозный философ, математик и физик.

Пастер Луи (фр. Pasteur Louis; 1822–1895) — выдающийся французский микробиолог и химик.

Пасси Фредерик (фр. Frederic Passy; 1822–1912) — французский государственный и политический деятель, юрист, экономист и международный посредник, лауреат Нобелевской премии мира.

Петр (? — ок. 64/67) один из первоверховных апостолов Иисуса Христа. В католицизме традиционно считается первым папой Римским, хотя сам титул появился спустя несколько столетий.

Петр I Великий (Петр Алексеевич; 1672–1725) — русский царь (с 1682 г.) и первый император (с 1721 г.) Российской империи.

Петражицкий Лев Иосифович (1867–1931) — русский правовед, философ и социолог.

Петрарка Франческо (итал. Petrarca Francesco; 1304–1374) — великий итальянский поэт, предтеча европейского гуманистического движения.

Петроний Гай Арбитр (лат. Petronius Arbitr Gaius; 27–66) — древнеримский писатель.

Пий VII (лат. Pius PP. VII; 1742–1823) — папа Римский (1800–1823).

Пилат Понтий (лат. Pilatus Pontius) — римский правитель («прокуратор») Иудеи с 26 по 36 гг. н.э., управлявший Палестиной как частью римской провинции Сирии во время земной жизни Иисуса Христа.

Пифагор Самосский (570–490 гг. до н. э.) — древнегреческий философ и математик, создатель религиозно-философской школы пифагорейцев.

Питу Пьер (фр. Pierre de Peet; 1539–1596) — один их представителей династии знаменитых французских юристов Питу.

Платон (427–347 гг. до н. э.) — великий древнегреческий философ.

По Эдгар Аллан (Poe Edgar Allan; 1809–1849) — американский писатель, поэт, литературный критик и редактор, яркий представитель американского романтизма.

Поуп Александр (Alexander Pope; 1688–1744) — великий английский поэт XVIII в., сатирик, философ,

Пуанкаре Жюль Анри (фр. Jules Henri Poincaré; 1854–1912) — выдающийся французский математик, физик, философ.

Публий Теренций Варрон (лат. Publius Terentius Varro Atacinus; 82–35 гг. до н. э.) — древнеримский эпический поэт.

Пуфендорф Самуил (нем. Samuel von Pufendorf; 1632–1694) — немецкий историк, философ, правовед, представитель естественно-правового учения в Германии.

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837) — великий русский поэт, драматург и прозаик, реформатор русского литературного языка.

Рабле Франсуа (фр. Rabelais François; 1493–1553) — французский писа-

тель, один из величайших европейских сатириков-гуманистов эпохи Ренессанса, автор романа-дилогии «Гаргантюа и Пантагрюэль».

Ратке Вольфганг (нем. Ratke; латинизированное Ратихий, Ratichius, Wolfgang; 1571–1635) — немецкий педагог, один из основоположников дидактики как теории обучения.

Рафаэль Санти (итал. Raffaello Santi; 1483–1520) — итальянский живописец, график и архитектор, представитель флорентийской школы.

Рейн Рембрандт Харменс ван (нидерл. Rijn, Rembrandt Harmenszoon van; 1606–1669) — великий голландский художник, мастер живописи и гравюры, один из самых выдающихся и почитаемых художников в истории изобразительного искусства.

Ренан Жозеф Эрнест (фр. Renan Joseph Ernest; 1823–1892) — французский писатель, историк и филолог.

Ратенау Вальтер (нем. Rathenau Walther; 1867–1922) — германский промышленник, сторонник плановой экономики военного типа министр иностранных дел.

Ривароль Антуан де (фр. Antoine de Rivarol; 1753–1801) — французский писатель, остроумный памфлетист, отстаивавший возможность морали, освобожденной от религиозных ценностей.

Риккерт Генрих (нем. Rickert Heinrich; 1863–1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

Рильке Райнер Мария (нем. Rainer Maria Rilke; 1875–1926) — один из крупнейших австрийских поэтов, представитель неоромантизма дофашистской Европы в творчестве которого переплетаются религиозно-мистические образы и экзистенциальные идеи.

Рихтгофен, Манфред Альбрехт фон (нем. Richthofen, Manfred von) (1892–1918) — германский лётчик-истребитель, ставший лучшим асом Первой мировой войны.

Робеспьер Максимилиен (фр. Robespierre, Maximilien de; 1758–1794) — деятель Великой французской революции, глава якобинцев.

Ростан Эдмон (фр. Edmond Rostand; 1868–1918) — французский поэт и драматург неоромантического направления.

Рузвельт Теодор (Theodore Roosevelt; 1858–1919) — американский политик, 25-й вице-президент США, 26-й президент США (1901–1909), представитель Республиканской партии, лауреат Нобелевской премии мира (1906).

Руссо Анри Жюльен Феликс (фр. Henri-Julien Félix Rousseau; 1844–1910) —

французский живописец-самоучка, один из самых известных представителей наивного искусства, или примитивизма.

Сабатье Луи-Огюст (фр. Sabatier Louis-Auguste; 1839–1901) — французский протестантский богослов.

Савиньи Фридрих Карл фон (нем. Savigny Friedrich Carl von; 1779–1861) — немецкий правовед и историк, знаменитый юрист, основатель исторической школы права.

Саул — первый царь объединённого Израильского царства (около 1029–1005 гг. до н. э.).

Сальери Антонио (итал. Salieri Antonio; 1750–1825) — итальянский композитор, дирижёр и педагог.

Свенцицкий Валентин Павлович (1882–1931) — русский писатель, священник, богослов, религиозный мыслитель, один из ярких деятелей русского религиозного возрождения начала XX в.

Сен-Симон Анри (Клод Анри де Рувруа, граф де Сен-Симон; фр. Claude Henri de Rouvrou, Comte de Saint-Simon; 1760–1825) — известный французский мыслитель, социальный реформатор, основатель школы утопического социализма.

Сенека Луций Анней (лат. Lucius Annaeus Seneca; 4 г. до н. э. — 65 г.н.э.) — римский философ-стоик, поэт и государственный деятель.

Сент-Бев Шарль-Огюст (фр. Sainte-Beuve, Charles Auguste de; 1804–1869) — яркий представитель французского романтизма в литературоведении и литературной критике.

Сиенская Екатерина (итал. Siena Caterina da; 1347–1380) — итальянская религиозная деятельница и писательница, терциарка доминиканского ордена, церковный учитель, причислена к лику святых католической Церковью.

Сикорский Иван Алексеевич (1842–1919) — русский ученый-медик, профессор душевных и нервных болезней в Киевском университете (с 1885 г.).

Сократ (ок. 469–399 до н. э.) — древнегреческий философ, учение которого знаменует антропологический поворот в философии — от рассмотрения космоса — к рассмотрению человека.

Скалон Георгий Антонович (1847–1914) — русский военачальник, генерал-адъютант, генерал от кавалерии.

Скот Дунс Иоанн (Johannes Dunsius Scotus; ок. 1266–1308) — выдающийся христианский теолог и философ, представитель неортодоксальной ветви средневековой схоластики.

Смит Адам (Smith Adam; 1723–1790) — шотландский экономист, философ-этик; один из основоположников современной экономической теории.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — великий русский философ, основатель христианской метафизики всеединства, оказавшей существенное влияние на русскую философскую и поэтическую культуру серебряного века.

Соломон — третий еврейский царь, легендарный правитель объединенного Израильского царства в 965–928 гг. до н. э., в период его наивысшего расцвета.

Сорель Жорж (фр. Sorel Georges; 1847–1922) — французский социальный философ, теоретик анархо-синдикализма, автор многочисленных работ по политическим и экономическим проблемам, истории, этике, философии науки и др.

Спекторский Евгений Васильевич (1875–1951) — русский христианский мыслитель, социальный философ и правовед.

Спенсер Герберт (Herbert Spencer; 1820–1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма.

Спиноза Бенедикт (лат. Spinoza Benedictus Baruch; 1632–1677) — выдающийся голландский философ-рационалист, один из главных представителей философии Нового времени.

Сталин Иосиф Виссарионович (настоящая фамилия — Джугашвили; 1878–1953) — советский государственный, политический и военный деятель. Генеральный секретарь ЦК КПСС (с 1922 г.). С 1941 г. Председатель СНК (Совмина) СССР. Одновременно в 1941–1945 гг. Председатель Государственного Комитета Обороны и Верховный Главнокомандующий, в 1941–1947 гг. нарком обороны СССР, министр Вооруженных Сил СССР. Член ВЦИК и ЦИК СССР, депутат Верховного Совета СССР 1–3 созывов. Генералиссимус Советского Союза (с 1945 г., Маршал Советского Союза с 1943 г.).

Сталь Анна-Луиза Жермена де (фр. Louise Jermaine de Stael-Holstein; 1766–1817) — знаменитая французская писательница, представительница раннего романтизма во Франции.

Столыпин Петр Аркадьевич (1862–1911) — русский государственный и политический деятель, премьер-министр царской России (1906–1911).

Струве Петр Бернгардович (1870–1944) — русский философ серебряного века, экономист, историк и публицист, виднейший представитель легального марксизма.

Тард Жан Габриель (фр. Tarde Jean-Gabriel; 1813–1904) — французский социолог и криминолог, один из основателей субъективно-психологического направления в западной социологии.

Тацит Публий или *Тацит Гай Корнелий* (лат. Tacitus Publius Cornelius; ок. 56 — ок. 117 гг. н.э.) — древнеримский историк и один из великих представителей мировой литературы.

Тейлор Фредерик Уинслоу (Frederick Winslow Taylor; 1856–1915) — американский инженер, изобретатель, основатель научной организации труда.

Теккерей Уильям Мейкпис (Thackeray William Makepeace; 1811–1863) — известный английский писатель, журналист.

Терайль Баярд Пьер дю (Bayard Pierre du Terayl; 1476–1524) — французский военачальник, герой монархической легенды. Считался образцом рыцарственности, получив от современников прозвище «рыцаря без страха и упрека».

Тецель Иоганн (нем. Tetzal Johann; XVI в.) — саксонский монах, один из агентов по продаже папских индульгенций.

Токвиль Алексис (фр. Tocqueville Alexis Charles Henri Maurice Clérel de; 1805–1859) — видный французский историк, социолог и политический деятель.

Толстой Алексей Константинович (1817–1875) — выдающийся русский прозаик, поэт, драматург писатель, член-корреспондент Петербургской АН (1873).

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) — один из самых значительных русских писателей и мыслителей, публицист и идеолог движения толстовцев.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) — русский философ серебряного века, правовед, публицист, религиозный и общественный деятель.

Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883) — знаменитый русский писатель и поэт, член-корреспондент Петербургской АН (1860).

Турго Анн-Роберт-Жак (фр. Anne Robert Jacques Turgot, baron de l'Aulne, барон д'Ольн; 1727–1781) — французский экономист и государственный деятель.

Тютчев Федор Иванович (1803–1873) — выдающийся русский поэт, один из самых выдающихся представителей философской и политической лирики.

Уайльд Оскар Фингал О'Флаэрти Уилс (Wilde Oscar Fingal O'Flahertie Wills; 1854–1900) — ирландский поэт, драматург, писатель, эссеист, масон.

Унгерн-Штернберг Роман Федорович фон (1885–1921) — один из самых ярких и неординарных участников гражданской войны в России и Монголии. Будучи противником социализма и либерализма он стремился реставрировать монархию и традиционный уклад общественного устройства.

Ульпиан Домиций (лат. Domitius Ulpianus; около 170–228 гг. н.э.) — знаменитый римский юрист.

Фагэ Эмиль (фр. Faguet Émile; 1847–1916) — французский критик и историк литературы.

Фалес (ок. 640–546 гг. до н.э.) — древнегреческий философ, основатель милетской школы.

Файингер Ганс (нем. Hans Vaihinger; 1852–1933) — немецкий философ-неокантианец. Известен главным образом как автор «Философии „Как если бы“» (Philosophie des Als Ob, Berlin, 1911) и основатель фикционализма (философское учение, согласно которому теоретические представления являются фикциями, которым в реальности ничто не соответствует и применение которых оправдано лишь их практической пользой).

Федоров Николай Федорович (1829–1903) — русский религиозный мыслитель и философ-футуролог, деятель библиотековедения, педагог-новатор. Один из основоположников русского космизма.

Филарет (в миру — Федор Никитич Романов; ок. 1554–1633) — патриарх Московский и всея Руси, церковный и государственный деятель, отец первого царя из рода Романовых.

Филипп — один из двенадцати апостолов (учеников) Иисуса Христа, персонаж Нового Завета. Упомянут в списках апостолов в Евангелии от Матфея (10,3), от Марка (3,18), от Луки (Лк 6,14), а также в Деяниях Апостолов (1,13).

Фихте Иоганн Готтлиб (нем. Fichte Johann Gottlieb; 1762–1814) — выдающийся немецкий философ, представитель немецкой классической философии, общественный деятель.

Флоренский Павел Александрович (1882–1937) — русский религиозный философ серебряного века, теолог и ученый-энциклопедист, православный священник.

Фонвизин Денис Иванович (1745–1792) — выдающийся русский драматург, публицист, переводчик.

Франклин Бенджамин (Benjamin Franklin; 1706–1790) — американский учёный, журналист, издатель и политический деятель. Один из лидеров войны за независимость США.

Франс Анатоль (фр. France Anatole; 1844–1924) — известный французский романист и литературный критик.

Франциск Ассизский (лат. Sancti patris Francisci Assisiensis; 1182–1226) — католический святой, учредитель названного его именем нищенствующего ордена.

Фрейд Зигмунд (нем. Freud Sigmund; 1856–1939) — австрийский психиатр и основатель философии и социологии психоаналитической школы, терапевтического направления в психологии, постулирующего теорию, согласно ко-

торой невротические расстройства человека вызваны комплексным взаимоотношением бессознательных и сознательных процессов.

Фридрих II (нем. Friedrich II; 1712–1786) — прусский король (1740–1786) из рода Гогенцоллернов, был одним из так называемых «просвещенных монархов».

Фриз Хуго Де (Vries Hugo De; 1848–1935) — нидерландский ботаник, один из основателей учения об изменчивости и эволюции.

Фулье Альфред Жюль Эмиль (фр. Fouillée; 1838–1912) — французский философ и социолог, представитель школы органицизма во Франции.

Фурье Жан Батист Жозеф (фр. Fourier Jean Baptiste Joseph; 1768–1830) — французский математик и физик.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — русский религиозный философ, один из родоначальников славянофильства, поэт, драматург, публицист.

Цительман Эрнст Отто Конрад (нем. Zitelmann — немецкий юрист 2-й пол. XIX — нач. XX вв., специалист в области международного права.

Цицерон Марк Туллий (лат. Cicero Marcus Tullius) (106–43 до н.э.) — римский государственный деятель, оратор и литератор, популяризатор греческой философии.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) — русский религиозный философ и публицист.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889) — русский философ-утопист, революционер, редактор, литературный критик, публицист и писатель.

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) — русский правовед, философ и историк.

Шатобриан Франсуа Рене де (фр. Chateaubriand François-René vicomte de; 1768–1848) — французский писатель и дипломат, один из основателей романтизма во французской литературе.

Шербюлье Виктор (фр. Cherbuliez Victor; 1829–1899) — французский писатель-романист.

Шекспир Уильям (Shakespeare William; 1564–1616) — великий английский драматург, поэт, актер эпохи Возрождения.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (нем. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph; 1775–1854) — виднейший представитель немецкой классической философии, создатель системы «философии абсолютного тождества».

Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих (нем. Schiller Johann Christoph Friedrich; 1759–1805) — великий немецкий поэт, драматург и философ-эстетик.

Шлегель Фридрих (нем. Schlegel Friedrich; 1772–1829) — виднейший представитель немецкого романтизма, философ, лингвист, писатель и литературный критик.

Шопенгауэр Артур (нем. Schopenhauer Arthur; 1788–1860) — выдающийся немецкий мыслитель-иррационалист, один из основателей философии жизни.

Шпенглер Освальд (нем. Spengler Oswald; 1880–1936) — немецкий философ и историк, один из основоположников современной философии культуры, представитель «философии жизни».

Шталь Фридрих Юлиус (нем. Stahl Friedrich Julius; 1802–1861) — немецкий философ и политический мыслитель XIX в., один из основателей консервативной партии в Германии.

Штаммлер Рудольф (нем. Stammler Rudolf; 1856–1938) — немецкий социальный мыслитель; юрист и экономист, автор книги «Хозяйство и право», посвященной критике материалистического понимания истории.

Штейн Лоренц фон (нем. Stein Lorenz von; 1815–1890) — знаменитый немецкий философ, историк, экономист.

Штирнер Макс (нем. Stirner Max; настоящее имя — Иоганн Каспар Шмидт; 1806–1856) — немецкий философ, начинавший как левогегельянец. Главный труд — «Единственный и его собственность».

Энний Квинт (лат. Ennius Quintus) — древнеримский поэт.

Эйнштейн Альберт (нем. Einstein Albert; 1879–1955) — физик; один из основателей современной физической теории, лауреат Нобелевской премии по физике (1921 г.).

Эпикур (342/341–271/270 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель эпикуреизма в Афинах («Сад» Эпикура), в котором развил этику наслаждений в сочетании с атомистической теорией Демокрита.

Эрн Владимир Францевич (1882–1917) — русский религиозный философ и публицист серебряного века.

Эсхил (525–456 гг. до н. э.) — древнегреческий драматург, родоначальник европейской трагедии.

Юм Дэвид (Hume David; 1711–1776) — шотландский философ, представитель эмпиризма и агностицизма, один из крупнейших деятелей шотландского Просвещения.

Юнг Эдуард (Young Edward; 1683–1765) — английский поэт.

Юстиниан I (лат. Iustinianus I; 482/483–565), император Византии (527–565 гг.).

Об авторах и составителях

СПЕКТОРСКИЙ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1875–1951)

русский философ, правовед, религиозный мыслитель серебряного века. Родился в г.Острог Волынской губернии в 1875 г. Выпускник юридического факультета Варшавского университета. В 1913 г. становится профессором Киевского университета, в 1918 г. – деканом юридического факультета. Был ректором Киевского университета. В 1920 г. вынужден эмигрировать. Преподавал в Белградском и Люблянском университетах. В 1934 г. становится членом-корреспондентом Сербской королевской академии наук. С 1947 г. читал лекции в Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке. Завершил свой земной жизненный путь в Нью-Йорке 3 марта 1951 г.

БОЙКО ЛАРИСА АЛЕКСЕЕВНА (1971 г.р.)

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, член Краснодарского краевого отделения Российского философского общества. Участник ряда международных и всероссийских научных конференций.

Специалист в области истории русской религиозной философии серебряного века, христианской социально-философской, философско-исторической и религиоведческой мысли, творческому наследию И.А. Ильина. Автор более 50 научных работ, опубликованных в России, Болгарии, Сербии, Словакии.

E-mail: larisa_krasnodar2012@mail.ru.

БОЙКО ПАВЕЛ ЕВГЕНЬЕВИЧ (1971 г.р.)

доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета, руководитель образовательных направлений «философия, теология» факультета истории, социологии, международных отношений. Председатель Краснодарского краевого отделения Россий-

ского философского общества (РФО), член Президиума РФО, член УМС по философии и религиоведению, УМС по теологии УМО по классическому университетскому образованию РФ, Ассоциации философских факультетов и отделений классических университетов России. Руководитель интернет-портала философского образования на Кубани (<http://www.philos.kubsu.ru>). Организатор ряда международных и всероссийских научных конференций.

Специалист в области истории западной и русской классической философии, логико-диалектической (гегелевской) методологии, философии истории, философии религии и теологии, христианской философской и теологической мысли, русской историософии. Автор более 100 научных работ, опубликованных в России, США, Франции, Болгарии, Сербии, Словакии.

E-mail: pboyko@kubsu.ru