

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Николай Александрович  
С Е Т Н И Ц К И Й

ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ



БИБЛИОТЕКА  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ



БИБЛИОТЕКА  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ



БИБЛИОТЕКА  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ

С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН  
ДО НАЧАЛА XX ВЕКА



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

# БИБЛИОТЕКА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО НАЧАЛА XX ВЕКА



Руководитель проекта

А. Б. Усманов

## Редакционный совет:

Л. А. Опёнкин, *доктор исторических наук, профессор*  
(председатель);

И. Н. Данилевский, *доктор исторических наук, профессор;*

А. Б. Каменский, *доктор исторических наук, профессор;*

Н. И. Канищева, *кандидат исторических наук,*  
*лауреат Государственной премии РФ*  
(ответственный секретарь);

А. Н. Медушевский, *доктор философских наук, профессор;*

Ю. С. Пивоваров, *академик РАН;*

А. К. Сорокин, *кандидат исторических наук,*  
*лауреат Государственной премии РФ*  
(сопредседатель);

В. В. Шелохаев, *доктор исторических наук, профессор,*  
*лауреат Государственной премии РФ*  
(сопредседатель)



МОСКВА

РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ  
(РОССПЭН)

2010



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

# Николай Александрович С Е Т Н И Ц К И Й



## ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

СОСТАВИТЕЛЬ,  
АВТОР ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬИ  
И КОММЕНТАРИЕВ:

А. Г. Гачева,  
доктор филологических наук



МОСКВА  
РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ  
(РОСПЭН)  
2010



УДК 94(47)(082.1)  
ББК 66.1(0)  
С28



Долгосрочная благотворительная программа  
осуществлена при финансовой поддержке  
НП «Благотворительная организация «Искусство и спорт»

**Сетницкий Н. А. Избранные сочинения** / Н. А. Сетниц-  
кий; [сост., автор вступ. ст., коммент. А. Г. Гачева]. — М.: Россий-  
ская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 736 с. —  
(Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших  
времен до начала XX века).

ISBN 978-5-8243-1309-3

УДК 94(47)(082.1)  
ББК 66.1(0)

ISBN 978-5-8243-1309-3

© Гачева А. Г., составление тома, вступительная  
статья, комментарии, 2010  
© Институт общественной мысли, 2010  
© Российская политическая энциклопедия, 2010

## Николай Александрович Сетницкий

Философ, экономист и эстетик Николай Александрович Сетницкий (1888–1937) принадлежит к тому направлению мысли, за которым в истории отечественной философии закрепилось название «русский космизм». Оно зачалось, глубоко и целно выразилось в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, а затем разделилось на два течения: *натурфилософское*, *естественнонаучное* (в этом ряду — такие выдающиеся ученые, как автор «космической философии» К. Э. Циолковский, физик-теоретик Н. А. Умов с его учением об антиэнтропийной сущности жизни, создатель биосферной и ноосферной концепции В. И. Вернадский, основатель гелиобиологии А. Л. Чижевский и др.) и *религиозное*, к которому примыкали В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, а также Н. А. Сетницкий и его друзья-философы А. К. Горский и В. Н. Муравьев<sup>1</sup>. Главной мировоззренческой интуицией, объединившей в составе единого течения столь разноликих и самобытных философов и ученых, было представление о духе и сознании как движущем факторе развития — и не только социума, но и бытия в целом.

В рамках естественно-научного ответвления русского космизма рождалось новое антропологическое видение, выстраивалось учение о человеке как сознательно-творческом агенте эволюции, порожденном вековыми ее усилиями и призванном направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом. В свою очередь религиозные философы-космисты, предвзято ноосферное видение космистов-ученых, а в ряде случаев прямо идя ему навстречу, представили в своем творчестве опыт оправдания истории и опыт оправдания человека, выдвинув идеал богочеловечества, активного христианства, соучастия усыновленного человеческого рода в Божественном домостроительстве. Представители обеих ветвей русского космизма закладывали необходимую основу для

---

<sup>1</sup> См.: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.

согласования научной и религиозной картин мира, стремясь подтвердить истины христианства раскрытием объективных эволюционных законов и скрепить религиозным идеалом «разрозненность» научных истин. В их трудах была всесторонне обоснована идея христианизации науки и искусства, сотрудничества веры, знания и творчества в деле спасения. Горизонты человеческого действия — не человекобожеского, но богочеловеческого — были здесь радикально расширены, выводились за пределы узко социальной сферы, в область вселенских, онтологических задач. И уже в свете этих задач осмыслились будущие пути истории, векторы развития искусства, естествознания, техники, всей цивилизации и культуры.

### Страницы творческой биографии

Н. А. Сетницкий родился 12 декабря 1888 г. в г. Ольгополе Волынской губернии. Как писал философ в своей автобиографии, его предки принадлежали к духовному сословию: прадед «был из униатской священнической семьи, которая порвала с унией», «со стороны матери деда бежали от Ивана Грозного из Новгорода», а «дед был причетником на Онеге в селе Турчасове»<sup>2</sup>. Родители же избрали другой путь. Мать — Анфиса Семеновна — получила фельдшерское образование, работала в Волынской губернии. Отец — Александр Филиппович — учился в семинарии, а затем, окончив Технологический институт в Петербурге, занимался статистикой. Любовь к этой профессии, ее основные навыки он передал и сыну. Еще учась в гимназии, Николай помогал отцу в составлении сводок по промышленным предприятиям Петроковской губернии, где тогда жила семья, а впоследствии, в первые пореволюционные годы статистика стала для него и источником заработка, и сферой научного исследования.

Оканчивая классическую гимназию, Николай мечтал о продолжении учебы за границей, в Сорбонне и университетах Германии. Из-за материальных трудностей в семье от этой идеи пришлось отказаться, и в 1908 г. он поступил в Петербургский университет на отделение восточных языков. Однако через год, по настоянию родителей, перевелся на юридический факультет. Причина была все та же — нехватка

---

<sup>2</sup> Сетницкий Н. А. Автобиография. Л. 1. // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. Собрание Ю. Р. Берковского.

средств, необходимость обеспечивать самого себя и помогать семье. Для Николая Александровича это была серьезная жертва: интерес к восточным языкам и культуре определился давно, так же как и стремление к научной работе. Но преданность близким, внимание и любовь к родителям оказались сильнее.

В университетские годы в Николае Александровиче ярко обнаруживается стремление к целостности знания — черта, характерная для большинства мыслителей-космистов. Помимо гуманитарных наук (история философии, право, восточные языки) он прошел три семестра физико-математического факультета. Занимался политэкономией, делал доклады по философии, проблемам религиозного сознания, интересовался психоанализом<sup>3</sup>. Уже тогда основной темой его раздумий становится вопрос об идеале, о смысле исторического действия, о конечных целях его. Сетницкий внимательно следит за работой П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», которую с 1911 г. печатает журнал «Вопросы философии и психологии», — работой, направленной против социального утопизма и утверждавшей принципиальную невозможность установления на земле совершенного общественного и государственного строя, ибо, по убеждению ученого, земная жизнь и история суть явления относительные и преходящие, а потому и не способны воплотить «абсолютный нравственный идеал».

Точка зрения Новгородцева вызывает возражения Сетницкого. Гораздо ближе ему построения Л. И. Петражицкого — профессора Петербургского университета, создателя психологической теории права (Николай Александрович прослушал ряд его курсов, посещал и кружок по философии права, который вел Петражицкий), его «представления об идеальном человеке и обществе»<sup>4</sup>, концепция «политики права», питавшаяся, в отличие от идей Новгородцева, глубокой верой в возможность гармонизации общественного целого. В 1913 г., когда между П. И. Новгородцевым и Л. И. Петражицким завязалась

---

<sup>3</sup> В московском архиве Н. А. Сетницкого сохранились рукописи нескольких его докладов: «Современные внехристианские течения религиозной мысли. Теософия и учения духовного врачевания», «Опыт теории религиозного сознания и техника его достижения», «Нервность и мировоззрение».

<sup>4</sup> См.: *Сетницкая* О. Н. Н. А. Сетницкий. Биография. Машинопись. С. 3 // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

дискуссия по вопросу о естественном праве<sup>5</sup>, Сетницкий принял сторону последнего. За вопросом, ставшим предметом дискуссии, виделся ему другой, гораздо более фундаментальный: о сущности идеала, о воплощенности или невоплощенности идеала в истории. В одной из заметок, касающейся этой темы, Сетницкий пишет: «Говоря об идеале и его действительности мы имеем в виду то, что идеал этот не есть какой-то призрак, убегающий вдаль по мере приближения к нему человечества, нечто вечно тающее в руках, готовых схватить его. Другими словами, мы утверждаем наличность связи между идеалом и тем, что ведет к нему, и связи не в пределе только мыслимом и недостижимом, а в действительности, как своеобразном единстве по бытию: действительность данной ступени развития есть незавершенный идеал, а идеал в своей полноте есть совершенная действительность»<sup>6</sup>. Здесь уже намечена стержневая идея его собственной теории идеала, изложенной позднее в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932) и связанной с утверждением идеала не как трансцендентной нормы, пребывающей вне времени и земной реальности, а как проекта, в воплощении которого и состоит задача истории.

Среди сохранившихся студенческих работ Сетницкого, на которые натолкнула его концепция Петражицкого, есть большая рукопись «Опыт учения о типах (Что такое общество)», развивающая мысль о невозможности ограничить общество сферой только наличного и непосредственно данного, о необходимости связать его также с областью идеального и должного. Именно в обществе, считает Сетницкий, наиболее полно и всецело проявляется «та глубокая связь между миром идеального и миром конкретного»<sup>7</sup>, которая составляет основу земных явлений и которая позволяет идеалу все более и более проникать в реальное бытие, а реальности — возрастать в меру совершенства. Это перерождение реальности по законам истины, добра и красоты связано с особым качеством идеального, которое не пассивно в своем отношении к природе и человеку, но стремится подчинить их себе, изменяет «физиономию» личности, ее «образ действия», побуждает действовать в согласии с высшей

---

<sup>5</sup> См.: Юридический вестник. 1913. Кн. 1–3.

<sup>6</sup> *Сетницкий Н. А.* Заметка по поводу полемики П. Новгородцева и Л. Петражицкого. Рукопись. Л. 1–2 // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

<sup>7</sup> Опыт учения о типах (Что такое общество). Рукопись. Л. 26 // Там же.



целью, — идея, которая впоследствии станет одной из основных посылок эстетики Сетницкого.

В последние годы учебы в университете (1912–1913) Николай Александрович сближается с семьей профессора М. А. Рейснера (в руководимом им кружке по философии государства Сетницкий сделал ряд докладов). Дочь Михаила Андреевича Лариса Рейснер — в будущем известная революционная деятельница и публицистка — в ту пору была студенткой Психоневрологического института. В доме Рейснеров часто собиралась молодежь — в эту шумную и веселую среду вошел и Сетницкий. Впоследствии в автобиографическом романе, повествующем о судьбе семьи в 1910-е гг., об истории создания журнала «Рудин», который отец и дочь издавали в 1915–1916 гг., Л. Рейснер в одном из эпизодов выведет его под прозвищем Лис: «Он мистик, фаталист и мечтатель, его тонкое и некрасивое лицо ученого совсем прячется за удивительно круглыми очками»<sup>8</sup>. Друзья Ларисы, да и она сама, немножко посмеивались над застенчивостью и неловкостью Сетницкого. Сердечное увлечение не встретило ответного чувства. Именно в эти годы он начинает писать стихи — вначале, чтобы показать себя «не хуже других» (в окружении Ларисы все занимались стихотворством); осваивает разные стиховые формы и размеры, серьезно изучает теорию стихосложения.

В 1914 г. Н. А. Сетницкий поступает на службу в Министерство промышленности и торговли, вскоре — женится на дочери земского врача, «бестужевке» Ольге Ивановне Дубяга. Осенью 1915-го его призывают в армию. Служба была непродолжительной: спустя год травма колена навсегда освободила Николая Александровича от воинской повинности. Он возвращается в Петроград, приступает к прежней работе, печатает первые — пока небольшие — рецензии и заметки в журнале «Городское хозяйство». После Февральской революции 1917 г. Сетницкий попадает в Одессу, где служит в местном комиссариате труда, а затем — статистиком по охране труда при Одесской городской управе.

В начале 1918 г. происходит судьбоносная для Сетницкого встреча — с философом и поэтом Александром Константиновичем Гор-

---

<sup>8</sup>Из истории советской литературы 1920–1930-х годов. Новые материалы и исследования // Литературное наследство. Т. 93. М., 1983. С. 211. Сообщено Е. Н. Берковской (Сетницкой).

ским, другом и духовным соратником на долгие годы. Горский, один из самых талантливых и образованных выпускников Московской духовной академии, преподавал в одесской духовной семинарии, в местной гимназии, поддерживал тесные связи с группой одесских поэтов (Э. Багрицкий, А. Фиолетов и др.), сотрудничал в журналах «Южный музыкальный вестник» (1915–1917), «Южный огонек» (1918), был заметной фигурой литературной Одессы тех лет. Он познакомил Сетницкого с наследием Н. Ф. Федорова, одного из предшественников и вместе с тем родоначальников русского религиозно-философского подъема конца XIX — начала XX в., собеседника Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева. Идеи Федорова о назначении человека, существа, одаренного божественной искрой творчества и призванного к соучастию в восстановлении мира «в то благолепие нетления, каким он был до падения»<sup>9</sup> (вплоть до главных и дерзновенных этапов этого дела: победы над смертью, воскрешения умерших), об истории как богочеловеческой «работе спасения», готовящей условия всеобщего преображения, о необходимости преодолеть разрыв между церковью и миром, между храмовой и внехрамовой жизнью оказались глубоко близки Николаю Александровичу. Они дали ему ту нравственную систему координат, в которой с той поры и развивалась его аналитическая, стремящаяся к ясности формулировок, к предельной высказанности мысль.

Первые годы революции и Гражданской войны для Н. А. Сетницкого были тяжелыми. Голод, разруха, чехарда властей, необходимость много работать, чтобы прокормить семью, частые переезды: Одесса, Киев, снова Одесса. Он воочию увидел жестокий лик Гражданской войны, переживал и пережил трагедию братоубийственного противоборства. Навсегда запечатлелась в памяти та страшная ночь, когда в Гнилицу, имение родителей жены, куда супруги прибыли всего на несколько часов, чтобы забрать необходимые вещи, прибежала бывшая горничная с криком: «Ольга Ивановна, Ольга Ивановна, крестьяне идут Вас убивать!» Озверевшие люди, которых вел не кто-нибудь, а бывший «крестьянский парнишка», с кем милая, добрая Оленька в свое время столько возилась, «учила читать и писать»<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М., 1995. С. 401.

<sup>10</sup> Берковская Е. Н. Судьбы скрещенья: Воспоминания. М., 2008. С. 259.

рвались в дом и тыкали вилами в сено. Беглецы спаслись только чудом, а усадьбу вскоре сожгли. Спустя несколько месяцев, во время одной из служебных поездок Николая Александровича захватили то ли петлюровцы, то ли махновцы «и, как доктора Живаго, таскали за собой»<sup>11</sup>. В Виннице «ему удалось бежать, и он то пешком, то на подножке поезда, то на подводах добрался до Одессы»<sup>12</sup>.

Лишь с конца 1919 г., после окончательного установления в Одессе Советской власти, жизнь Сетницкого и его семьи постепенно налаживается. Он работает на кафедре политэкономии и статистики при Одесском университете, заведует Губернским статистическим бюро, печатает экономические и статистические статьи и обзоры. Крепнет дружба и творческое общение с А. К. Горским. Вместе они посещают заседания ХЛАМ'а — объединения художников, литераторов, артистов и музыкантов, куда входили Э. Багрицкий, В. Катаев, Ю. Олеша, И. Ильф, Г. Шенгели... Вместе принимаются за подготовку второго выпуска сборника «Вселенское Дело», посвященного Н. Ф. Федорову (первый вышел в Одессе в 1914 г.). Был составлен проспект издания, собран ряд материалов, но средств на подписку найти так и не удалось.

В 1922–1923 г. оба друга переезжают в Москву. Здесь на почве интереса к философии Н. Ф. Федорова они сближаются с Валерианом Николаевичем Муравьевым — потомком старинного дворянского рода, бывшим дипломатом, одним из участников сборника «Из глубины» (1918). Творческий союз трех мыслителей приносит богатый плод, вылившийся в ряд философских и научных работ, объединенных общей тематикой, общим подходом к проблемам истории, культуры, религии.

Трое друзей-мыслителей заняли особую позицию по отношению к совершавшемуся в те годы тотальному переустройству страны, всего ее жизненного и духовного уклада. Они ясно видели изъяны насильственного, революционного пути, глубинные слабости идеалов времени. Но это были их время и их страна. Невмешательство логически обрекало на бездействие, а им была в высшей степени присуща деловая, активная жизненная установка. Сугубо теоретическое, отвлечен-

---

<sup>11</sup> Берковская Е. Н. Судьбы крещенья: Воспоминания. М., С. 95.

<sup>12</sup> Там же. С. 546.

ное мышление противоречило самой природе их духа. Кроме того, настроения первых пореволюционных лет были гораздо объемнее и богаче лозунгов, выдвигаемых по «генеральной линии», в них вплетались мечты не просто о социальном, но о планетарно-космическом преобразовании, о разумной, творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве, одухотворяющем Вселенную. Эти мечты нашли свое выражение у поэтов «Кузницы» (И. Филипченко, М. Герасимов), у раннего А. Платонова, у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах «биокосмистов». И Н. А. Сетницкий, А. К. Горский, В. Н. Муравьев с их чуткостью к современности, ее живому развитию и росту, не могли не откликаться сочувственной мыслью на попытки расширить горизонты нового строительства. Экономические, социальные, научные проблемы эпохи они стремились осмыслять в активно-эволюционной, жизнотворческой перспективе, возводить их на уровень вселенских, онтологических задач. Это приводило к совершенно особой трактовке таких ключевых понятий, как «капитализм», «социализм», «эксплуатация», «производство», «труд», «планирование»: за ними вставала иная — не марксистская, да и вообще не политэкономическая, а, скорее, религиозно-философская система мысли.

Вопрос о принципах экономического строительства, его конечных целях, его направленности, об отношении человека к окружающей его природной и космической среде — один из центральных в философско-экономических работах Сетницкого 1920-х годов. В основном они были напечатаны уже после его отъезда из СССР, в Харбине: рассуждениям об экономической политике, да еще отличным от провозглашаемой в стране единой стратегии, не так-то легко было преодолеть препоны цензуры. Оставить в стороне слишком острый и провоцирующий политико-экономический вопрос решил даже Горький — в издаваемой им «Беседе», предназначавшейся к распространению в Советской России, не было ни политического, ни экономического отдела. По этому поводу А. Горский в своем письме Горькому от 12 апреля 1923 г. замечал: «...исключение политики и экономики, может быть, кого-то обескуражит. Но мне совершенно понятны Ваши мотивы». И тут же добавлял следующее: «Между прочим один московский ученый (Н. А. Сетницкий) заканчивает сейчас интересную работу, где определяет учение Федорова в экономической плоскости. Заглавие книги: “Экономика регуляции” или

“Экономический динамизм”<sup>13</sup>. Речь здесь шла о фундаментальном (увы, так и не оконченном) труде Н. А. Сетницкого «Эксплуатация или Регуляция?», главы из которого составили такие работы как «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Харбин, 1926), «Эксплоатация»<sup>14</sup>, «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» (Харбин, 1933).

Суть проблемы была обозначена уже в самом названии этого сочинения, обозначающем, по мысли Сетницкого, два радикально противоположных типа мироотношения, два принципа мироустройства. Эксплуатация, формулирует он в одной из глав книги, построена на том, что «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством». (С. 539. Здесь и далее в круглых скобках внутри текста даются ссылки на соответствующие страницы настоящего издания.) Данный тип взаимоотношения, по убеждению ученого, отнюдь не является принадлежностью только социальной сферы, межчеловеческих и экономических связей. Он лежит в самой основе нынешнего несовершенного, падшего порядка вещей, проявляет себя на всех его уровнях: от растительного и животного царства, где одни особи служат пищей другим, другие паразитируют за счет третьих, третьи вытесняют четвертых и т. п. — до подавления человека природой в первобытных эпохах и истощающего использования человеком естественных природных богатств на этапе развитой цивилизации. Несамодостаточность, неумение поддерживать свою жизнь вне зависимости умалять и поглощать при этом чужую, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, позволяющая рассматривать другого как объект, как орудие достижения собственных целей, стихийность протекающих в мире процессов, нерегулируемых, не направляемых в созидательное русло, — вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации. Капиталистический строй как таковой лишь узаконяет его, возводит, так сказать, в «правило веры» и жизни, «добавляя к стихийным противоборствам слепой

---

<sup>13</sup> М. Горький и его корреспонденты // М. Горький. Материалы и исследования. Вып. 7. М., 2005. С. 525.

<sup>14</sup> Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–257.



и умерщвляющей природы, не получающей от человека руководства, еще и внутрочеловеческую борьбу и разлад»<sup>15</sup>.

Понятие регуляции связано с совершенно иным типом отношений внутри целого, будь то природа или человеческое общество. Здесь уже не взаимная рознь, вытеснение и борьба, не паразитирование и хищничество, а согласное, одухотворенное, питаемое любовью единство частей целого, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Путь к такому единству как раз и пролегает через замену паразитарно-хищнической утилизации и эксплуатации сознательно-творческой регуляцией всех процессов, протекающих в природе и космосе, через преодоление слепых, разрушительных сил естества, изменение самого принципа бытия вещей этого мира, преображение и человеческого организма, ныне именно несамодостаточного, зависимого, а потому и несовершенного. Регуляция являет собой новый — согласный с христианскими заповедями — тип хозяйствования, задача которого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, когда действительна лишь установка на настоящее, а «после нас хоть потоп», но «обладание землей» в смысле первой заповеди, данной Творцом человеку, разумно-любивое устроение мира по законам красоты и гармонии.

Такое расширительное понимание экономической, хозяйственной деятельности человечества и стремился Сетницкий утвердить в сознании эпохи, одушевленной пафосом переустройства всех сфер и планов жизни. Он считал необходимым преодолеть узкий взгляд на главную причину неравенства, бедности, нищеты, выдвигаемый в социалистическом учении. Эта причина, по его убеждению, лежит не только в недостатках социально-экономического строя, но и в несовершенстве мира в целом. А значит и сама активность объединенного человечества должна быть смещена с борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, на борьбу с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями и т. п., которые, кстати, особенно сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и Гражданской войны.

---

<sup>15</sup> Сетницкий Н. А. Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова. Харбин, 1926. С. 22.

К этому призывали Сетницкий и Горский еще в 1920 г. в однодневной газете «На помощь!», выпущенной в Одессе «в связи с голодной катастрофой этого года»<sup>16</sup>. В 1923 г. вместе с бывшим биокосмистом П. И. Иваницким, серьезно увлеченным проблемой атмосферической регуляции, они попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании (последний даже сделал на эту тему доклад в Наркомземе РСФСР)<sup>17</sup>. А в 1933 г. в работе «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» Сетницкий выдвинул проект возможного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности — ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном.

В то же время ученый отдавал себе полный отчет в том, насколько «не дотягивали» лозунги плановой экономики и «борьбы с природой», поставленные на очередь социалистического строительства, до идеи истинного, разумно-творческого, богочеловеческого преобразования мира, насколько корежащей, искажающей, как в кривом зеркале, идею соборности, была выдвигаемая официальными сферами проповедь коллективизма, интернационалистского братства народов. Ведь при всех широковещательных призывах к тотальному обновлению мыслилось оно на той же падшей природной основе, в бытии, где «вся тварь совокупно стенает и мучится доньше» (Римл. 8:22), в рамках все той же секулярной, утилитарной цивилизации. Социалистическая система, утверждает Сетницкий, есть лишь система ограниченной эксплуатации, где это право с отдельного человека перенесено на все общество, на коллектив, а отношение к природным ресурсам остается столь же хищническим, как и при капитализме, пожалуй, даже усугубляется необдуманными, ультрарадикальными проектами. И это «организованное коллективное хищничество», поставленное при социалистическо-коммунистическом строе на место индивидуального и идущее как бы в параллель с разрушительным действием стихийных сил естества, неизбежно приведет ко все большему «расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь», станет ничем иным, как «домостроительством гибели» (с. 573), не только не приближающим

---

<sup>16</sup> См.: *Сетницкий Н. А.* СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции // Известия Юридического факультета. Т. X. Харбин, 1933. С. 205.

<sup>17</sup> Там же.

человечество к новой благодатной эпохе, но вольно или невольно толкающим его на путь самоуничтожения.

Целый ряд интересных мыслей был высказан Сетницким, Горским и Муравьевым и в отношении другой, не менее значимой, проблемы эпохи — проблемы научной организации труда. Сама идея НОТ, приведшая к созданию Центрального института труда и вылившаяся в целое научно-практическое движение по организации крупномасштабного производства, разработке новых технологий и новых коллективных методов работы, в своем генезисе была связана отнюдь не только с тейлоризмом. В немалой степени она вдохновлялась и тем восторженным гимном труду, который с первых лет революции зазвучал в произведениях пролетарских поэтов. И. Филипченко, М. Герасимов, В. Кириллов и др. воспевали труд как творческую, мироустроительную деятельность человечества, как главную его задачу на земле и в истории. В их поэтически-провидческой мечте вставал образ «вселенского труда», поприщем которого станет все мироздание, труда, преобразующего, одухотворяющего и природу, и самого человека. Подобное отношение к труду, расширяемому до «планетарно-космического преобразования», развивали и наши мыслители. Проблема НОТ виделась ими как совокупное, сознательное участие всех в познании мира и управлении им, в «организации мировоздействия» (термин Горского), приводящего к установлению нового совершенного строя не только в обществе, но в природе и космосе. Отсюда совершенно особым образом представлял в их модели целый ряд ее стержневых установок.

Приведем один пример. Идея НОТ, как известно, строится на принципе разделения трудового процесса, дробления производственных операций, на специализации — ведь именно разделение труда движет научно-техническим прогрессом. Казалось бы, аксиома? Однако Сетницкий в статьях, посвященных НОТ, утверждает: данный принцип отнюдь не может считаться единственно прогрессивным. Он является принадлежностью лишь нынешнего, несовершенного этапа цивилизации, уделом «нашей современной жизни, всецело построенной на субординации, взаимном ограничении и вытеснении»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Сетницкий Н. А. Единство трудового процесса // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 61.

Служа техническому прогрессу, он ослабляет самого человека, превращает людей в «колесики» и «винтики» огромной индустриальной машины, где они крутятся, повторяя бесчисленное количество раз все одну и ту же операцию и уже не представляя ни смысла, ни плана, ни конечной цели всего предприятия. Сознательная организация труда должна поэтому быть построена на идее целостности трудового процесса, на усилении разумной и творческой мощи каждого его субъекта. «Идеальным, — считает Сетницкий, — было бы выполнение всего трудового акта от замысла до полного воплощения, от первой творческой мысли до последнего жеста при отделке результата одним существом, единичным или коллективным, сознающим себя совершенно единым (преобразованное человечество)»<sup>19</sup>. Как тут не вспомнить знаменитую формулу прогресса Н. К. Михайловского: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно более полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми»<sup>20</sup>, противопоставляемую им спенсеровской идее дифференциации, разделения труда как главного двигателя развития. Вслед за целым рядом русских мыслителей (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев) Сетницкий исповедует идеал цельности, универсализма человеческого существа, пишет о необходимости совершенствовать не орудия труда, а самого человека.

Помимо вопросов НОТ Сетницкий и Горский занимались и проблемами организации самой науки. Идея научной организации умственного труда (НОУТ), активно обсуждавшаяся в начале XX в., но отодвинутая на задний план Первой мировой войной, с новой силой возродилась в двадцатые годы. В Советской России она отнюдь не замыкалась лозунгами третьего (культурного) фронта о приобщении широких масс населения к культурному и научному знанию. Речь шла о новой постановке самих научных исследований, об их координации в государственном и международном масштабе, о согласовании действий ученых всего мира. Именно так ставили вопрос

---

<sup>19</sup> *Сетницкий Н. А.* Единство трудового процесса // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 61.

<sup>20</sup> *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. СПб., 1896. С. 150.

академики А. Ферсман и С. Ольденбург, призывая к соединению мировых научных сил для «создания плана великой мировой научной работы». «Гении — великие творцы, — писал С. Ольденбург, — укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые, шаг за шагом обрабатывая почву, по которой пойдут, совершат мирное и окончательное завоевание земли для творчества созидательного»<sup>21</sup>. Сетницкий и Горский в ряде статей по вопросам НОУТ, опубликованных в ежемесячнике «Октябрь мысли»<sup>22</sup>, также подчеркивали эту объединяющую и проектирующую роль научного знания, выступали за планетаризацию и космизацию науки, превращение ее в одно из главных орудий сознательно-творческого преобразования мира.

Характерной чертой философских построений Сетницкого и Горского первой половины 1920-х гг. было то, что в отличие от воцарившегося тогда безрелигиозного, секуляризованного, прометеистского мировоззрения, вопрос об активности человека, его творческой, созидательной роли в мире развивался ими всецело на почве христианского сознания, продолжая тем самым религиозно-философскую традицию начала века. Ведь именно на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, в работах целого ряда мыслителей — философов, богословов, религиозных публицистов (назвать хотя бы имена Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, А. В. Карташева и В. А. Тернавцева, В. П. Свенцицкого и В. Ф. Эрна) проблема «антроподицеи», оправдания человека, смысла его явления в мир, его задачи в истории была одной из центральных. С развитием христианской антропологии связывался тогда и вопрос о возможности дальнейшего догматического развития, установления соборным церковным сознанием новых догматических истин, углубляющих понимание человеком Откровения,

---

<sup>21</sup> Творчество. Сб. статей. Пг., 1923. С. 13.

<sup>22</sup> *Гежелинский Н.* (Сетницкий Н. А.). НОТ и НОУТ // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 65–69; *Сетницкий Н. А.* Единство трудового процесса // Там же. 1924. № 3–4. С. 58–73; *Горностаев А. К.* (Горский А. К.). Экономика научного производства // Там же. № 3–4. С. 43–57; № 5–6. С. 59–67; *Сетницкий Н. А.* Труд ученого // Там же. № 5–6. С. 68–73.



полнее раскрывающих человеческую задачу в бытии. Будущее виделось русской религиозно-философской мыслью во взаимодействии церкви и мира, благодатном христианском активизме, в перспективе христианизации всех сфер деятельности человечества: от общественно-политической до художественной, научной, хозяйственной, — в противоположность революционному марксизму с его односторонне-материалистическим, а главное — секуляризованным, безрелигиозным подходом к личности и истории.

Впрочем, вопрос о границах человеческой активности в «домостроительстве спасения», о том, должно ли объединенное человечество остановиться на создании истинно христианской государственности, нравственного общественного уклада или оно призвано и к исполнению гораздо более дерзновенных онтологических задач, в русской мысли и в до- и в пореволюционную эпоху оставался открытым. Сетницкий и Горский решали этот вопрос утвердительно. Противопоставляя половинчатому, атеистическому строительству социалистического рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса идею христианского дела, которое не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой и внехрамовой жизни, они наполняли его поистине вселенским содержанием: регуляция стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира. Но далеко не все лица из их окружения (а Сетницкий и Горский в 1923–1925 гг. сближались с религиозно-философскими кругами Москвы) принимали во всей полноте подобную активно-христианскую установку, особенно основной ее пункт — о необходимости борьбы со смертью. К тому же изъяны насильственного, революционного пути вольно или невольно ставили под сомнение саму идею активности человека в истории. В качестве ответа на эти сомнения Сетницкий и Горский пишут совместную работу под названием «Смертобожничество» (Харбин, 1926)<sup>23</sup>. Здесь они рассматривают историю христианского вероучения именно в плане раскрытия в нем идеи о творческом назначении человека в мире, о глубине его призвания. В эпоху Вселенских

---

<sup>23</sup> Переиздано: *Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Соч. М., 1995. С. 19–96; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003. С. 53–126.

соборов эта идея, по их убеждению, была стержнем христологических споров. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух волей в Нем, церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь полного и абсолютного обожения, признала в обличии Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воли, в котором человеческая воля не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей (этот образец и должен быть воплощен в исторической деятельности человечества). Столь же важны были последовавшие уже в XIV в. споры о фаворском умном свете, давшие надежду на то, что, просветлив и очистив «вся внутренняя своя», род людской сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься этим светом. Что же касается признания смерти неизбежной и неодолимой для человека (подобная позиция фактически приводит к языческому поклонению падшему порядку вещей), то оно, по мысли Сетницкого и Горского, не может иметь места в христианстве — религии по самой своей сути эволюционной, чающей облечения всего сущего в нетление и бессмертие. Именно на смерти утверждается (в своей тленности, дисгармоничности, вольном или невольном умалении жизни другого) нынешнее несовершенное бытие мира, и человек — сорботник Бога в преодолении этого несовершенства.

Значительное место в книге «Смертобожничество» было уделено вопросу об имяславии<sup>24</sup>. Спор об Имени Божием, столь жаростный и непримиримый в первой половине 1910-х гг., не утихнувший и после революции (по вопросу об имяславии Всероссийский церковный собор в 1918 г. сформировал специальную подкомиссию), с новой силой возобновился в начале двадцатых. Особую напряженность и остроту этим спорам придавала глубокая вера защитников имяславия в то, что от положительного или отрицательного решения вопроса во многом зависит будущее христианства и Церкви в мире. Выношенное в практике умного делания убеждение, что Имя Божие,

---

<sup>24</sup> Здесь и далее мы пользуемся той огласовкой термина («имяславие»), которая была распространена в 1910-е — начале 1920-х гг. наряду с другой, ставшей практически общепотребительной в современных исследованиях («имеславие»). А. К. Горский и Н. А. Сетницкий пользовались именно первой огласовкой, то же, во избежание орфографических разночтений, делаем и мы во вступительной статье и комментариях.

повторяемое в умно-сердечной молитве, в колоссальном сосредоточении всех духовных, душевных, телесных сил, напояется энергией Божества, несет ее в себе, вера в то, что Бог присутствует в Имени всеми Своими свойствами, было понято целым рядом религиозных мыслителей как еще одно свидетельство возможности нераздельно-неслиянного сочетания божественной и человеческой энергий, синергии<sup>25</sup>, а значит — как еще один аргумент антроподицеи. Впоследствии, резюмируя эту точку зрения в работе «Философия имени», о. Сергей Булгаков писал: «Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией»<sup>26</sup>. В то же время в спорах об имяславии развивалась и другая линия, связанная с разработкой уже сугубо философских, метафизических вопросов: проблем философии слова, философской теории имен — и именно она в 1920-е годы возобладала в работах П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Обращаясь к теме имяславия в работе «Смертобожничество», Сетницкий и Горский, в сущности, стремились вернуть ее обсуждение в религиозное русло, перевести из области умозрительной теории в область подлинной жизни и христианского делания. По их убеждению, человек, могущий стать «носителем для силы Божией», может стать и проводником этой силы в мир. Имяславие должно перейти в имядействие, когда человечество, стяжав в умном делании нетварные, божественные энергии, распространит их преображающее действие на все живое, на всю тварь, на мир, чтобы весь он облекся светом Преображения, чтобы Бог был «всяческая во всем».

Брошюру, изданную тиражом 100 экземпляров, Сетницкий разослал ряду друзей, а также в главные библиотеки СССР и зарубежных стран. Впрочем, из книгохранилищ Советской России ее приняли лишь Ленинская библиотека и библиотека Московской Духовной академии, остальное было возвращено обратно: запретила цензура.

---

<sup>25</sup> См. напр.: *Флоренский П. А.* Имяславие как философская предпосылка; *Об Имени Божиим* // *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Сочинения. Т. 2. М., 1990.

<sup>26</sup> *Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 181–182.

А. К. Горский, которому Н. А. Сетницкий послал некоторое количество экземпляров, активно распространял брошюру среди московской интеллигенции. Брошюра дошла и до А. Ф. Лосева, которого авторы считали главным своим оппонентом<sup>27</sup>, и до П. А. Флоренского, который выразил согласие с высказанными в ней положениями, впрочем, по словам Горского, слишком уже «поспешное»<sup>28</sup>. Из деятелей русской эмиграции, до которых также дошла брошюра, сочувственно откликнулся на нее Н. А. Бердяев. В рецензии, помещенной в журнале «Путь», он высоко оценил стремление авторов работы к «радикальному и дерзновенному утверждению активности человека в религиозной жизни», их «понимание христианства как задачи, стоящей перед человеком». «Смертобожничество», — писал Бердяев, — свидетельствует о том, что внутри России есть сейчас творческая религиозная мысль и жажда подлинного христианского делания, осуществления христианства в жизни, реального осуществления, а не условно-символического и условно-риторического»<sup>29</sup>.

В 1925 г. Н. А. Сетницкий вместе с семьей уезжает на службу в г. Харбин на Китайско-Восточной железной дороге, находившейся в совместном управлении СССР и Китая. В начале 1920-х гг. этот город, основанный в конце XIX в. русскими строителями дороги, насчитывал уже около 200 000 чел. населения, существенно пополнившегося эмигрантами из России после разгрома Белого движения в Сибири и падения Дальневосточной республики. А ко времени приезда Сетницкого Харбин уже по праву считался духовным и культурным центром российской диаспоры на Дальнем Востоке.

Н. А. Сетницкий поступает на работу в Экономическое бюро КВЖД, занимается проблемами торговли и экономики Маньчжурии, преподает на Юридическом факультете, собравшем среди своих сотрудников видных философов и правоведов. Помимо лекционной работы печатает статьи в «Известиях Юридического факультета», ведет экономический кружок, активно участвует в заседаниях философского

---

<sup>27</sup> «Главные смертобожники — Лосев и Постников, вызвавшие самую тему, — спрятались в кусты, а потом по-видимому начали отходить от своих позиций» (А. Горский — О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой. 22 декабря 1939 г. // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого).

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Путь. 1927, № 7. С. 123–124.

объединения, возглавляемого проф. Н. В. Устряловым, философом и правоведом, одним из идеологов «сменовеховства» (с ним Сетницкого свяжет близкая дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам). Связан он и с литературными кругами Харбина: среди его друзей и знакомых — поэт А. И. Несмелов, писатели В. Н. Иванов и С. Г. Скиталец, молодые поэты «Чураевки» — литературно-художественного объединения, созданного в 1926 г. педагогом и поэтом Алексеем Ачаиrom. В харбинские годы Сетницкий пишет много стихов, в том числе и на библейские темы (в 1931 г. выходит сборник его поэм под названием «Валаам»), выпускает в свет две большие философские поэмы — «Эпафродит» (Харбин, 1927) и «Высказывания и картины» (Харбин, 1935).

Много сил и труда отдает он в этот период публикаторской и издательской деятельности. Печатает — причем на собственные средства — работы Горского (вышедшие под псевдонимами А. К. Горностаев и А. Остромиров)<sup>30</sup>, в 1928 г. начинает переиздание первого тома «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, готовит к печати материалы неизданного третьего тома — их публикации появляются в парижском журнале «Путь» (№ 10, 18, 40), альманахе «Версты» (1928. № 3), газете «Евразия» (1929. № 24), составляет и издает в 1934 г. второй сборник «Вселенского Дела».

Пребывание в Китае — стране с глубоко укорененным «культотом предков», которую Федоров, с присущим ему религиозно-символическим видением истории, считал прародиной человечества, с особой силой всколыхнуло в Николае Александровиче интерес к Востоку, живший в нем еще в юности. В брошюре «Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров)» (Харбин, 1926) он развивает мысль об умиротворяющей миссии России на Востоке — мысль, стержневую для религиозно-философской концепции славянофилов, Достоевского, Федорова, отчасти — Соловьева, понимая это умиротворение расширительно: не только как замирение враждующих кочевых племен, но и как регуляцию стихийных природных сил, особенно разрушительно являющих себя на пустынных, часто

---

<sup>30</sup> См.: *Горностаев А. К.* Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928; *Горностаев А. К.* Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929; *Остромиров А.* Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1–4. Харбин, 1928–1933.



бездонных пространствах. Разработка проблем философии истории, вопроса о России и Востоке приводит к установлению контактов Сетницкого с евразийцами. В 1927 г. философ начинает переписываться с П. П. Сувчинским<sup>31</sup>. В 1928-м во время служебной поездки в Западную Европу он посещает Париж, где лично встречается с ним. В значительной мере благодаря именно его усилиям в среде евразийцев обнаруживается интерес к историософским воззрениям Федорова<sup>32</sup>. В конце 1929 г. Николай Александрович вступает в переписку с писателем-евразийцем К. А. Чхеидзе<sup>33</sup>, ставшим в 1930-е годы одним из убежденных сторонников учения всеобщего дела среди пражской эмиграции. Благодаря Чхеидзе, активно помогавшему Сетницкому в распространении его харбинских изданий, работы самого Николая Александровича (и прежде всего книга «О конечном идеале») становятся известны целому ряду культурных деятелей русского зарубежья, вызывают заинтересованный отклик.

Свою оценку пореволюционных течений эмиграции Сетницкий дал в статьях «Евразийство и пореволюционники» и «Мессианство и русская идея», опубликованных во втором сборнике «Вселенского Дела». История и судьбы этих течений были связаны с поиском для новой России синтетического «третьего пути», целостных принципов устройства социума, преодолевающих недостатки капиталистического и коммунистического строя. В многоголосном пространстве русского зарубежья звучали, сталкиваясь и перекликаясь друг с другом, и идея Евразии как особого географического, исторического и культурного региона (евразийцы), и концепция «Нового Града»,

---

<sup>31</sup> Из переписки с П. П. Сувчинским // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 364–365.

<sup>32</sup> Подробнее см.: *Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 343–416, 418–436. Гачева А. Г. Философия общего дела Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003. С. 320–374. См. также комментарии к «Письмам из России» // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 504–510.

<sup>33</sup> Из переписки с К. А. Чхеидзе // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 382–450.

строимого «из старых камней, но по новым зодческим планам»<sup>34</sup> — на основе активного христианского делания во всех сферах жизни, экономической, социальной, культурной, и демократического общественного уклада («новоградцы» — Г. П. Федотов, Ф. А. Степун), и теория «Третьей России», призывавшая созидать новое общественное устройство, ориентируясь на многомиллионные массы крестьянства и на новое прометеевское мирозерцание (П. С. Боранецкий)... Подобный поиск «конечного идеала», истинных, совершенных форм общежития был Сетницкому понятен и близок — ведь в своем философском и публицистическом творчестве он также предпринял попытку построения целостного социального идеала эпохи, основывая его со своей стороны на воскресительном учении Федорова.

Но всецело сочувствуя самой идее «третьего пути», выводящей к каким-то новым горизонтам исторического и социального действия, философ в то же время указывал на существенный изъян большинства пореволюционных концепций — национал-мессианистов, младороссов, евразийцев, национал-максималистов: «новая синтетическая идеология» порой воздвигалась ими не столько на христиански-вселенском, сколько на националистически-племенном, а значит, неизбежно суженном основании. Объяснение этого крена в национализм в мессианизме пореволюционников у Н. А. Сетницкого глубоко и точно. Стремление дополнить христианство относительными, земными ценностями: национальностью, народностью, географическими и историческими категориями, а то и вовсе отвергнуть его как односторонне аскетическое и ничего не дающее для устройства земной жизни, проистекает, по его мысли, из непроясненности самого христианского учения, из той пассивной установки, что восторжествовала в истории Церкви, из углубляющегося разрыва христианства и культуры. И оно, безусловно, плодотворно в плане обращения христианства к реальному деланию в мире, привнесения его во все сферы человеческой жизни. Но вся беда в том, что из всех указанных категорий наиболее цепкой и жизнеспособной в конечном итоге оказывается категория национальная — особенно для эмигрантов, оторванных, в силу их положения, от географической среды, «почвы»,

---

<sup>34</sup> Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 5.

от всей динамики культурного и исторического развития Родины. В такой ситуации идея нации — а к ней каждый из них реально принадлежит — неизбежно торжествует и поглощает все прочие, культурные и геополитические, критерии и установки. Именно отсюда рождается и своеобразный «евразийский национализм», и ориентация «народников-мессианистов» во главе с П. С. Боранецким «на наиболее самобытную часть русского народа». Но ведь национальная идея значительно уже и локальнее идеи христианской, для которой несть эллин и иудей; волей-неволей предполагает она некое гордынное, обособляющее избранничество, поставляет часть выше целого. Между тем как истинное мессианство, т. е. исполнение заповеданной Богом задачи, не может быть, утверждает Сетницкий, прерогативой какой-либо отдельной нации, класса, государства или части света. Это всеобщее дело, осуществляемое, как сказал бы Федоров, «не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

Отрицательно относился Сетницкий и к стремлению эмигрантских групп выдвигать себя на роли новых «политических партий», претендующих на то, чтобы сменить собою у власти партию коммунистов. По его глубокому убеждению, миссия русского рассеяния — не политическая, а духовно-культурная. Это миссия вестничества: нести народам земли образ вселенского идеала, «провозглашать и говорить о мирном объединении и преобразовании мира»<sup>35</sup>. В отношении же к Советской России дело эмиграции — не в усугублении идейного противостояния и розни, а в налаживании духовных мостов между двумя частями некогда единого народа, в восстановлении распавшейся связи времен, в строительстве новой культуры, которая сумеет синтезировать дореволюционное наследие, религиозно-философское, научное, идейно-художественное, с творчески-преобразовательными исканиями пореволюционной эпохи. И во второй половине 1920-х гг. он готов был видеть в Харбине, «единственном русском городе, где старое и новое соединено», где оказалось «возможно то, что оказалось невозможным ни в одном из других центров как в России, так и в Европе: сохранение

---

<sup>35</sup> Сетницкий Н. А. Сторожею на Сунгари // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 255.

всего выработанного русскою жизнью до революции и приобщение ко всему новому, что дает русская современность»<sup>36</sup>, — искомое лоно «нового синтеза», ту историческую и культурную ойкумену, в которой может начаться, распространяясь все шире и шире, духовный контакт России советской с Россией зарубежной, прорасти завязь грядущей единой России.

Увы, его мечте не суждено было сбыться. Отчуждение и неприязнь между гражданами СССР и эмигрантами в Харбине с каждым годом лишь нарастали. После захвата Манчжурии Японией и создания в 1932 г. буферного государства Манчжоу-го положение тех, кто, как Сетницкий, оставался гражданином своей страны и не хотел получать статус эмигранта, стало критическим. В июне 1934 г. он в числе девяти профессоров и преподавателей, имевших советское подданство, был вынужден уйти с Юридического факультета<sup>37</sup>. Вдогонку началась травля в эмигрантской печати. К тому же уход не только ощутимо ударил по финансовому положению ученого и его семьи, но и автоматически закрыл для него единственное научное издание, где он мог печатать свои философские работы — «Известия Юридического факультета».

В 1935 г. КВЖД была продана Японии. Вопрос «возвращение или эмиграция?» уже не терпел отлагательств. Н. А. Сетницкий твердо решил вернуться. Такое же решение принял и Н. В. Устрялов. Свои литературно-философские архивы, сложившиеся за годы харбинской жизни, они переслали в Прагу в Литературный архив Чехословацкого национального музея, где в апреле 1933 г. К. А. Чхеидзе основал фонд *Fedoroviana Pragensia*. В июне 1935 г. оба вместе с семьями уже были в Москве.

Жизнь по возвращении складывалась непросто. Многие московские друзья, в том числе и А. К. Горский, томились в лагерях и ссыл-

---

<sup>36</sup> Сетницкий Н. А. Сторожею на Сунгари. С. 256.

<sup>37</sup> Н. В. Устрялов, также бывший в числе ушедших, так писал об этом К. А. Чхеидзе: «Ушли мы, советские 9 профессоров, не без горького чувства. Попросту говоря, нас вышибли наши эмигрантские коллеги Гинс, Никифоров и Энгельфельд, которых мы, в годы советского влияния на факультете, всячески охраняли и охранили от увольнения. Теперь же они стали вводить на факультет мелкотравчатую, площадную эмигрантскую политику и тем самым добились нашего ухода» (Н. В. Устрялов — К. А. Чхеидзе, 10 июля 1934 // ГА РФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 25 об.).

ках, другие — умерли. Болезнь, отсутствие приличной работы<sup>38</sup>, но главное — полная невозможность проповеди дорогих идей, а тем более их реализации. «Прекрасный и яростный» социалистический мир возводил хрустальный дворец пролетарского счастья буквально на костях репрессируемого поколения, а вовне усиливался фашизм, и передовая идеология не могла предложить «в борьбе за жизнь» никакого иного рецепта, кроме как «отрази фашиста», короче, «убей его». И можно ли было растолковать обезумевшему времени, что ближний, пусть и «одурманенный чуждой идеологией», — не враг, а брат (ибо все мы исходим от одного отца) и соратник в борьбе с истинным, «последним врагом» — смертью. Все это Николай Александрович изложит в так и не отправленном письме А. М. Горькому<sup>39</sup>: «Десять лет, — пишет он, — я работал и боролся в одиночку. Но вот сейчас весь вопрос заключается именно в этом — можно ли дальше действовать в одиночку? Трагизм такого вопроса заключается в том, что ставить его приходится в стране, строящей новый мир. Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью. Поразительно и то, что во всем этом строительстве нет никого, кто бы ясно и понятно сказал, что позиция в отношении смерти есть прежде всего позиция самооценки и оценки того дела, которое делает человек»<sup>40</sup>.

В те годы поддержку Н. А. Сетницкому оказал поэт и стиховед Г. А. Шенгели, дружба с которым тянулась еще с Одессы. Шенгели привлек ученого к работе над словарем языка Пушкина. Увлечшись пушкинской темой, Николай Александрович пишет небольшую статью, указывавшую на возможную принадлежность Пушкину одного

---

<sup>38</sup>С сентября 1935 по май 1936 г. Н. А. Сетницкий служил экономистом в Плановом отделе Московско-Казанской железной дороги, и это при том, что он уже был ученым с заслуженным именем: им было опубликовано почти 50 работ по экономике, а его исследования в области соевой промышленности привлекали внимание отечественных и зарубежных специалистов.

<sup>39</sup>Их переписка началась еще в 1928 г. и продолжалась до отъезда Н. А. Сетницкого из Харбина. Опубликовано: Горький и мир философских идей Н. Ф. Федорова. Переписка с А. К. Горским и Н. А. Сетницким // М. Горький и его корреспонденты. С. 501–563.

<sup>40</sup>*Сетницкий Н. А.* Письмо к А. М. Горькому. 3 мая 1936 // Там же. С. 548.

из рассказов, опубликованных в 1829 г. в журнале «Галатея»<sup>41</sup>. В поисках литературной работы обращается к переводам: на русский язык им была переведена поэма Ш. Петефи «Рыцарь Янош».

В конце лета 1936 г. Н. А. Сетницкий был принят на работу в Институт мирового хозяйства Академии наук; вновь возобновились его занятия экономикой Китая. А весной 1937 г. вернулся из ссылки А. К. Горский. Духовный вакуум наконец был преодолен. Появилась надежда на совместную работу. Друзья начинают писать философскую статью, строят планы на будущее. Но просвет длился недолго: в ночь с 1 на 2 сентября 1937 г. Н. А. Сетницкий был арестован<sup>42</sup>. Вскоре две его дочери узнали: осужден на «10 лет лагерей строгого режима без права переписки». Это означало расстрел.

### Оправдание истории. Философия идеала

В свое время В. В. Зеньковский, суммируя итоги философского развития России, назвал историософскую тему одной из двух главных тем русской мысли XIX–XX вв.<sup>43</sup> Рисуя философские портреты мыслителей России, великих и малых, выдающихся и второстепенных, слагая их в масштабную, многоплановую картину, он особенно внимательно останавливался на представлениях об истории, видении ее грядущих судеб, ее конечных задач. Историк философии и сам философ милостью Божьей, смотревший на свой предмет не только извне, отстраненным взглядом исследователя, но одновременно и изнутри, он знал, о чем говорил. Он лучше других понимал: вопрос о смысле истории — это и вопрос о человеке, о границах его действия в мире; вопрос о бытии, в котором протекает история; о познании, которым история движется; и, наконец, об Абсолюте, с которым история соотносится в каждой своей временной и пространственной точке, даже

---

<sup>41</sup> Сетницкий Н. А. В журнале Пушкинской поры. Машинопись // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

<sup>42</sup> Материалы следственного дела Н. А. Сетницкого опубликованы В. Г. Макаровым: Макаров В. Г. Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 136–157.

<sup>43</sup> «Русская философия <...> больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 16).

если сознание этой связи утрачивается в одномерном, секуляризованном обществе, упорствующем в своем «дважды два».

Во второй половине XIX в. в русской мысли складываются три главные концепции истории, каждая из которых предлагает свой взгляд на смысл и содержание исторического процесса, его объем и границы, конечные его цели. Одна из них — *концепция линейного прогресса*, представленная в работах П. Л. Лаврова, Н. В. Шелгунова, Н. И. Кареева. Вера в «умственное, нравственное, общественное совершенствование человечества, движение от мрака невежества, варварства и анархии к свету истины, блага, гармоничного порядка общественной жизни»<sup>44</sup>, в грядущее царство гармонии, венчающее пути цивилизации, — вот что одушевляло ее адептов. Главные надежды при этом возлагались на научное и социальное реформаторство, на разумное и светлое начало в человеке, которое, как верилось им, восторжествует над «тьмой низких истин».

Изъяны подобной теории выявились довольно скоро: слишком плоская антропология — стоит, мол, разъяснить человеку, в чем его благо, и «люди перестанут бороться за существование, а составят ассоциацию и пойдут мирным путем к одной общей цели»<sup>45</sup>; слабое понимание противоречивости, дисгармоничности натуры человека, нечувствительность к реальной силе зла, к истинным его причинам и корням, устранить которые нельзя ни переустройством общества, ни одной лишь моральной проповедью. «Каких бы ни измышляли пружин для человеческого счастья мечтатели и философы, начиная с Платона и кончая социалистами, — какое же внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть, — холеры, дифтериты, свирепствующие пуще царя Ирода, избивавшего младенцев»<sup>46</sup>, — писал И. С. Аксаков. Близко к этому и рассуждение Н. Н. Страхова в его «Письмах о нигилизме»: «Прогресс есть большею частью пред-  
рассудок <...> если в человечестве и совершается некоторый сущес-  
ственный прогресс, то по своей медленности он не может быть ясно  
определен, и никогда даже не может быть замечен <...> всяческое зло,

---

<sup>44</sup>Кареев Н. И. Идея всеобщей истории. СПб., 1885. С. 16.

<sup>45</sup>Шелгунов Н. В. Прошедшее и будущее европейской цивилизации // Шелгунов Н. И. Соч. Т. 2. СПб., 1871. С. 42.

<sup>46</sup>Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002, С. 804.

физическое, нравственное, историческое <...> свирепствует в нас и всюду вокруг нас так же, как и прежде <...> мы не можем даже решить, идем мы к лучшему впереди или нас ожидает в будущем эпоха падения, болезни, разложения»<sup>47</sup>.

В своем крайнем развитии подобная критика идеи прогресса доходила до отрицания всякого общественного делания, до убежденности в неизбежном крахе всех усилий человека в истории. Именно такую позицию занимал К. Н. Леонтьев. Историософский оптимизм, с его точки зрения, противен духу подлинного христианства, которое «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»<sup>48</sup>. От несбыточных чаяний «торжества любви и всеобщей правды на земле» человеческий разум должен «обратиться к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному примирению с неисправимостью земной жизни, которое говорит: “Терпите! *Всем — лучше никогда не будет.* Одним будет лучше; другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственно возможная на земле *гармония!* <...> одно только *несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть.* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески-болезненные мечты и восторги!”»<sup>49</sup> В последний месяц жизни к тому же пессимистическому взгляду на смысл и содержание исторического процесса пришел В. С. Соловьев — его письмо в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» рисует образ вымершего поля истории, бессмысленного, пустого времени, в котором ничего не происходит и которое может быть только избыто, а каким образом — не имеет значения.

Но была в русской мысли и другая, творчески-самобытная историософская линия, связанная с именами А. С. Хомякова, И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, раннего и зрелого В. С. Соловьева («Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра»),

---

<sup>47</sup> Страхов Н. Н. Письма о нигилизме // Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Киев., 1897. С. 82.

<sup>48</sup> Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 22.

<sup>49</sup> Там же. С. 22–23.



Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Г. П. Федотова, И. А. и В. Н. Ильиных... Ее представители рассматривали исторический процесс как необходимое звено процесса преобразования, как *богочеловеческую «работу спасения»*, подготовку условий для воплощения в мире Царствия Божия. Опору подобному взгляду они находили в Христовых притчах, где «Царствие небесное сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вкисанием теста»<sup>50</sup>. Как горчичное зерно прорастает сквозь почву и, созревая, приносит плоды, как закваска постепенно сбраживает и поднимает все тесто, так и новый совершенный строй бытия вызревает в истории, при деятельном участии самого человека<sup>51</sup>. В противовес апологетам *краха и неудачи истории*, для которых между христианством и миром лежит непреодолимая, бездонная пропасть, эти мыслители требовали преодоления дуализма сакрального и светского, Церкви и культуры, внесения христианства во все сферы дела и творчества рода людского. Кризисы и катастрофы современной эпохи напрямую связывались для них с тем, что христианство до сих пор не преодолело в себе *«мироотречного уклона»*, который учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию»<sup>52</sup>.

Н. А. Сетницкий (как и его друзья и единомышленники А. К. Горский и В. Н. Муравьев) принадлежал именно к этому направлению мысли. Идеал активного христианства одушевлял его деятельность в области философии и эстетики, на литературном и публицистическом поприще. И свой главный философский труд «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Сетницкий выстраивал как целостный опыт оправдания истории и творчества человека в истории.

В центре его историософской рефлексии — проблема идеала и идеалотворчества. Обращаясь к ней, Н. А. Сетницкий вступает в полемику с П. И. Новгородцевым, книга которого «Об общественном идеале» глубоко затронула его еще в молодости. Книга эта дважды переиздавалась в первые пореволюционные годы — в 1919 году

---

<sup>50</sup> Соловьев В. С. О причинах упадка средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339.

<sup>51</sup> См. подробнее: Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008. С. 455–530.

<sup>52</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Одинокий художник. М., 1993. С. 316.

в Киеве и в 1921 году в Берлине, и это было симптоматично. Вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обрел тогда особую остроту, критика Новгородцева в адрес социалистических и анархических утопий звучала актуально, как никогда.

Так же как для К. Н. Леонтьева и Н. Н. Страхова, история для П. И. Новгородцева — лишь сфера относительного, она не может быть рассматриваема «под знаком вечности» и не вмещает в себя абсолюта. Попытки нравственной философии Нового времени выработать идеальную схему социального устройства отметаются ученым как содержащие в себе *contradictio in adjecto*. Следование подобным схемам приводит, по его мнению, к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство. В противовес идеалу «конечного совершенства», «земного рая», для которого прошлые и настоящие поколения служат подмостками и лесами»<sup>53</sup>, Новгородцев выдвигает идею «бесконечного совершенствования» каждой конкретной личности в каждую данную эпоху. «Но где же конечная цель, где пристань, где твердый берег? Их нет и не может быть»<sup>54</sup>. Абсолютный идеал недостижим в мире конечных явлений, но человеческий дух всегда стремится к нему, и в этом «постоянном стремлении к вечно усложняющейся цели», «в неустанном проявлении нравственной энергии»<sup>55</sup> и протекает движение истории<sup>56</sup>.

Но человеческий дух, возражает философу Сетницкий, не просто грезит о совершенстве, он жаждет осуществления своей мечты, воплощения ее в реальности. И с этой точки зрения, казалось бы, столь

---

<sup>53</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. 1911. № 10. С. 503.

<sup>54</sup> Там же. № 9. С. 427.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> С П. И. Новгородцевым солидаризировался и Н. В. Устрялов. В работе «Проблема прогресса» (1931) он утверждал, что всякое человеческое деяние в истории неизбежно несет на себе печать трагизма, ибо идеал, к воплощению которого оно устремляется, неосуществим в «эмпирическом мире» и задача «радикального преобразования» Вселенной «выше человеческих сил» (Устрялов Н. В. Проблема прогресса // Высшая школа в Харбине. Известия Юридического факультета. Т. 9. Харбин, 1931. С. 58). Н. А. Сетницкий также отвечает ему в книге «О конечном идеале», посвящая этой полемике специальную главу «Идеал и трагедия».

оптимистичные построения Новгородцева оборачиваются глубоким трагизмом, ведут к фактическому утверждению бессилия человеческой мысли, неспособной различить в совокупности меняющихся целей цели «главной и центральной», и краха человеческого действия, которое «не в состоянии осуществить то, что видится в идеале». (С. 70.) «Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего камень Сизифа можно было бы вполне приравнять такому идеалу» (с. 70), — замечает мыслитель.

Концепцию Новгородцева Н. А. Сетницкий опровергает, исходя из самой природы идеала. «Идеал, по самому смыслу своему, есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество» (с. 79), идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. Воплощение — центральный, определяющий момент в процессе становления, раскрытия идеала, иначе он вырождается в утопию, фантастическую мечту, бессильную в борьбе со злом и не умножающую добра. Это тот необходимый мост между идеалом и действительностью, без наведения которого история обесмысливается.

По мысли философа, дело не в ложности самой идеи осуществления идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, которые доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы дробные, они несут в себе мечту о преображении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения — или в представлении о конечной цели (одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в сциентистских утопиях). Они не стоят на высоте единого и единственного целостного идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. По-настоящему же *реален* лишь абсолютный идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих».

Отказ человеческого рода от высших, глобальных целей в истории таит, по мысли Сетницкого, настоящую эволюционную опасность, опасность остановки развития. «Традиционно-бытовые идеалы», такие простые, вечные ценности, как дом, семья, честность, порядочность и т. д., действительно, понятней и ближе человеку, особенно в годы лихолетий или крушений очередных тоталитарных утопий.

Но в подобной бытовизации идеала, ведущей к бытовизации жизни, есть и некий срыв человека как существа сверхприродного, укоренение его в вечном несовершенном бытии. Ведь именно «конечный идеал» дает ту необходимую разность потенциалов, которая способна пробудить в человеке сознание несовершенства, греховности бытия, возжигает в нем порыв к превозможению своей «низшей природы». Бытовые же идеалы не могут утолить вечной тоски духа, основное качество которого — чаяние бесконечности, «жажда горних».

П. И. Новгородцев справедливо подчеркивал опасность всякого социального реформаторства для человека, *каков он есть*, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая *таким* человеком, действительно, не может вместить абсолюта. Но если стремление к идеальному строю на земле утопично для *непреображенного* человека на *непреображенной* земле, то оно, по мысли Сетницкого, есть *conditio sine qua* поп человека *преображающегося*, ищущего преодоления несовершенного порядка природы, *восходящего от бытия к благодатию*.

Вся история человечества, с первобытных общин древности до развитых государственных систем Запада и Востока, рассматривается Н. А. Сетницким под углом искания целостного, не осклопленного, не ущербного идеала, образа совершенного устройства жизни. Социальные учения прошлого и современности, их идейные судьбы и трансформации в общественной практике, взлеты и падения суть, по мысли философа, отражения никогда не угасавшего в человеческом мире стремления к гармонии и единству. Стремления, эволюционно оправданного, ибо в вековой тяжбе бытия и небытия, энтропии и энтропии, созидательных энергий жизни и проявлений дезорганизации, распада и смерти оно действует на стороне светлых, жизнетворческих сил, приближая то состояние, когда смертоносные стихии мира будут побеждены окончательно. Стремления, религиозно оправданного, ибо полнота единства, по мысли Сетницкого, наследующего отечественной христианской традиции, заключена в самом образе Троицы. «Бог Троиединый есть Бог будущего века»<sup>57</sup>, — писал Н. Ф. Федоров, и выдвинутый им идеал вселенского, богочеловеческого родства, соучастия усыновленного человечества в деле преоб-

---

<sup>57</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 1. М., 1995. С. 89.

ражения мира в Царствие Божие, благого сотрудничества науки и искусства в труде регуляции, исцеляющей бытие от хаоса и смерти, Н. А. Сетницкий полагал «наиболее яркой попыткой дать целостное построение» (с. 150) в области социальной философии. Ибо учение об обществе, об идеальном устройении социума у Федорова не отрывалось от учения о бытии, социология и антропология были тесно связаны с онтологией, и только такой подход, с точки зрения Сетницкого, является целостным и плодотворным. Подобно Федорову, сам Николай Александрович не ограничивал этику миром социальных отношений. Для него было очевидно: нестроения в социуме — следствие стихийности и несовершенства самой природы человека, самостной, противоречивой и смертной, а значит и порядка природы как такового, ибо человек — та же природа, только пришедшая к самосознанию. Соответственно и устранить общественную дисгармонию можно будет только тогда, когда будет гармонизировано само природное естество, когда жало смерти и розни будет без остатка изъято из бытия.

Поиск целостного идеала, открывающего перед человеком и человечеством поприще благого дела и творчества, Н. А. Сетницкий считал делом важнейшим и безотлагательным для современной ему эпохи, балансировавшей между Сциллой коммунизма и фашизма, с одной стороны, и Харибдой потребительской, бескрылой цивилизации, с другой. Перекликаясь, как уже говорилось выше, с теми деятелями русского зарубежья, которые искали «третьего пути», новых, благих ориентиров развития социума, примирения «правды личности» и «правды общежития», он стремился внести свою лепту в идеалотворческую работу философской и религиозно-общественной мысли диаспоры, видя в этом свой гражданский, человеческий, христианский долг.

## **История и эсхатология.**

### **Миллениум и Новый Иерусалим**

В русской религиозно-философской традиции тема истории была тесно связана с темой эсхатологии, вопрос о движении истории — с вопросом о ее конце, точнее о том, какую форму примет этот конец. На острие этого вопроса завязывались ожесточенные споры —

и между современниками, и между представителями разных философских и жизненных поколений, причем в центре полемики зачастую оказывалась последняя книга Нового завета — Откровение Иоанна Богослова, символически представляющая конечные судьбы мира и человека.

Апокалиптические пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и Страшном суде становились для сторонников идеи краха и неудачи истории главным аргументом в защиту историософского пессимизма. Апеллируя к Откровению, они утверждали: мир в своем движении к финалу времен ввергается в полосу падений и катастроф, эта апостасийная траектория предопределена, неизбежна, и лишь в своей нижней точке она будет прервана мощным и властным вторжением десницы Господней, сжигающей дотла старый мир и творящей «новое небо и новую землю». Защитники концепции истории как «работы спасения», напротив, выдвигали идею «активно-творческой эсхатологии». Если для «пассивной апокалиптики» конец мира не зависит от человеческих усилий, то для апокалиптики активной и творческой все совершенно иначе. «Фатальное понимание апокалипсиса, — пишет Н. А. Бердяев — глубоко противоречит христианству как религии Богочеловечества. Конечные судьбы человечества зависят от Бога и от человека. Человеческая свобода и человеческое творчество соучаствуют в уготовлении конца, к концу вещей ведет богочеловеческий процесс. Конец истории и мира не только совершается над человеком, но и совершается человеком. Навстречу второму пришествию Христа идет человек в совершаемых им делах, акты его свободного творчества уготовляют Царствие Божие. Христос придет в силе и славе к человечеству, подготовившему Его пришествие. Нельзя мыслить действие Бога по отношению к человечеству и миру как *deus ex machina*. Отношение к концу мира не может быть только ожиданием человека, оно должно быть и активностью человека, его творческим делом»<sup>58</sup>.

Ту же неразрывную связь истории и эсхатологии, важность исторического времени для грядущего вхождения мира в вечность, земного пути человечества для свершения судеб Вселенной утверждает

---

<sup>58</sup> Бердяев Н. А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

С. Н. Булгаков. Богословская трилогия «О Богочеловечестве» (1933–1945) наиболее полно представляет эсхатологическую концепцию мыслителя, в основе которой — созидательный, житнетворческий взгляд на историю: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле»<sup>59</sup>.

Ярким примером напряженного спора философов-современников о «последних вещах» может служить полемика К. В. Мочульского и Г. П. Федотова, развернувшаяся на страницах журнала «Новый Град» во второй половине 1930-х годов. Мочульский выступил тогда со статьей «Кризис означает суд»<sup>60</sup>, где представил взгляд на историю как на вечную, ни на миг не прекращающуюся борьбу полярных начал: света и тьмы, добра и зла, — взгляд, который, по его мысли, наиболее свойственен именно христианскому мировоззрению, не обольщающемуся успехами научного и технического прогресса в мире, каков он есть. История не ведет к благоденствию, она изначально антиномична, разрешение ее противоречий возможно лишь за пределами исторического времени, лишь после Второго Пришествия, а пока христианам остается только одно: спасая свою душу для «жизни будущего века», послужить своеобразным катализатором окончательного разделения на черное и белое, окончательного «самоопределения добра и зла» и «отделения овец от козлищ», с тем чтобы, когда настанет час Суда Божия, окончательно стало ясно, кто на этом последнем суде встанет одесную, а кто ошуюю, кто войдет в свет спасения, а кто сгорит в пламени ада. Федотов ответил Мочульскому статьей «Эсхатология и культура». Философ и публицист, один из ведущих сотрудников «Нового Града» решительно выступил против «культуро-отрицающего эсхатологизма», внутренне готового к гибели мира, против призыва «спасай себя, спасется», против равнодушия к историческому и культурному деланию. «Царство Божие, — подчеркивал он, — не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело

---

<sup>59</sup> *Прот. Сергей Булгаков*. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 464.

<sup>60</sup> *Мочульский К. В.* Кризис означает суд // *Новый Град*. 1935. № 10. С. 66–78.

богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений»<sup>61</sup>.

Обращаясь к апокалипсису, Федотов напоминал выдвинутую Н. Ф. Федоровым идею условности апокалиптических пророчеств, согласно которой пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о явлении антихриста, о страшном и судном дне с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, подобны пророчеству, изреченному Господом на град Ниневию и снятому после покаяния его жителей. Это — предостережение, угроза, а не фатальный, роковой приговор, и человечество, пришедшее «в разум истины», соучаствующее в деле преображения бытия, может уповать на иной, не катастрофический, не судный, а светлый, благодатный конец.

Защитники позиции «эсхатологического катастрофизма» — именно так в книге «О конечном идеале» обозначил Сетницкий ту точку зрения, согласно которой история не вращается в вечность, а катастрофически обрывается, — объясняли необходимость этого финального акта исторической драмы очевидной для всякого христианского глаза *пропастью*, разделяющей нынешний смертный страдающий мир и царство Славы Небесного Иерусалима. В статье «Идея катастрофического прогресса» В. Ф. Эрн, критикуя концепцию линейного прогресса, писал: «Из этого нашего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут»<sup>62</sup>. «Проблема совершенного общественного строя на земле, — ссылаясь на выводы Эрна, подчеркивал Н. В. Устрялов в работе «Проблема прогресса» (1931), — объективно неразрешима», и корни этой неразрешимости — в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической

---

<sup>61</sup> Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 48.

<sup>62</sup> Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 217.



жизни», в «ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства»<sup>63</sup>. Сторонники «активно-творческого эсхатологизма» не менее отчетливо сознавали разрыв между сущим и должным, бытием и благобытием. Но в отличие от своих оппонентов, стремившихся преодолеть пропасть между относительным и Абсолютным через *прыжок*, через вселенский «последний взрыв», они наводили *мосты* через пропасть, верили в возможность не катастрофического, а эволюционно-преображающего вступления земли и человека в Царствие Божие.

При этом мыслители, стремившиеся к религиозному оправданию истории, отнюдь не были благодушными утопистами. Сознывая силу действующего в мире зла, они признавали значение катастрофического начала в историческом движении человечества. Катастрофы истории — предупреждающие симптомы кризиса ее ложных путей. В круцификсные моменты жизни народов с особенной остротой является сердцу неправда мира каков он есть и обостряется тяга к «мирам иным»; тогда зарождаются великие идеи и мощные духовные движения, являются подвижники и пророки, подобные преп. Сергию Радонежскому, величайшему выразителю христианского духа, вознесшему свою проповедь единства во имя Троицы в глухие годы усобицы и розни, татарщины и унижения Русской земли. Но апологеты истории как работы «спасения» иначе относились к последней, эсхатологической катастрофе, отнимающей у всемирной истории всякий созидательный смысл, и призывали к благой активности человечества: существа, созданные по образу и подобию Божию, должны приложить все усилия к тому, чтобы не допустить катастрофического обрыва истории, более того, они должны выправить ее пути, сделав их путями к Истине и Жизни.

Сторонники концепции краха и неудачи истории не допускали двуединого, не только Божественного, но и человеческого участия в свершении судеб Земли и Вселенной. Г. В. Флоровский в статье «Метафизические предпосылки утопизма», посвященной памяти П. И. Новгородцева, высказывался непримиримо и резко: «Вне мира пребывает Господь Вседержитель», а потому или «земное мессиан-

---

<sup>63</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса. Харбин, 1931. С. 44.

ское царство» — или Небесный Иерусалим 21 главы «Откровения», или наивные грезы о «праведной земле» или «вера в Парусию и в Страшный суд»<sup>64</sup>; третьего, синтезирующего начала нет и не будет. Вторил Г. В. Флоровскому и Н. В. Устрялов. Всецелое осуществление идеала, указывал он, невозможно «вне радикального преобразования, вернее, преображения самой природы человека и значит природы всего эмпирического мира», но эта «божественная задача — выше человеческих сил»<sup>65</sup>.

В отрицании богочеловеческого лика мирового процесса и ковернется неверие в возможность не катастрофически-срывчатого, а благодатно-преображающего хода истории, постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного возрастания его в меру красоты и гармонии. Защитники противоположной историософской концепции, напротив, настаивают на необходимости соединения Божеского и человеческого усилий в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения. «...Боговоплощение и вочеловечение, — пишет, возражая Устрялову, Н. А. Сетницкий, — есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства, которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что “не может *regnum hominis* превратиться в *Civitas Dei*”. Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-русского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства. И то, что мыслится в термине *Civitas Dei*, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством». (С. 90.)

Идея «активной апокалиптики» — стержневая идея историософского творчества Н. А. Сетницкого. Формируется она еще в начале 1920-х гг. в период имяславческих споров, когда вместе с А. К. Горским и В. Н. Муравьевым Николай Александрович убежденно отстаи-

---

<sup>64</sup>Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 38–39.

<sup>65</sup>Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 58.

вает необходимость христианского делания во всех областях жизни, движения от «имяславия» к «имядействию», а затем углубляется и развивается на протяжении десятилетия. В 1925–1928 гг. А. К. Горский, которому, по всей видимости, принадлежит само выражение «активная апокалиптика», обсуждает в письмах Сетницкому смысл и содержание этого ключевого понятия активно-христианской мысли, трактуя образы Откровения в проективно-религиозном ключе. Сам же Сетницкий в это время напряженно работает над второй частью книги «О конечном идеале», где дает развернутое истолкование последней книги Нового завета, выстраивая его как целостный опыт «эсхатологии спасения».

Утверждение в современном христианском сознании именно такой эсхатологии, вселяющей надежду на умопременение рода людского, на то, что история может повернуться на Божьи пути, друзья-философы считали неотложной задачей времени, видели в нем путь к духовному возрождению Церкви, переживавшей в Советской России, как и в первые века христианства, эпоху гонений со стороны государственной власти. Примечательно, что вызванный этими гонениями всплеск апокалипсических настроений как в народных, так и в интеллигентских религиозных кругах метрополии рождал не только напряженные ожидания «конца света» и справедливой кары безбожникам, но и чаяния обновления, крушения человекобожеской «культуры Антихриста» и торжества богочеловеческой, христианской культуры, раскрытия во всей полноте жизнетворческих потенций новозаветной веры<sup>66</sup>.

В свое время Н. Ф. Федоров, духовными наследниками которого были А. К. Горский и Н. А. Сетницкий, называл Апокалипсис «всемирно-поучительной притчей», обращенной «не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству»<sup>67</sup>. Эта притча, как и евангельские притчи Христа о смоковнице, богаче, сказавшем своей душе «ешь, пей, веселись» (Лк. 12; 19), о лукавом рабе, о десяти девах и т. д., относится не к отдаленному будущему,

---

<sup>66</sup>См. об этом: *Артемьев М.* Жива ли Россия? (Рассказ ушедшего из России) // Путь. 1930. № 25. С. 3–21.

<sup>67</sup>*Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 321.

которое должно еще явить всю меру падения, а к *настоящему*, к истории, какова она есть, к миру, стоящему на пути отчуждения и розни. Великий Вавилон, блудница на звере — образы современной цивилизации, живущей языческим сагре *diet*, оставившей природу, «трудиться над которой есть первая обязанность человека по заповеди Божией», забывшей отцов и Бога отцов. «Апокалипсический зверь — это и есть мы сами, и горожане и сельчане. <...> Но снять с себя звериный образ — в этом и заключается наш вопрос, наша задача»<sup>68</sup> — такова суть федоровской трактовки Откровения Иоанна Богослова. Демонстрируя роду людскому всю меру его падения, отступничества, Откровение — автором которого был апостол любви, запечатлевший на страницах четвертого Евангелия молитву о всеобщем единстве по образу Троицы, — призывает к опаматованию, к отвержению гибельного пути.

«Апокалиптическая притча есть изображение судьбы земного Вавилона и небесного Иерусалима»<sup>69</sup>, и если о первом, говоря об Апокалипсисе, помнят всегда, то о втором в подавляющем большинстве забывают. Раскрыть ту сторону Апокалипсиса, которая связана с идеей преображения, понять, что последняя книга Нового завета есть «Книга жизни», что она, по выражению С. Н. Булгакова, «содержит в себе положительное откровение об истории как о свершении и, самое главное, о *пути* к нему»<sup>70</sup>, и стремился Сетницкий. Для него Откровение — произведение свыше вдохновенного, религиозно-художественного творчества; оно содержит представление о высшем, божественном благе, в образно-символической форме рисует конечную цель человечества, задает ориентиры индивидуальному и коллективному (соборному) действию в мире. Эта конечная и высшая цель дана в образе Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли» (21 глава Откровения), олицетворяющего преображенную, обоженную Вселенную. Путь к ней ведет через богочеловеческую победу «над стихией, над природной беспорядочностью хаоса» (с. 302), воплощенной в образе «зверя из бездны», через преодоление смерти, преображенное восстание всех когда-либо живших, всецелое одухотворение мира.

---

<sup>68</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 321.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 311.

Указывает Н. А. Сетницкий в Откровении и на те лжеидеалы (точнее, дробные, ущербные идеалы), на те уклады жизни людей (будь то римская государственность, языческое общество, торгово-промышленная цивилизация и др.), под знаком которых проходили целые эпохи истории. Их воплощение он видит в образах «Вавилона», «великой блудницы», символов апостасии, отступления мира от веры и дела Христова. А среди образов, в которых воплощена идея поворота истории на Божьи пути, центральным называет образ «миллениума», «тысячелетнего царства» Христова, воцаряющегося на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, после падения антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет.

В трактовке этого образа философ следует традиции, заложенной еще раннехристианскими апологетами Иринеем Лионским, Папием Иерапольским, Иустином Мучеником, которые воспринимали «миллениум» как своего рода связующее звено «между временным и вечным, между землей и небом»<sup>71</sup>, как этап на пути обожения: в «миллениуме» преображаются только земля и человек, в «Иерусалиме Небесном» — все мироздание. Эта традиция была творчески воспринята и усвоена русской религиозно-философской мыслью второй половины XIX — начала XX века. Еще Ф. М. Достоевский выдвигал идею миллениума, в котором обновляется и одухотворяется человечество, как аргумент в пользу своей веры в «великую, общую гармонию, братское окончательное согласие всех племен по Христову евангельскому закону»<sup>72</sup>. Под знаком хилиастических чаяний развивалось творчество В. С. Соловьева, и не только в 1880-е годы, когда философ вынашивал идею соединения церквей и преображения несправедливой языческой государственности в священную христианскую теократию, но и в 1890-е, когда он создавал книгу «Оправдание

---

<sup>71</sup> *Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринея Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448.*

<sup>72</sup> *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 26. Л., 1984. С. 148. См. подробнее: Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.*

добра», рассматривая под углом этики преобразования всю совокупность социальной и культурно-хозяйственной деятельности человека. А русский религиозно-философский ренессанс утверждает идею миллениума как неотъемлемую составляющую христианской историософии и эсхатологии, напрямую связывая ее с теми важнейшими вопросами христианской веры, которые еще ждут своего соборного разрешения: это «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»<sup>73</sup>. Как точно выражался философ и богослов В. А. Тернавцев, деятельный участник Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., «по слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к новой праведной земле. Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земли мира и в человецех благоволения”»<sup>74</sup>.

При этом русские религиозные мыслители четко различали секулярные мечты о земном рае, в мире, каков он есть, и христианскую идею преображающейся земли. «От теократии, — подчеркивал Н. А. Бердяев, — мы ждем благословения труда, истинного преобразования природы в освященном труде, *святой материи жизни*», она «призвана соборно готовить воскресение мира и всего живущего»<sup>75</sup>. И С. Н. Булгаков в работах 1920–1930-х годов последовательно отстаивал подлинный хилиазм, имеющий свой исток в христианстве, сопряженный с идеей обожения земли и человека: «Христианство в идее Царствия Божия имеет такой всеобщий, необъятный идеал, который в себе вмещает все благие человеческие цели и достижения. Но оно имеет еще и свое обетование, которое на символическом языке Апокалипсиса обозначается как наступление 1000-летнего царства Христова на земле (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звезда для истории, односторонним

---

<sup>73</sup>Поснов М. Э. К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 799.

<sup>74</sup>Записки Петербургских религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 429.

<sup>75</sup>Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 222, 224.

истолкованием давно уже заперт на замок, так что считается чуть ли не особой “ересью” неприятие его господствующего истолкования, которое от него ничего не оставляет. Но это предельное явление Царствия Божия на земле, которое здесь символизировано, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной “утопией”, упованием»<sup>76</sup>.

Мысль С. Н. Булгакова здесь прямо перекликается с идеями Н. А. Сетницкого. Для автора книги «О конечном идеале» эпоха тысячелетнего царства — это эпоха богочеловеческого синтеза, в ней раскрываются творческие потенции, дарованные Творцом человеку, по-новому осознают свое место в мире наука и искусство, становящиеся сотрудниками в деле преображения, разворачивается регуляция как внешнего мира, так и внутренней природы существа сознающего, в ней изживается зверско-скотское, смертно-самостное начало, человек преображается и духовно, и телесно, достигает бессмертия, начинает — в потоках Божественной благодати — возвращать к жизни своих отцов, дедов, прадедов. Так подготовляются условия к «совершенному и полному преобразованию всего космического целого» (с. 272), что наступит в Иерусалиме Небесном.

Для русских религиозных мыслителей, утверждавших в своем творчестве идею миллениума, камнем преткновения становилось изображенное в Откровении новое торжество зла, наступающее после эры миллениума: сатана развязан и вновь выходит обольщать племена и народы. Многие из них — Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев — отрицали эту новую катастрофу истории, предшествующую финальному преображению мира. Для них тысячелетнее Царство Христово не прерывается новым падением человечества, но эволюционно вырастает в Царствие Небесное, преображаясь «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»<sup>77</sup>. Что касается Н. А. Сетницкого, то он, стремясь не только раскрывать дух Откровения, но и не отступать от буквы его, дает этому преткновенному месту такую трактовку, которая позволяет снять противоречие между восходящим движением истории ко Граду Небесному и сры-

---

<sup>76</sup> Булгаков С. Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 44–45.

<sup>77</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 731.

вом этого движения в одной из вершинных точек. Данный срыв есть не что иное, как испытание мира и человека на прочность: пока бытие не преобразовано окончательно, пока дело регуляции не охватило мироздание во всей его полноте, подобные вторжения сил хаоса и небытия не только возможны, но и закономерны. Они устранятся лишь при всецелом, вселенском обновлении, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15; 28).

В первой части книги «О конечном идеале» Н. А. Сетницкий выстраивал теорию идеала, утверждая не просто возможность, но и необходимость для рода людского идеала целостного и абсолютного, в осуществлении которого и состоит задача истории. Во второй — опираясь на Откровение Иоанна Богослова, рассматривал историю как богочеловеческий процесс, конечным пунктом которого станет воссоединение отпавшего творения с Творцом в славе и сиянии Небесного Иерусалима. Он был убежден: пророческое слово апостола любви должно быть по-новому и углубленно, ответственно и серьезно прочитано человечеством, вступающим в третье тысячелетие христианства и вплотную подошедшим к проблеме последнего выбора: с кем оно творит будущую историю — с «князем века сего» или с Христом.

## Эстетика житнетворчества

В статье «Кризис искусства» (1918), суммируя свои размышления о смысле творчества, о нынешних и грядущих путях искусства, Н. А. Бердяев писал: «...то, что происходит с искусством в нашу эпоху, не может быть названо одним из кризисов в ряду других. Мы присутствуем при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах. Окончательно померк старый идеал классически-прекрасного искусства, и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы. <...> Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни»<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Бердяев Н. А. Кризис искусства // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-т. Т. 2. М., 1994. С. 399–400.



Если проецировать сказанное Бердяевым на русскую культуру XIX — первой трети XX в. с целью увидеть национальное обличье явления, носившего, безусловно, общеевропейский характер (Р. Вагнер, Ф. Ницше, М. Метерлинк, Г. Ибсен), то придется констатировать следующее: на протяжении всего золотого века русской культуры, в период, когда она находилась в своем творческом и духовном акме, ее деятелями не раз предпринимались попытки расширить пределы возможного, выйти за границы искусства, поднять художество с прокрустова ложа творчества «мертвых подобию»<sup>79</sup>, превращая его в орудие благого преобразования жизни. Среди этих попыток — и проект храма Христа Спасителя А. Витберга, надеявшегося воплотить в архитектурных формах догмат о Троице, долженствующий стать для христиан правилом веры и жизни. И монументальные замыслы Александра Иванова, воплощением которых стали библейские эскизы для храма в память воцарения дома Романовых, а также его знаменитая картина «Явление Христа народу»: ее созерцание, просветляющее ум и сердце, очищающее душу от скверны греха, должно было служить делу обожения, соделывая предстоящего поистине «новым человеком». Тем же религиозным стремлением ко всецелому преобразению личности был одушевлен трехчастный замысел «Мертвых душ», искания Льва Толстого, понимавшего искусство как орудие «братского единения людей»<sup>80</sup>, Достоевского, исповедовавшего «реализм в высшем смысле»<sup>81</sup> и видевшего задачу искусства в «восстановлении погибшего человека»<sup>82</sup>.

В 1880-е — начале 1890-х гг. тенденция к расширению границ искусства нашла свое теоретическое обоснование в работах Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева. Автор «Философии общего дела» подчеркивал, что поприщем нового, жизнетворящего художества должна стать вся Вселенная, преобразуемая общим трудом человечества. Тот же образ теoантропоургического (богочеловеческого) искусства будущего вставал со страниц эстетических работ Соловьева,

---

<sup>79</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 2. М., 1995. С. 230.

<sup>80</sup> Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 тт. М.; Л., 1928–1964. Т. 30. С. 195.

<sup>81</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 27. Л., 1984. С. 65.

<sup>82</sup> Там же. Т. 20. Л., 1980. С. 28.

видевшего «высшую задачу искусства» в «создании вселенского духовного организма»<sup>83</sup>, приведении разрозненного и распавшегося творения в состояние гармонии и всеединства.

Основополагающий тезис эстетики Соловьева: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»<sup>84</sup>, — стал в начале XX века отправной точкой исканий младосимволистов А. Белого, убежденного, что «искусство окрыляется там, где призыв к творчеству есть вместе с тем призыв к творчеству жизни»<sup>85</sup>, и В. Иванова: предпринятая им реформа драматического жанра предполагала стирание рубежной черты между сценой и зрительным залом, вывод театрального действия за пределы театра, включение всех — и зрителей, и актеров — в единое мистериальное действо, в котором живет и дышит соборный народный дух. То же взыскание теургии двигало музыкальным гением А. Н. Скрябина. «Он мечтал о безумии, — писал о композиторе Л. Сабанеев, — о колоколах, которые будут звучать с неба, призывая к шествию в страну чудес, о симфониях ароматов, о движущихся архитектурах из столбов кадильных фимиамов»<sup>86</sup>. «Вселенская мистерия», грандиозное художественное действо, должно было приблизить финал мирового процесса, явить чудо мгновенного изменения бытия и человека.

В воспоминаниях о Блоке, очерчивая литературно-художественную ситуацию Серебряного века, А. Белый писал: «Все искания и воплощения возникали проблемой связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли»<sup>87</sup>. Эстетические построения двух выдающихся современников, взаимно оплодотворивших и обогащавших друг друга, становились точкой опоры

---

<sup>83</sup> Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 398.

<sup>84</sup> Там же. С. 404.

<sup>85</sup> Белый А. Театр и современная драма // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 154.

<sup>86</sup> Цит по: Остромиров А. (Горский А. К.). Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 3. Харбин, 1932. С. 16.

<sup>87</sup> Эпопея. Литературный ежемесячник под редакцией А. Белого. Москва–Берлин, 1922. № 2. С. 119.

и для религиозной философии, переживавшей в 1900-е — 1910-е годы эпоху расцвета. Повернувшие «от марксизма к идеализму» Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков — один в работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), другой в «Философии хозяйства» (1912) и «Свете невечернем» (1917), — каждый по-своему и со своими смысловыми акцентами, утверждали ту же идею теоантропоургии, то же представление о человеке как соделателе и сотворце, содействующем торжеству красоты («духовной телесности», высшего, совершенного начала организации материи) в каждой точке природного универсума.

Мысль об искусстве, способном к творчеству новых форм не только в идеальном художественном пространстве, но и в самом бытии, не столько отражающем, сколько пересоздающем реальность, стала мировоззренческим стержнем ряда течений русского авангарда, и прежде всего футуризма. Но в отличие от религиозно-философской эстетики, где она базировалась на идее синергии Божественной воли и человеческого усилия, где преображающее мир творчество человека осуществлялось в потоках Божественной благодати, в футуризме был налицо человекобожеский, прометеистский порыв. Импульс к творчеству здесь рождался не из сознания ответственности человека за бытие, вверенное ему Творцом на умное и внимательное хозяйствование, любовное воздвигание, культивацию, а из своенравного хотения, из гордынного «все позволено». Это было деяние мальчика, а не мужа, точнее, дерзкого и самонадеянного подростка, кичащегося своей бьющей через край силой. Дума и забота о мире подменялась в этой системе координат думой и заботой о себе, а мир превращался в удобную игровую площадку, на которой можно было строить, перестраивать, разрушать, руководствуясь лишь собственной своенравной фантазией, но никак не предвечным Божественным замыслом, к следованию которому призывался человек в представлении русских религиозных мыслителей.

Поиск путей преодоления разрыва между искусством и жизнью шел и в первые пореволюционные годы — с неменьшей интенсивностью, чем в два предыдущие десятилетия. Пореволюционная эпоха с ее пафосом тотального изменения жизни, с перспективными планами расширения производства и научной организации труда как никогда ранее заострила проблему кризиса искусства, утратившего силу

«актуального воздействия на жизнь», «способность действенного участия в процессе созидания форм жизни»<sup>88</sup>. Ответом на этот кризис стали декларации Пролеткульта, стремившегося «слить искусство с трудовой жизнью, сделать искусство орудием ее активно эстетического преобразования»<sup>89</sup>, ЛЕФ'а, провозгласившего лозунг искусства как «метода жизнестроения», заявления теоретиков производственного искусства, призывавших к обращению творческой фантазии на реальные нужды людей, к «слиянию искусства с производством». Религиозный пафос, который влагали в идею искусства как жизнестроительства младосимволисты, был здесь утрачен, однако оставался незыблем ценностный вектор, суть которого определил еще В. С. Соловьев в статье «Первый шаг к положительной эстетике» (1894), посвященной диссертации Н. Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности»: стремление «утвердить красоту действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии», «отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества»<sup>90</sup>.

Размышляя о путях движения искусства в истории, об этапах его превращения в подлинное творчество жизни, В. С. Соловьев указывал: стадия жизнестроительства — высшая, конечная стадия развития искусства, достигнув которой, оно, в сущности, перестает быть искусством в традиционном понимании, становится богочеловеческим деланием. Теперешнее же искусство еще очень далеко отстоит от теургии, и если оно хочет служить делу жизни, то его задача — стать предтечей и глашатаем будущего вселенского творчества, провозвестием и пророчеством о грядущем миропреображении, «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Аркан Д. Изобразительное искусство и материальная культура // Искусство в производстве. Вып. 1. М., 1921. С. 13–14.

<sup>89</sup> Богданов А. Пути пролетарского творчества // Литературные манифесты от символизма до наших дней. М., 2000. С. 432.

<sup>90</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 553–554.

<sup>91</sup> Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 398.

Эта пророческая функция искусства впечатляюще проявила себя в поэзии 1920–1930-х годов. «Обещаю вам град Инонию, / Где живет божество живых» (С. Есенин), «Мы идем до Китеж-града. / Вести новые несет / Свету белому народ» (П. Орешин), «Сад Человечества, благоуханный сад» (В. Кириллов), «Мы будем человечеством крылатым» (И. Филипченко)... Картины будущего Земли, человека, Вселенной вставали со страниц пролетарской и новокрестьянской поэзии, звучали у Маяковского, Хлебникова, Заболоцкого («Торжество земледелия»). Так рождалось и крепло *проективное* искусство, видевшее свою задачу не в объективном отражении действительности и приговоре над ней, а в восхождении от сущего к должному, в начертании образа и плана чаемого пересоздания жизни. Само творчество здесь было сродни заклинанию — настойчиво рисуя картины обновленного мира, будь то «мужицкий рай» новокрестьянских поэтов или утопающий в миллионах электрических солнц индустриальный рай «Кузницы», писатели как бы нудили их сойтись со страниц книг, газет и журналов в само бытие.

Значительный интерес для понимания диапазона литературно-эстетических исканий эпохи 1920-х годов представляет та эстетическая линия, которая связана с именами А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева, а также художника В. Н. Чекрыгина, выдвинувшего проект будущего синтетического искусства, «космического зодчества», что «спасает падающий мир от гибели», преображает его, осуществляет «построение Рая»<sup>92</sup>. Все четверо стремились вернуть лозунг «искусство для жизни» на религиозную почву. В отличие от упрощающе-утилитарных тенденций, стремившихся взять верх в эстетике 1920-х гг., они утверждали то понимание смысла и назначения искусства, которое было выдвинуто родоначальниками русского религиозно-философского возрождения. Эстетическая система, основанная на идее искусства как творчества жизни, выстраивалась ими в целом ряде работ: В. Н. Чекрыгиным — в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922), В. Н. Муравьевым — в книге «Овладение временем» (1924) и работе «Культура будущего» (1925–1928),

---

<sup>92</sup> Из писем В. Н. Чекрыгина Н. Н. Пунину // Советское искусствознание. 1976. № 22. С. 329–330.

А. К. Горским — в работах «Огромный очерк» (1924) и «Организация мировоздействия» (1927), Н. А. Сетницким — в книге «О конечном идеале» (1932) и статье «Заметки об искусстве», написанной совместно с А. К. Горским<sup>93</sup>. При этом если А. К. Горского и В. Н. Муравьева особенно интересовала конечная стадия развития искусства, когда оно выходит за пределы символического художества, обретает способность к реальному творчеству жизни, то Н. А. Сетницкий был более внимателен к его проективной, идеалотворческой функции.

В книге «О конечном идеале» размышления об искусстве вплетены в полемику с концепцией «эсхатологического катастрофизма», с идеей «краха истории». Следование этой концепции логически влечет за собой, по мысли Сетницкого, отрицание всякой активности личности в мире, обесмысливает все общественные формы человеческого бытия: политику, культуру, государственное строительство. Что же касается искусства, то за ним вообще не признается возможности выйти за его нынешние пределы, а тем более стать творчеством самой жизни. В лучшем случае оно обречено до конца времен пребывать в падшем и смертном мире, без всякой надежды когда-нибудь изменить его лик; оно может лишь отражать этот суетный и страстный мир в таких же суетных, страстных, подчеркнуто чувственных формах. В худшем — объявляется соблазнительным и безблагодатным.

Полемизируя с подобным взглядом на искусство, ограничивающим его творческие возможности, Н. А. Сетницкий подчеркивает: истинное свое «оправдание» искусство получает лишь через «оправдание истории», которая становится поприщем «синергического» творчества, соработничества Бога и человека в деле спасения. И только вера в воплощаемость идеала дает ему абсолютный и неветшающий смысл, ведь искусство и есть *воплощение* — идеи, замысла в материале, форме.

В трактате «Смертобожничество», рассматривая историю Вселенских соборов под углом вызревания в христианском сознании идеи богочеловеческой активности, Н. А. Сетницкий и его соавтор А. К. Горский писали, что полно и всеобъемлюще художественная

---

<sup>93</sup> В сфере эстетики духовно-творческое сотрудничество Горского и Сетницкого было не менее плодотворным, чем в области богословской. Здесь философы взаимно питали и обогащали друг друга, стремясь к единству понимания, к общности авторского слова.

деятельность человека была оправдана еще в период Вселенской церкви. VII Вселенский собор, утвердив иконопочитание, признал возможным для религиозного художника запечатлеть на земном, природном материале горные образы, красоту святости и совершенства. По мысли авторов трактата, религиозное искусство тем самым подвигалось к тому, чтобы представить всем, имеющим очи, «проекты, планы и схемы» будущего обожения, преобразования «всей совокупности внешнего мира»<sup>94</sup>. Более того, создавая икону, художник закреплял «в яви путем сочетания красок, мозаики и другого пригодного к сему вещества»<sup>95</sup> не только Лик Богочеловека, но и самую энергию Божества, а значит, становился своего рода посредником ее преобразующего действия в мире.

Но если религиозная эстетика — эстетика мира, каков он должен быть, где красота неотделима от блага и в этой их нераздельности и заключено совершенство, то эстетика «светского» искусства погружена в область далеко не идеального сущего и далеко не всегда ставит себе нравственные, религиозные ориентиры. В системах «эсхатологического катастрофизма» этот разрыв эстетики и этики особенно силен. Земная жизнь и история не могут быть оценены здесь «под знаком вечности», в них все преходяще, а потому и не применима к ним норма религиозно-этическая, которая «не от мира сего». Доминирует — любование мощью родовой жизни, ее зарождением, цветением и великолепным закатом. Высшим и единственным критерием жизни у того же К. Н. Леонтьева становится наслаждение — страстной, чувственной, плотной красотой. Складывается своя «эстетика жизни» с ее пышностью и разнообразием форм, жгучей экзотикой, с ее восхищением типом хищным и страстным, вековой борьбой сил демонических, «страстно-эстетических» с «божественными»<sup>96</sup>. Это эстетика жизни как она есть, жизни падшей, непреображенной, отданной во власть противоположных влечений. В ней пестует *любование*, присутствует художественное

---

<sup>94</sup> Горский А. К., Сетницкий Н. А. Смертобожничество. Харбин, 1926. С. 46–47.

<sup>95</sup> Там же. С. 46.

<sup>96</sup> К. Н. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

наслаждение, но нет *любви*, той самой «любви к Божьему творению», которая жаждет его увековечения, а не просто попускает ему возгореться всепожирающим пламенем, «просиять и погаснуть».

Для сторонников идеи краха истории сфера эстетического была своеобразным исходом из антиномизма и трагизма природного бытия, бессильного стяжать полноту и совершенство, исходом, увы, компромиссным. Ибо искусство в тех пределах, которые они ему полагали, представляет собой лишь иллюзию, зачатие бездны, но никак не ее преодоление. В сущности, оно даже и не борется с трагедией, а лишь изменяет ее восприятие (уже «не только свидетельство несовершенства эмпирической жизни, но и залог ее причастности совершенству, обетование и знак ее осмысленности»<sup>97</sup>), «возвышает» ее.

Однако «выход в трагедию и эстетику», по убеждению Н. А. Сетницкого, «не разрешает трудностей вопроса», «коллективное спасение» невозможно «на трагически-эстетическом пути». (С. 86.) Сама красота в условиях падшего, смертного мира двойственна, антиномична, недаром говорит герой Достоевского: «Красота — это страшная и ужасная вещь! <...> Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут <...> Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. <...> Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»<sup>98</sup>. А значит, необходим высший, сверхэстетический, религиозный критерий искусства, и потребность в нем заложена в самой природе творчества, обусловлена свойствами художественного образа. Ибо образ в искусстве всегда активен: в процессе творчества он «упорядочивает», «обряжает», претворяет по своему подобию окружающую действительность, в процессе же восприятия оказывает организующее воздействие уже на человека, ориентирует, направляет его в бытии. Образ неотрывен от своего содержания, от той идеи, которую несет он в себе, от того идеала, который стоит за этим образом. И потому нет и не может быть искусства «чистого», самодовлеющего, автономного, поставляющего себя «по ту сторону добра и зла». Религиозная установка присутствует на всех его уровнях — от идейного,

---

<sup>97</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. 9. С. 62–63.

<sup>98</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 14. Л., 1976. С. 100.



содержательного до формально-образного. Другое дело, какова эта установка, какой символ веры одушевляет творца, кто требует поэта к «священной жертве» — Аполлон или Христос?

У Н. А. Сетницкого, равно как и у его друга А. К. Горского, сложилось особое отношение к той родо-видовой и жанровой системе искусства, которая была в общих чертах сформулирована еще в античности и перешла в незыблемости своих стержневых постулатов в эстетику Нового времени. В ее духовном фундаменте, подчеркивали они, — покоится дохристианское, языческое жизнечувствие, где блеск и красота космоса бессильны перед хаотической первоосновой бытия, где так ярок и впечатляющ образ «золотого века» позади и так сильна идея «фатума», неизбывного «родового проклятия». Недаром утвердилась высшим жанром этой системы трагедия: структура трагедийного действия и тип героя, канва сюжета и пафос питались сознанием глубокой дисгармоничности мира, извечной и неодолимой для человека и человечества, убежденностью в крахе истории, мироощущением пессимистическим и катастрофическим. Сама судьба искусства в христианскую эру (противоречивость и сложность его взаимоотношений с сознанием церковным, секуляризация в эпоху Возрождения) была во многом предопределена не исчезнувшей вместе с Древним Римом религиозной установкой античности (бессилие перед лицом рока — на одном полюсе и «*sacredium*» — на другом), проникнувшей в плоть и кровь самих художественных форм.

Из всей разветвленной, гибкой системы искусства были христианизированы, вовлечены в орбиту иного, оптимистического, жизнетворческого мироотношения лишь отдельные его виды и жанры и лишь частично: иконопись, храмовое зодчество и музыка, духовная поэзия. Литургический синтез искусств раскрывал «всем предстоящим и молящимся» икону преображенного, восстановленного творения, пестовал в каждой душе христианской «веру и надежду воскресения». Однако основной массив творчества по-прежнему пребывал на путях трагических и катастрофических, все более углубляя разрыв между Церковью и миром, храмовой и внехрамовой жизнью. В перспективе высшего идеала его эволюция представляла не лестницей восхождения к зрелости и совершенству, а в значительной степени — историей обмельчания и падения, движением внутренне расколотым, противоречивым, обреченным на срывы и тупики.

Подобный взгляд на искусство — под знаком его отношения к домостроительству спасения, к конечным обетованиям христианства — был характерной чертой русской религиозно-философской эстетики. Н. А. Сетницкий и А. К. Горский усвоили его от Н. Ф. Федорова, который много писал о секуляризации как своего рода грехопадении искусства, считая, что умаление религиозной идеи губительно для художественного творчества, ведет к ослаблению его влияния на движение жизни, постепенно выводит его из круга вневременных, абсолютных слагаемых бытия. Искусство, ориентированное в кругу прежде всего земных, природных интересов, человеческих и только человеческих целей и ценностей, все активнее начинает служить «миру сему», неоязыческому выбору нынешней цивилизации, склоняется перед идеалом общества потребления, перед требованиями «массовой культуры».

Впечатляющие примеры девальвации искусства Федоров находил в сфере литературы. Он показывал, как искажается в человеческой истории словесное творчество, как от литературы древней, священной, рожденной живым чувством утраты, памятью об отцах и предках (эпические поэмы, погребальные плачи) движется оно в сторону развития новых, нерелигиозных, светских жанров (комедия, роман, эпиграмма, сатира и т. д.). А в Новое время все больший удельный вес в нем начинают занимать произведения-однодневки, чада периодики, журналистики, «которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее»<sup>99</sup>. Возникает, наконец, «новый род литературы, известный под именем реклам»: литературы, служащей промышленности и торгу, слагающей «оды вещам». А «что в литературе реклама, то в живописи и скульптуре — вывеска, а в зодчестве — архитектура магазинов, лавок»<sup>100</sup>, — таков удел искусства «блудных сынов», отрекшихся от всеобщего, богочеловеческого дела.

Масштабы производимой Н. Ф. Федоровым, а затем А. К. Горским и Н. А. Сетницким переоценки ценностей хорошо видны на примере интерпретации ими романного жанра, который эстетика XIX в. почитала наиболее зрелой и совершенной художественной формой,

---

<sup>99</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 411.

<sup>100</sup> Там же. С. 424.

вершиной развития эпоса — достаточно вспомнить В. Г. Белинского, называвшего роман «эпосом нового времени». По Федорову же эпос, плод коллективного, соборного творчества, в котором звучал голос всего народа, голос «сынов, говорящих об отцах и чувствующих, сознающих себя братьями»<sup>101</sup>, не только не возвышается до романа, напротив — деградирует, вырождается в него. Роман есть эпос секуляризованный, дитя литературы светской, так и не ставшей проектом воскресительного, оживотворяющего труда. Близким образом оценивал этот жанр и Сетницкий. Он видел в романе имманентное порождение западноевропейского искусства, духовно укорененного в эллинизм и пессимизм: оно уже смирилось с трагедией, уже не ищет невозможного, не верует, ибо нелепо; более того — в борении непримиримых начал, в неразрешимых антиномиях жизни открыло свою привлекательность и свою красоту. Роман с его щедрым, захватывающим действием, искусным кружевом перипетий, коллизий, конфликтов, с его эффектной развязкой — неважно, счастливой ли, гибельной, — с его тонким, разьедающим психологизмом (который, однако, лишь обнажает диссонансы человеческой натуры, но не устраняет их, вскрывает, но не врачует раны души), с его извечным противоречием героя и среды, в сущности, отражает в себе лик нынешнего обезбоженного мира, снимает слепок с жизни как она есть. Но он неспособен задать вектор преображения этой жизни и в этом смысле становится прокрустовым ложем для творчества, обламывает ему крылья, уташает в нем зов идеала.

Размышляя о судьбах искусства, Н. А. Сетницкий писал, что углублявшемуся в нем процессу секуляризации и дробления не в последнюю очередь способствовало само христианство. Благая весть не была понята новозаветным человечеством активно, напротив: в его сознании возобладала пассивная, катастрофическая установка, истоки которой уводили еще в язычество. Ожидание судного конца истории затмило образ «нового неба и новой земли». Христианство в должной мере не ставило себе цели организовать все сферы жизни, все многообразные проявления человеческого творчества (хозяйство, науку, общественное, культурное, государственное строительство), тем более не стремилось направить их в русло богочеловече-

---

<sup>101</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 400.

ского, воскресительного подвига. Оттого-то и в искусство проникло оно лишь частично, разделив его на духовное и светское. Оттого-то и само искусство оказалось резко ограниченным в своих возможностях, лишенным той перспективы, которую мог раскрыть перед ним только активно-христианский идеал: перспективы участия в деле спасения, в преображении природы и космоса, в обоживающем миростроительстве, — и было обречено пребывать в границах художества символического, а не реального, умножения «культурных ценностей», «мертвых подобий», было неспособно поднять себя за волосы, расширяться до житнетворчества.

Впрочем, по убеждению Сетницкого, внутри искусства не раз возникала воля к устранению разрыва между духовным и светским, храмовым и внехрамовым, между искусством, верой и жизнью. Особенно она была сильна в русской литературе, в таких ее вершинах как Пушкин, Гоголь, Достоевский. Их творчество развивалось по пути преодоления секулярной романной традиции, поиска нового, синтетического жанра, жанра «литургической эпопеи» (с. 634), где в живой художественной ткани, в насыщенных, полнокровных образах, в сюжетной динамике явил бы себя новый, благой, совершеннолетний тип сознания и мирочувствования, где бы раскрылся новый «образ действия» человека в бытии, новый тип взаимоотношений между «я» и «другими»<sup>102</sup>. Ведь в романе (да и в жизни как она есть) конфликт личности со средой, в сущности, не имел иного исхода, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам; в литургической эпопее, выходящей за границы искусства, он может быть разрешен их сознательным, творческим, соборным взаимодействием — в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех».

Говоря о необходимости христианского обновления искусства, Сетницкий отнюдь не призывал ограничить художника рамками глубоко церковной сферы. Речь шла о том, чтобы ориентировать весь огромный и щедрый материк человеческого творчества в перспективе высшего идеала, возвращать литургичность в жанрах внецерковных. По его убеждению, только так во всей полноте и силе проявит

---

<sup>102</sup> К новым, «литургическим» формам художественного творчества, призванным раскрыть на языке искусства идею обожения мира и человека, стремились восходить и Горский с Сетницким (Сетницкий — в философской поэме «Эпафродит», Горский — в неопубликованной поэме «Двое», посвященной последним дням Евангельской истории).

себя воспитательная, учительная функция искусства — ведь тогда оно получит возможность не только в храмовом синтезе, но и во всем своем родо-видовом и жанровом многообразии, во всеоружии всех форм и приемов мастерства, нести в мир весть о «новом небе и новой земле», свидетельствовать о тех фундаментальных и высочайших истинах веры, которые были сформулированы соборным разумом Церкви, — но свидетельствовать не умозрительно-словесно, а образно, художественно, воздействовать синтетически, целокупно: на мысль, сознание, волю, на все чувства и душевные движения человека. Искусство литургическое, вдохновленное высшей религиозной целью обожения, должно явить собой предварение грядущей богочеловеческой эпохи творчества, когда человеческий род станет многоединным художником всей необъятной Вселенной, зодчим всего мироздания, воскресителем всех когда-либо живших.

*А. Г. Гачева,  
доктор филологических наук*

---

# О КОНЕЧНОМ ИДЕАЛЕ



Настоящая работа в первой своей части представляет дополненную двумя главами статью «О конечном идеале», помещенную в VII томе «Известий Юридического Факультета в г. Харбине», вышедшем в 1929 году<sup>1</sup>. Главы эти посвящены: одна (критическая) взглядам на прогресс проф. Н. В. Устрялова<sup>2</sup>, являющегося продолжателем и, можно думать, завершителем на этом пути построений проф. П. И. Новгородцева. В отношении последнего автора проводимая в этой статье критика идеала «бесконечного совершенствования» является в сущности делом достаточно старым, поскольку она была развита пишущим эти строки еще во время первых публикаций книги проф. Новгородцева «Об общественном идеале»<sup>3</sup>. Мы помещаем ее, чтобы отметить источник, откуда выросли наши построения в области учения о конечном идеале.

Что касается второй части книги, то она является лишь частью того материала, который, по нашему замыслу, должен был послужить для построения учения о конечном идеале, и выходит она далеко не в том виде, в каком предполагалось первоначально. Здесь мы имеем в виду отсутствие литературных указаний и ссылок на проработанные нами разновременно с 1918 по 1923 год материалы, источники и толкования. В настоящее время все эти рукописи и заметки находятся вне сферы нашей досягаемости и даже, весьма возможно, погибли, как и многое другое, за истекшие революционные годы.

Печатаемая нами первая часть «Материалов к учению о конечном идеале», посвященная толкованию Откровения Иоанна Богослова, выходит в том виде, как она окончательно сложилась еще в 1923 году, с относительно небольшими изменениями и дополнениями. За нею, по замыслу автора, должен был следовать ряд экскурсов и очерков, как истолковательных в отношении христианских писаний, так в дальнейшем касающихся истории социальных учений. К числу первых следует отнести истолкования: Второго послания ап. Павла к фессалоникийцам («Тайна Беззакония»)<sup>4</sup> и эсхатологических мест четвероевангелий («Спасители плоти»)<sup>5</sup>, к числу вторых — очерки первохристианского и реформационного хилиазма<sup>6</sup> и в дальнейшем — сен-симонизма<sup>7</sup> и вышедших из него учений Нового времени.

Только после такого рода работы, как нам кажется, можно было бы поставить проблему конечного идеала во весь рост, не только формально, как это сделано ниже, но и по существу, не смущаясь теми недоразумениями и путаницей, которые нагромодились в этой сфере и которые ни в какой мере не были разрешены за последние двадцать лет.

7 апреля  
25 марта 1932 года



# Часть I. О КОНЕЧНОМ ИДЕАЛЕ

## Вступление

Вся та лавина разнообразных кризисов, которая в конце истекшего и в начале текущего столетия обрушилась на сознающие круги современного европейского человечества, свидетельствует о каком-то коренном неблагополучии в сфере человеческого знания и действия. Можно думать, что произошла какая-то коренная дискоординация между мыслью и делом, между возможностью и осуществлением, между целями и средствами. С этой стороны позволительно считать, что отрыв представителей мысли и знания от всех тех, кто жизненно и житейски связан с делом и действием, стал столь большим, что обе эти части человечества оказались пораженными слепотой, совершенным взаимным непониманием и неспособностью согласовано и сознательно осуществлять какую-либо общую задачу. Взаимные противоборства и вытекающие из них столкновения, борьба и отсутствие общего языка, огромные возможности и достижения и ничтожная доля участия в результате этих достижений для большинства человечества создали ту обстановку полного взаимного непонимания и безнадежной путаницы, которая вылилась уже не в гомерическую (ибо все гомерическое для прежнего времени стало мелким для современности), а в откровенную апокалипсическую бойню и в ту судорогу бешеного труда и бесплодной погони за эфемерной обеспеченностью существования, которая завершилась современным нам экономическим кризисом<sup>8</sup>, когда десятки и сотни людей томятся и гибнут от голода, заваленные грудой ими же произведенных предметов первой необходимости.

Это зрелище идейных кризисов, на протяжении жизни одного поколения перерастающих в социальную катастрофу, требует какого-то нового осмысления, позволяющего говорить о выходе, о жизненном и творческом преодолении того распада, которым охвачено человечество. Такое преодоление возможно и осуществимо лишь при условии устранения той дискоординации в действиях и мысли, которая раздирает современную жизнь. Подобная задача должна начинаться осуществлением по двум взаимно связанным направлениям: с одной стороны — в области мысли путем внесения согласия, единодушия

и единомыслия в вопрос о цели, об основной и основоположной задаче, которая должна быть разрешена человечеством, и с другой — в области действия, через устремление на путь реального осуществления этой единой задачи, единящего человечество дела. Первое — это решение вопроса о едином и всеобщем идеале и второе — решение проблемы общего дела.

Можно утверждать, что обе эти задачи с достаточной отчетливостью поставлены в России. Если вопрос об идеале является центральной проблемой, вокруг которой сосредоточивались искания русских мыслителей, то современные события представляют не что иное, как достаточно величественную и во всех смыслах значительную попытку организовать коллективное предприятие грандиозного масштаба. Пусть нет в нем единодушно всеми признаваемой и всем одинаково близкой цели (этим и объясняется та борьба и противоборства, которые оно встречает извне и изнутри), но при всем том это процесс подготовки сил и средств для того еще более грандиозного дела, которое должно будет возникнуть, когда будут завершены искания в области оформления и осознания той единой цели, которая для всех окажется приемлемой, жизненно и ближайшим образом связанной со всей совокупностью житейских и личных дел, стоящих перед каждым человеком в отдельности и перед всем человечеством в целом.

Разрешение вопроса об идеале является в настоящий момент одной из наиболее актуальных проблем и с этой стороны от его удовлетворительного разрешения в значительной степени зависит самая возможность надлежащей координации сил и средств, затрачиваемых на осуществление всего многообразия человеческих деятельностей. В проблеме идеала и в учении о высшей цели в настоящее время лежит ключ к разрешению большинства задач, стоящих перед современным человечеством, над разрешением которых оно бьется в судорожных усилиях, стремясь ощупью найти правильный путь к единому, объединяющему, координированному действию.

Конечно, разрешение вопроса об идеале не может быть достигнуто изолированными силами в пределах одного исследования. Предлагаемые ниже очерки представляют не что иное, как попытку осветить некоторые формальные вопросы, связанные с постановкой проблемы идеала, и наряду с этим представить материал для построения учения о конечном идеале.

## I. ОБ ИДЕАЛЕ

Поразительна и крайне интересна книга проф. П. И. Новгородцева «Об общественном идеале». Поразительна она не своими бесспорными достоинствами: вдумчивой проработкой обильного материала и тонкой оценкой современных учений об идеале. Примечательна в этой книге та судьба, которая постигает всякого исследователя, пытающегося дать критику «утопий социализма и анархизма»<sup>9</sup>. Острие мыслей автора отчетливо направлено именно в эту сторону. Современное положение, при котором эти доктрины из чисто теоретических, абстрактных построений стали превращаться в жизненно осуществляемые и практически воплощаемые факты действительности, создало книге проф. Новгородцева особую популярность, безусловно ею заслуженную. Но за той ценностью, которую она представляет как критическая работа, как разбор «глубоких внутренних противоречий»<sup>10</sup>, присущих рассматриваемым ею учениям, все же совершенно не видно в ней ничего такого, что могло бы в какой-либо мере, хоть мало-мальски основательно поколебать то положение, которое в сознании современного человека заняли эти опровергаемые идеалы. Можно утверждать, что несмотря ни на какие кризисы, несмотря на жесточайшие внутренние противоречия и еще более жестокую практику, сопровождающую попытки их воплощения, эти идеалы остаются единственными господствующими в современном сознании европейца да и вообще большинства современных культурных и мыслящих людей всех стран и народов. Самое отрицание их обычно не является принципиальным отвержением. Отрицается не значение этих идеалов, а лишь своевременность и уместность их осуществления в данных конкретных условиях. Их воплощение относится на будущее время. Можно утверждать, что в современном сознании европейского человечества в конце второго тысячелетия христианской эры или присутствует в той или иной форме тот самый идеал, который Новгородцев называет «верой в возможность земного рая», или отсутствует всякий общественный идеал, открывая место той или иной идеологии прикрытых или откровенных, индивидуальных или коллективных эгоизмов\*.

---

\* Фашизм должен быть отнесен именно к этому типу политико-общественных построений.

Какова же позиция в этом вопросе нашего автора? Что выбирает он? Если признать, вместе с проф. Новгородцевым, что на наших глазах происходит решительное крушение идеи, в которой «прежняя общественная философия видела свой высший предел», — «веры в возможность земного рая»<sup>11</sup>, — то придется признать, что падение ее обрекает общественную философию на искание какого-то нового или, вообще говоря, иного ориентирующего начала. Автор книги «Об общественном идеале» отчетливо понимает, что на место того, что, по его словам, рушится, необходимо поставить какое-то иное начало, выдвинуть новый, иной идеал. Каково же это новое построение, которое должно сменить то, чем вдохновлялась общественная философия двух истекших столетий? Существо «веры», присущей выдающимся мыслителям XVIII и XIX веков и одинаковой для них при всей разнице конкретных построений и решений общественного вопроса со стороны каждого на них в отдельности, формулируется П. И. Новгородцевым следующим образом. Вера в «земной рай» сводится, в конце концов, к убеждению, во-первых: «что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования»; и во-вторых: «что есть разрешительное слово, известна спасительная истина, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории»<sup>12</sup>.

Конец XIX века окончательно подрывает основания этой веры. Человечество не только не приблизилось к блаженнейшей эпохе своего существования, но, наоборот, находится дальше от нее, чем это можно думать. Даже самый вопрос о возможности достижения подобной блаженной поры стоит под сомнением, а вопрос о разрешительных словах представляется не только не разрешимым для современности, но даже вообще снятым с очереди.

Эту отрицательную позицию П. И. Новгородцев определяет следующим образом: «Надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средство осуществления земного рая. Надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть той блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории»<sup>13</sup>. В этой формулировке мы имеем дело не с временными и условными отсрочками осуществления этого идеала, а с безусловным отрицанием самой возможности найти «абсолютную форму жизни».

Базируясь на этом отрицании, автор книги «Об общественном идеале» делает попытку найти иную формулу, иное слово, указывающее на точку приложения общественной энергии, выдвинуть новый общественный идеал. Он признает неизбежной «замену идеи конечного совершенства началом бесконечного совершенствования». Такая замена диктуется ему следующими соображениями. Для него несомненно, что «идея достигнутого земного совершенства никак не может быть согласована с основными представлениями моральной философии»<sup>14</sup>, которая ориентируется на начало бесконечного совершенствования. При этом он подчеркивает, что отрицаемый им идеал совершенства мыслится как «неизменный идеал», самая постановка которого предполагает установление полной гармонии между личностью и обществом. При этом едва ли не самым существенным для проф. Новгородцева аргументом в пользу отрицания идеала «земного рая» является положение о неизбежной антиномии между личностью и обществом, и если идеал «земного рая» ориентируется, по его словам, на общество, то противопоставленный ему идеал «бесконечного совершенствования» строится на утверждении личности как основной идеи, по которой равняются все остальные. С этой точки зрения вполне правомерен его вывод: «*не вера в земной рай*, который оказывается, по существу, недостижимым, а *вера в человеческое действие и нравственное должностование* — вот что ставится здесь перед нами»<sup>15</sup>. Этот переход к вопросу о действии является вполне естественным, поскольку всякий идеал есть некоторая норма и, следовательно, конечной инстанцией, характеризующей его и могущей служить почвой для его оценки, является действие. Но и с этой точки зрения выставленный идеал бесконечного совершенствования теряет свои очертания и как-то расплывается, что отлично чувствует сам автор. «Я знаю, — говорит он, — это может показаться безбрежным в своей неопределенности, и вот почему я говорю: здесь сломан старый мост, сокрушен старый берег, впереди — горизонт бесконечности». Новая философия, подобно новой астрономии, открывает бесконечные просторы и рвет «узкий кругозор, ведущий свое начало от хилиастических мечтаний средневековья»<sup>16</sup>.

Проблема идеала есть проблема действия и действительности, а следовательно и действительности, поскольку она есть не только нечто само собой сложившееся, но и нечто осуществленное, и с этой именно точки зрения естественно ценить оба поставленные

идеала. В отношении к наличной действительности идеал есть нечто не наличное, не осуществленное и реально не присутствующее. Действительность идеала есть не что иное, как воплощение и осуществление его. На вопрос, что выше и больше, идеал в представлении или в осуществлении, несомненно следует ответить, что в осуществлении. Отношение между идеалом в представлении и действительностью идеала таково, как между проектом здания и осуществленным, построенным зданием. Сопоставляя со сказанным оба указанных идеала, можно сказать, что «вера в земной рай» предполагает (чисто формально) возможность для человеческого действия воплощать и осуществлять свои представления. Как построенное здание выше, полнее, прекраснее и совершеннее той условной схемы, какую является проект его, так и осуществленный «земной рай» представляет высшее совершенство по сравнению с образами и представлениями его. Совершенство в этом смысле и в своем начальном смысле есть то, что совершено, а всякое совершение живее, полнее и совершеннее своего образа и проекта. Действие и его результаты выше и значительнее мысли о нем. Таким образом, всякий идеал должен мыслиться как некоторый конкретный результат деятельности, как предел какого-то действия. Действительность идеала есть конкретный предел действия, есть его действенное воплощение. С этой точки зрения идеал «рая на земле» (формально) безукоризнен. Его предпосылкой является убеждение, что человеческое действие может усовершенствовать мысль, что человек может достичь, воплотить, претворить совершенство в действительность.

Каковое же отличие выдвинутого П. И. Новгородцевым идеала с этой точки зрения? Как мыслится им эта «вера в человеческое действие» в идеале «бесконечного совершенствования» личности? Для него теряет смысл вопрос о «конечной цели». Для него «главное — не переставать верить, хотеть и стремиться»<sup>17</sup>. Но для действия и деятельности цель есть необходимый момент акта, и цель не в неопределенной и отвлеченной формулировке, а в смысле конкретного предела, т. е. определенной задачи, обусловленной теми возможностями, которые даны деятелю, как точки отправления. Уничтожение «конечной цели» обесмысливает действие. При отсутствии ее действие становится игрой или рефлексом, его значение потеряно и «верить, хотеть и стремиться» становится незачем и не к чему. Нет никакого «во имя», ради которого совершается эта деятельность. Такое

обесмысливание идеала ясно автору, и для того, чтобы выйти из этого состояния неопределенности, к которому приводит выдвинутый им идеал, он выдвигает момент цели и целеустремленности этого действия, но не в форме определенной цели, а в форме смены целей. «Неустанный труд как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели — вот что с этой точки зрения должно быть задачей общественного прогресса»<sup>18</sup>.

Вечное усложнение целей и постоянное стремление к этой усложняющейся цели! Что собственно значит это с точки зрения действия и действующего? Позволительно сказать, что действие подобного рода не есть и не может считаться действием воплощения и осуществления. Цель, ускользающая и скрывающаяся в момент приближения к ней, по существу, подменяется. Можно сказать, что утверждение подобного идеала равносильно утверждению бессилия всякой деятельности. Деятельность не в состоянии осуществить то, что видится в идеале, что считается целью. Приближение к ней связано с удалением объекта, с усложнением цели. Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего камень Сизифа можно было бы вполне приравнять такому идеалу. Но при сравнении следует сказать, что эти пытки древности, пробующей в таких образах охарактеризовать дурную бесконечность, заложенную в бесконечном стремлении при невозможности достичь, оказываются весьма легки и просты по сравнению с тем, что выдвигает проф. Новгородцев. Этот процесс, это «главное — не переставать верить, хотеть и стремиться», связано им с бесконечным развитием личности. И вот, чтобы сопоставить выдвигаемый им новый идеал с работой Сизифа и пыткой Тантала, необходимо, чтобы миф наделял Тантала и Сизифа новыми силами, свойствами и способностями, развивающимися у них в результате этого упорного и настойчивого труда и испытаний. Тантал развивает в себе необычайную тонкость восприятия и все большую ловкость в хватаньи фруктов, растущих у него над головой и в нагибании к воде, находящейся у его ног, а Сизиф, упражняя свои силы, оказывается в состоянии все быстрее вкатывать на гору все большую и большую тяжесть. Таков идеал современности, переведенный на язык мифа древности!

Но помимо того, что действие человеческое с рассматриваемой точки зрения оказывается бессильным, что осуществление и воплощение мысли и образа оказывается неосуществимым, в построении П. И. Новгородцева и самая человеческая мысль признается

по самой своей природе бессильной и слабой. Поскольку приходится говорить о все усложняющейся цели, о множестве целей, сменяющих одна другую по мере приближения к тем, которые видимы и понятны, постольку необходимо признать, что человеческая мысль не может охватить совокупности этих целей, наметить в них строй и порядок и остановиться на главной и центральной. Открывающееся множество целей, необъединенных и возникающих в процессе действия, осуществления и воплощения, свидетельствует не о чем ином, как о слабости и дефектности руководящего действием разума. Утверждение подобного идеала равносильно случаю, когда архитектор, воздвигающий сооружение, оказался бы в положении, при котором ему постоянно пришлось бы менять планы постройки. Бесспорно, здесь имело бы место бесконечное совершенствование архитектора, но построенное, строяемое, достраиваемое и перестраиваемое им здание было бы далеко от законченного совершенства. Несомненно и то, что, осматривая это сооружение, приходилось бы неоднократно удивляться ходу мыслей архитектора, не говоря уже о том, что вряд ли подобная постройка могла бы быть признана воздвигнутой в полном соответствии со сметах и средствами. Растрата сил и средств здесь была бы неизбежна и неотвратима.

Все сказанное позволяет подвести некоторые предварительные итоги. Рассматривая два идеала: идеал «конечного совершенства», с одной стороны, и идеал «бесконечного совершенствования» — с другой, мы приходим к выводу, что оба они зиждутся на некоторых предпосылках, определяющих существо человеческого действия и человеческой мысли.

Идеал «земного рая» предполагает за человеческой мыслью способность представить, образовать и определить образ конечного совершенства. Человеческая мысль оказывается здесь силой, способной выйти из пределов и рамок обычного и жизненно практического определения отдельных и многообразных целей разной высоты и степени достижимости и сосредоточиться на высочайшей цели, идеале «конечного совершенства». Другими словами, за человеческой мыслью признается способность создать образ и план совершенной жизни, деятельности и существования. Равным образом и деятельность людей при допущении идеала «земного рая» должна быть мощью и силой, преобразующей мир, осуществляющей и воплощающей определенный конкретный план и образ законченного



совершенства, ведущего общественное, человеческое и космическое домостроительство (экономия). Идеал «земного рая» органически связан с утверждением мощи и силы человеческого действия, способного воплотить совершенство и достичь его.

Обратно, идеал «бесконечного совершенствования» связан с противоположными утверждениями в отношении мысли и действия. Человеческая мысль при осуществлении этого идеала должна расточаться в деле построения множества усложняющихся целей. Она не в силах создать единый образ, их объемлющий и координирующий в чем-то одном, создающий единую точку приложения сил, и, по самой природе своей, оказывается раздробленной и неспособной создать единый и целостный образ единой цели, единый план, объединяющий и направляющий действие. Подобно мысли и человеческое действие при идеале бесконечного совершенствования бессильно, слабо и недостаточно. При всех своих улучшениях, при достижении максимально возможного развития (а развитие мощи и силы человека есть одна из сторон, если не главная, в развитии личности, на которое ориентируется автор идеала «бесконечного совершенствования»), оно всегда будет стоять перед удаляющейся в бесконечность целью, перед невозможностью полностью воплотить и осуществить предносящийся ему образ. Эта полярность обоих рассматриваемых идеалов заложена в самой основе их. Идеал «конечного совершенства» сам по себе уже предполагает, что в действительности в той или иной форме заложена потенция его осуществления, есть мощь и сила, способная его реализовать. Наоборот, идеал «бесконечного совершенствования» исходит из мысли об отсутствии в действительности подобного рода потенций. Мысль о потенциальном всемогуществе человека и признание его принципиального бессилия — таковы основы, на которых строятся оба рассматриваемых идеала, и позволительно думать, что только при наличии определенного суждения по этим предварительным и предпосылочным вопросам возможна надлежащая критика того или другого построения.

Сказанного было бы достаточно для суждения об «идеале бесконечного совершенствования», если бы П. И. Новгородцев ограничился в своем сопоставлении обоих идеалов той характеристикой, которую он дает выдвинутому им идеалу как последнему слову современной общественной философии. Можно было бы только признать, что в этой области построения столь сильного и интересного

критика-мыслителя недостаточно продуманы и требуют основательной ревизии. Но задача его в рассматриваемом сочинении «Об общественном идеале» не столько апологетическая — утверждение идеала «бесконечного совершенствования», — сколько критическая, направленная к выяснению крушения «веры в возможность земного рая». С этой точки зрения идеал «бесконечного совершенствования» есть не только самодовлеющее построение нашего автора, но и критическое орудие для ниспровержения противоположного идеала. С этой точки зрения противоречия, лежащие в основе его, не столь уже и существенны. Важнейшим и центральным является вопрос не столько о дефектах выдвигаемого идеала, сколько о позиции, которую занимает автор — борец против анархических и социалистических идеалов. А раз вопрос идет о позиции, и о позиции, служащей для наступления, то она должна обладать весьма определенными свойствами, служащими для осуществления поставленной ею задачи. Такая позиция должна точно указывать те направления, по которым необходимо нанести удары, она должна служить исходной точкой для развертывания сил и должна быть расположена так, чтобы поражать неприятеля, а не самого себя.

Итак, первый вопрос о направлениях. Сам по себе выдвинутый проф. Новгородцевым идеал не имеет конечной цели. «Где же здесь конечная цель, где пристань, где твердый берег? В земных человеческих делах их нет и быть не может»<sup>19</sup>. Автор знает, что воздвигнутое им построение «может показаться безбрежным в своей неопределенности», но при всем том он все же настаивает на том, что «общественный идеал только в бесконечном развитии находит свое выражение»<sup>20</sup>. Каково же в таком случае это устремление? Куда ведет этот идеал и какие достижения он сулит? — «На этом пути мы не услышим заманчивых обещаний, но и не узнаем горьких разочарований. Это путь неустанного труда и бесконечного стремления — вперед, всегда вперед, к высшей цели»<sup>21</sup>.

Выше были установлены предпосылки, на которых зиждутся оба рассматриваемые идеала. Теперь возникает задача проследить то, куда они увлекают человечество. Пусть автор отводит вопрос о «конечной цели», но ведь ниже, через шесть страниц своей книги, он призывает идти «к высшей цели». Правда, прямо он не указывает этой «высшей цели», но именно этот призыв заставляет всякого читающего остановиться и подумать о том, что он под нею понимает. Выяснить это

можно по его суждениям об идеале «конечного совершенства» в связи с рассмотрением вопроса об «абсолютном идеале».

Проблема абсолютного идеала, как философская проблема, есть основа общественной философии. Утопические построения в своем стремлении к абсолютному идеалу, по словам П. И. Новгородцева, «исходили в этом из правильного практического стремления», хотя и допускали здесь ряд коренных ошибок. Каковы же эти ошибки? Первое указание на такую основоположную ошибку находится в таких словах: «Рисую светлые образы идеальной гармонии, они хотели видеть их воплощенными в жизни...»<sup>22</sup>. Центр тяжести, таким образом, лежит в вопросе о воплощении. Очевидно, ошибка заключается в стремлении воплотить эти образы. Попытка облечь их плотью или просто подобное желание мыслится дефектом; «воплощение», и еще «светлых образов», и еще «в жизни» — все это моменты, которые вызывают сомнение у автора книги. Абсолютное невоплотимо — так должен был бы формулировать он свое утверждение. Но такое утверждение в прямой форме поставило бы перед ним много серьезнейших вопросов и потребовало бы особого доказательства. Поэтому естественно, что его внимание фиксируется только на том, что подобная попытка воплощения разбивалась в тот момент, когда речь заходила о путях воплощения.

Продумывая эти пути, вопросы о средствах, ведущих к тому, чтобы утвердить абсолютную правду и совершить величайшую из реформ, мы, по его словам, выходим «за пределы философских решений». Оказывается, что этот ожидаемый переход имеет в виду «коренное и всецелое преобразование существующих условий», «после которого возврат назад уже невозможен»<sup>23</sup>. Итак, главный дефект и основная ошибка заключается в том, что требуется «коренное и всецелое преобразование». Представляется также неправильным такое положение, при котором невозможен «возврат назад». Спрашивается, что это за «возврат назад»? Если выше речь шла о совершенном воплощении, то «назад» — будет возврат к развоплощению, назад от «светлых образов», ставших действительностью, — к тьме и мраку распада и тленья, а от «жизни» назад ведет один путь — в смерть. Иначе невозможно понимать и мыслить те перспективы, которые мыслятся проф. Новгородцевым утраченными бесповоротно при воплощении и осуществлении абсолютного идеала. Его пугает такое состояние, которое «не столько завершает, сколько прерывает историю, прерывает трудный

и сложный процесс культуры, с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы»<sup>24</sup>.

Такая постановка вопроса об идеале переносит, по его мнению, вопрос об идеале в плоскость «эсхатологии», учения о «последних вещах». «Вдумываясь в понятие абсолютно осуществленного идеала, мы должны сказать, — утверждает он, — что оно становится ясным лишь тогда, когда сочетается с верой в чудо всеобщего преобразования...». «Это язык религиозного сознания, которое верит в чудеса и тайны». Здесь оказывается, что «невозможно усмотреть различие между эсхатологическими учениями о будущем царстве благодати и социологическими представлениями о земном рае»<sup>25</sup>.

Все эти обстоятельства служат для П. И. Новгородцева весьма серьезными основаниями для того, чтобы отвергнуть этот идеал конечного совершенства. Но полное и последовательное отвержение его вряд ли облегчает оборону занимаемой им позиции. Ведь идеал «бесконечного совершенствования», по его собственному признанию, может казаться «безбрежным в своей неопределенности». Но и помимо этой неопределенности (а ведь задача заключается именно в том, чтобы его определить), он оказывается лишенным «конечной цели», и в этом отношении бесцельным и бессмысленным.

Неприемлемый, вследствие общепринятой трактовки вопроса о воплощении абсолютного, «абсолютный» идеал все же оказывается необходимым проф. П. И. Новгородцеву для того, чтобы подпереть и хоть как-нибудь осмыслить расплывающийся в дурной бесконечности идеал «вечного совершенствования». Конечно, абсолютный идеал ему нельзя принять с той стороны, с которой он требует своего воплощения. «Признавая необходимым понятие абсолютного идеала в качестве исходного и руководящего начала общественной философии (формулирует свою точку зрения автор), мы вместе с тем должны признать, что мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно...». И далее: «если общественная философия не может утратить мысли о безусловном идеале, как о необходимой перспективе для своих построений, то, с другой стороны, она не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений». Иначе говоря, «общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами»<sup>26</sup>. Таковы

характеристики роли, которая отводится абсолютному идеалу в общественной философии.

Выше мы позволили себе назвать книгу «Об общественном идеале» поразительной, и одной из поражающих черт ее является именно то, что и наблюдается при трактовке автором проблемы абсолютного идеала. Удивительно, как столь ответственное положение, как характеристика значения центральной цели и точки приложения усилий человечества, оказывается покрыто словами, скрывающими смысл заключающихся в них мыслей. Понятие идеала... «необходимо»... но... мыслить его «осуществимым»... «ошибочно и ложно». Что скрывается за этими словами, одновременно признающими и отрицающими? Только одно. Они значат, что идеал этот не есть и не может быть чем-то действительным. Нет надобности в действительном идеале. Если человечеству необходим какой-либо идеал, то он может быть только мнимым идеалом. Но если продолжить вопрос и спросить, зачем вообще идеал, если он нечто только мнимое, если он только мысль, которая обречена на то, чтобы никогда не стать действительностью, зачем эта иллюзия, то за всеми основаниями, которые могут быть приведены в его защиту, реальным и основательным будет только одно: мнимый идеал необходим только как приманка, как иллюзия, обольщающая сознание, возбуждающая и стимулирующая действие. Идеал, мнимый и иллюзорный по существу, все же представляется нужным для того, чтобы обеспечить действие и деятельность, если не для тех, которые поняли его пустоту и мнимость, то хотя бы для тех, которые не могут заметить неосновательность и беспочвенность увлекшего их идеала. Пути с занятой автором позиции ведут в пустоту, в иллюзию. Нет возможности достичь какой-либо цели, нет и возможности развернуть какие бы то ни было силы, ведущие к действию и совершению.

Если в начале своего рассуждения автор не высказал тех предпосылок, которые лежат в основании признаваемого им идеала «бесконечного совершенствования», то в этом пункте развиваемой им аргументации их необходимо обнаружить: «осуществление абсолютного идеала... лежит вне человеческой мощи и вне философского предвидения»<sup>27</sup>. Здесь явно видятся высказанными те самые предпосылки, которые нами отмечены выше как лежащие в основе идеала «бесконечного совершенствования». Здесь они признаются П. И. Новгородцевым и ему приходится прямо указать на те основания, которые заставляют его отвергнуть самую мысль о возможности осуществ-

вления и воплощения абсолютного идеала. Но что же это значит? «Вне человеческой мощи» — это значит, что человек и его действие бессильны, что они даже потенциально не имеют силы, способной преобразовывать окружающую среду в желаемом направлении. «Вне философского предвидения» — это значит, что мысль бессильна вместить идеал совершенства, что она может лишь блуждать по путям и перепутьям, расточаясь по множеству влекущих целей, но не может конкретно определить последнюю, крайнюю из них и указать надлежащий путь к ней. Но если так, если сам автор видит лежащие в основе его построения предпосылки, то ему самому должно быть ясно, что без конкретного определения тех пределов, в которых действительна человеческая мощь и в которых возможно философское предвиденье, ничего нельзя построить в области вопроса об идеале. Если не сделать этого, то его собственная позиция, которую он мыслит безбрежной, может оказаться столь ограниченной, что на ней нельзя ни давать, ни принимать боя. Ведь попытки отойти от ограниченных оснований, на которых он стоит (ограничение мощи человека и ограничение его мысли), и устремления автора в бесконечность в основе своей оказываются не менее, а скорее более противоречивыми, чем все те социалистические и анархические идеалы, которые он собирается критиковать и противоречивость которых он имеет в виду обнаружить. Не могут спасти положение и попытки разъяснить понятие «бесконечного». «Под бесконечностью здесь мы разумеем (говорит он) не непрерывность развития, а безмерность задания»<sup>28</sup>. Эта замена лишь терминологическая, и все те вопросы, которые можно отнести к понятиям «бесконечности» и «непрерывности», должны быть отнесены и к «безмерности», которая, в конце концов, окажется не чем иным, как только другим словесным одеянием того же содержания, которое вкладывается нами в слово «бесконечность».

Не спасает занимаемую позицию и попытка придать идеалу «бесконечного совершенствования» положительную основу. Эта последняя видится проф. Новгородцеву в двух основополагающих моментах: в личности и нравственности. «Личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала»<sup>29</sup>.

Но если так, то позволительно спросить, в каком же отношении человеческая личность и нравственная основа прогресса находятся

к действию и мысли? В каком отношении возможно развитие и бесконечное совершенствование личности? Усиление мощи и стремление к такому усилению ее, входит ли оно в задачу «бесконечного совершенствования»? Сочетается ли и как с нравственным значением лиц доведение до полноты их мыслительной мощи, хотя бы до того только, чтобы произвести относительно простую задачу определения конечного идеала, вместо многих и бесконечно ускользающих по мере приближения к ним целей? Достаточно поставить эти вопросы, чтобы увидеть, что при указанных выше предпосылках выхода из создавшегося положения не найти. Попытка найти какие-то выходы приведет лишь к противоречиям или окажется не чем иным, как способом при помощи словесных, недостаточно точных формулировок, связать концы с концами.

Стремление что-то сделать, осуществить и практическая невозможность, ограниченность мощи, неспособность достичь результата ведет к раздвоению и к трагизму. Сознание невозможности и в то же время бесплодные попытки осуществить возможны лишь при господстве трагического уонастроения. Бесплодное стремление с открытыми глазами навстречу своей гибели трагично, и этот трагизм отмечает проф. Новгородцев, выражая его следующими словами: «но в этом бесконечном, неутолимом стремлении заключается также трагизм нравственного сознания: в нем всегда остается раздвоенность между безусловным идеалом и временным осуществлением»<sup>30</sup>. Невозможность преодолеть это раздвоение личности и есть результат того идеала, который характеризуется как идеал «бесконечного совершенствования» личности.

Настоящий затянувшийся экскурс приводит нас к следующим положениям. Всякая попытка критиковать утопии земного рая, и в частности социалистические и анархические идеалы, не может быть осуществлена удовлетворительно на почве отрицания тех предпосылок, которые лежат в их основе. Все противоречия этих построений и дефекты осуществления не колеблют самих этих идеалов, ибо идеал не доказывается, а выбирается. Критиковать здесь значит выбирать, а выбирать можно тогда, когда перед вами несколько одноприродных, удовлетворяющих заданию предметов. Голодный будет выбирать между хлебом, мясом и плодами, строитель — между камнем и металлом, но производить выбор между камнем и хлебом невозможно — он предрешен заданием выбирающего. С этой стороны критика

идеалов есть нечто вполне определенное. Идеал, по самому смыслу своему, есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество. С этой точки зрения всякий идеал эсхатологичен (ἔσχατος — что и значит — крайний, последний, величайший). Равным образом, он, как всякое задание, как задача, конкретен, т. е. требует определенного пути осуществления, в зависимости от материала, с которым приходится оперировать и от которого деятель вынужден отправляться при попытке решения задачи.

С этой точки зрения идеал «конечного совершенства» и идеал «бесконечного совершенствования» или несоизмеримы (как хлеб и камень), или второй неправильно формулирован и за его обычным определением скрывается какой-то иной идеал, какая-то иная, конечная, последняя, крайняя и высочайшая цель, возможность, не высказываемая ясно, но подразумеваемая ее автором, возможно, лишь предчувствуемая им. «Бесконечное совершенствование» не есть самый идеал, а может быть признано, в зависимости от тех или иных предпосылок, путем к тому или иному идеалу. Идеалу же «конечного совершенства», т. е. идеалу полноты и всецелой жизни, осуществленного и осуществляемого житнетворчества и движения, может и должно быть противопоставлено не бесконечное совершенствование, а совершенный конец, т. е. прекращение всякого движения, погружение в первоначальное и окончательное ничто, совершенная и последняя смерть, нирваническая или катастрофическая — это уже безразлично. «Бесконечное совершенствование» при предпосылке мощи человеческой мысли и действия может вести и будет осуществляться в направлении роста жизненных и житнетворческих, созидательно восстановительных сил человечества, ведущих его к осуществлению «конечного совершенства». То же «бесконечное совершенствование» при предпосылке ограниченности человеческой воли и интеллекта поведет на путь непрерывного, неудовлетворенного, трагического раздвоения, распада, утраты и растраты сил и, завершаясь отчаянием, при сознании невозможности выйти из основных противоречий, бессильное вырваться из соблазнительных и иллюзорных антиномий, приведет к «совершенному концу», сделав его желанным и единственно достойным для потерявшего смысл своего существования человечества.

Итак, та исходная позиция, с которой П. И. Новгородцев начинает свое наступление на идеологию законченного совершенства,



хотя бы в виде сравнительно скромных утопий «земного рая», за которым стоят все же такие имена, как Руссо, Кант и Гегель, Конт, Спенсер и Маркс<sup>31</sup>, не только не выяснена им с достаточной ясностью, но даже скрыта. Вместо нее выставлено положение, которое само по себе необходимо как путь к идеалу, но даже как путь оно не достаточно. Чтобы обосновывать свое построение «бесконечного совершенствования» в качестве идеала, наш автор должен подпирать его нравственным законом и, говоря о необходимости для человечества осуществления абсолютного идеала и совершенного воплощения его, отсылать к религии, в то же время выгораживая идеал «бесконечного совершенствования» от «религиозной эсхатологии», от «учения о последних вещах». Но религиозное сознание не есть нечто обязательное для всех. Оно приемлемо лишь для верующих (т. е. желающих и осуществляющих<sup>32</sup>). Для тех же, кто не в силах принять и взять на себя выполнение религиозных обетований, не остается ничего, кроме трагической раздвоенности и отвлеченного стремления к достижению нравственного совершенства и выполнения нравственного закона.

После такой защиты своих построений проф. Новгородцев вынужден прийти к весьма пессимистическим формулировкам. «Понятый в этом смысле идеал нравственного развития может показаться отвлеченным и бессодержательным». Но это именно так и есть! Он не только кажется таким, но он именно так и строится самим автором, и «отвлеченность» и «бессодержательность» (т. е. отсутствие конкретного содержания) являются его неотъемлемыми чертами, выдвигаемыми самим автором как конститутивные его определения. Станным поэтому представляется риторический вопрос автора: «Стремиться к вечно удаляющейся и никогда вполне недостижимой цели не значит ли гоняться за призраками и тенями?» Иного ответа, кроме утвердительного, после всего сказанного по этому поводу автором и быть не может! Он и сам подтверждает, что это так и есть, отвечая на приведенный вопрос: «Но таково свойство идеала, что, будучи беспредельным и бесконечным, он остается тем не менее реальным и практическим в качестве движущего мотива человеческой жизни». Другими словами, «призраки и тени» являются реальными двигателями человечества. Это, конечно, свидетельствует лишь о слабости человеческого разума и сознания, хотя и не ослабляет реальности получающихся

на этом пути результатов. Но после всего сказанного уже совсем противоречиво звучат следующие слова автора: «И не одно стремление к вечно удаляющейся цели представляет нравственное действие, но и осуществление нравственного закона»<sup>33</sup>. Т. е. не только стремление к «призракам и теням», но и какое-то осуществление их в жизни характерны для выдвинутой автором опоры идеала, которую он видит в нравственном законе. Но ведь этот последний сам в свете иллюзорного идеала превращается в иллюзию и «фантазму», правда, не теряющую практического значения и реальной жизненности, но и ничего больше! Этот идеал осуществления нравственного закона, ведущего к трагическому раздвоению, ничем существенным не отличается от ригористических этических построений, начиная от Эпиктета, кончая Кантом и Фихте. Он не спасает, не преобразует и даже не преобразует действительности, ибо по самой своей природе он может увлечь лишь немногих, а большинство, поставленное перед дилеммой «пить — умереть и не пить — умереть», предпочтет, конечно, пить, и не только пить, но проделывать многое иное, что не входит в сферу указуемого нравственным законом. «Осуществление нравственного закона», как идеала бесконечного совершенствования, после всего сказанного не может не быть поставлено под весьма большое сомнение.

Единственная возможность практически чего-нибудь достичь на избранном автором пути — это пойти на такое разделение человечества, при котором меньшинство посвященных, знающих и видящих всю иллюзорность и призрачность идеальных стремлений берет на себя всю ответственность по руководству большинством. Такое положение возможно тогда, когда этому большинству закрыт или крайне затруднен путь к познанию существа идеалов, целей и задач, к которым направляется его деятельность, когда вместо их действительной иллюзорности утверждается на основе авторитета или иным образом (путем обучения, тренировки, дрессуры, аскезы и т. п.) фиктивная, но социально общепризнанная реальность. Единственная возможность чего-нибудь достичь на таком пути осуществления нравственного закона ведет к провозглашению идеала «Великого Инквизитора», к созданию религиозного общества, церкви, руководимой атеистами и скептиками в маске мудрецов.

Здесь именно мы и получим тот водораздел, по которому будет проходить черта, за которой, по мысли нашего автора, будут нахо-

дятся «учения о последних вещах» и «религиозная эсхатология», к которым он отсылает тех, кто может принять эти «последние вещи» как действительную реальность. Но если нравственность, лежащая в основе бесконечного стремления к идеалу, ведет к трагизму нравственного сознания (т. е. практически к отрицанию нравственности, ибо трагическое раздвоение не может быть нравственным), то и отсылка к религии приводит нас на узкие пути катастрофизма. Идеальное состояние и осуществление его «может быть достигнуто через преображение, через катастрофический перерыв, через тайну всеобщего перерождения». «В эсхатологических представлениях бесконечный процесс развития не кончается, а именно прерывается: не человеческая мощь достигает здесь естественного своего предела, а чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения»<sup>\*34</sup>. Катастрофизм как теория, где бы он ни проводился, а в религии тем более, есть не что иное, как теория, зиждущаяся на двух предпосылках: на признании неисцелимой немощи человечества и на допущении всемогущей, всепревозмогающей силы божества или иного внечеловеческого фактора. При таких предпосылках естественно сказать, что в случае перехода к эсхатологическим представлениям «не человеческая мощь достигает тут естественного своего предела, а чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения».

В катастрофической эсхатологии, как вообще при всех катастрофических построениях, весь смысл потрясения заключен в столк-

---

<sup>\*</sup>Эта мысль, что в эсхатологии мы имеем не конец, а перерыв, повторяется П. И. Новгородцевым два раза<sup>35</sup>. Но позволительно спросить: какая же разница между концом и перерывом вообще и в данном случае — в частности? Мыслить их применительно к построениям автора можно только так: конец наступает тогда, когда заложенные в том или ином процессе потенции исчерпаны полностью. Стрела на излете, падающая на землю, заканчивает свой полет. Стрела, вонзающаяся в цель, прерывает его. Но практически в уточнении словесных различий никакой разницы между перерывом и концом нет. Можно было бы сказать, что перерыв мы имеем тогда, когда в случае устранения, удаления с пути движения стрелы причины перерыва (цели) процесс начнет реализоваться далее, до конца (до излета). Но достижение идеала (удар стрелы в цель) представляет такое положение, при котором «возврат назад уже становится немислимым» (да и не нужным — прибавим от себя). Практически, следовательно, здесь нет никакой надобности в утонченных дистинкциях, и понятия перерыв и конец значат одно и то же. Вся разница в выборе пути и деятельности: один считает нужным стрелять в цель и совершенствоваться в стрельбе, другой услаждается стрельбой, наблюдая падение стрелы на излете!

новении двух сил, из которых одна обладает превозмогающей действенностью, а другая является косной противодействующей средой. Столкновение этих двух противоположно направленных сил и дает ту форму стремительно протекающего, уплотненного во времени изменения, которое принято называть катастрофой. И действительно, выход из тупика, в который заводят построения «бесконечного совершенствования» на религиозной почве, возможен только в случае признания, с одной стороны, полной пассивности человечества (которое даже при самом длительном совершенствовании — уже около двух тысячелетий, да и еще несколько впереди, — все же оказывается не годным ни на что, кроме суда и наказания при помощи губительнейших катастроф) и, с другой стороны, при всепревозмогающей активности спасающего и карающего божества. Эта полярность и несоединимость Бога и человека необходима для всякого, кто отсылает к эсхатологии, отгораживая свои построения от религии и вообще рассекая и разделяя сферы мысли и действия, идеала и действительности. Конечно, построениям, подобным только что рассмотренному, совершенно чужда мысль о том, что если и приходится говорить, что только «чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения», то ведь в природном строе «человеческая мощь» как таковая и есть не что иное, как это спасительное «чудо высшей благодати».

Выше мы назвали книгу «Об общественном идеале» поразительной книгой. Она поразительна тем, что по ней можно судить о том, насколько сложно и болезненно для современности стоит вопрос об идеале, о цели, задаче и смысле общественного процесса. Единственные конкретные и формально безукоризненные построения в этой области, идеалы «земного рая» в общем смысле, а в частности — анархические и социалистические идеалы, не в силах уже удовлетворить широкие мыслящие круги. Идеалы эти захвачены тем серьезным кризисом, который господствует и в других сферах жизни. Во многом они противоречивы, а начавшийся процесс их воплощения не снимает тех жизненных противоречий, которые мучат современное человечество, а скорее наоборот — грозит обострить их. Воплощение этих идеалов в жизни грозит усилить и ускорить кризис, и многим кажется, что причиной этого кризиса и гибели того, что мнится столь ценным достижением исторического прогресса, являются эти идеалы. И вот задача раскрытия противоречий и ошибок в построении этих идеалов становится очередной для весьма многих

мыслителей и ученых. Но поразительно не то, что за ее выполнение хватаются очень многие, а удивительно то, что за ее выполнение принимаются, не выработав и не подготовив новых точек зрения, не выдвинув иных идеалов, не имея твердой почвы, с которой можно критически отнестись к «утопиям земного рая» и не только достаточно удовлетворительно изъяснить причины их неудач, ошибок и противоречий, но и указать средство исцеления и исправления их и дать человечеству иные точки приложения своих сил. Ни идеал «бесконечного совершенствования», ни связанные и вытекающие из него «бесконечное развитие» и «обеспечение самоценности человеческой личности», ни «трагизм нравственного сознания», ни религиозный катастрофизм в качестве последнего прибежища для этого дела не годятся. Против эсхатологических построений «земного рая» и идеалов «конечного совершенства» необходимо выставить тоже эсхатологические построения большей силы, прямоты и продуманности, чем нигилистические и противоречивые построения «бесконечного совершенствования», ведущие, в существе, к «совершенному концу», в черную яму небытия.

## II. ИДЕАЛ И ТРАГЕДИЯ<sup>36</sup>

Вопрос о существовании идеала и об основном пути человеческой деятельности, направленной к его осуществлению, в той постановке, которая была придана ему проф. П. И. Новгородцевым, мог бы считаться исчерпанным, поскольку выяснены все предпосылки, на которых зиждется это построение, и намечены те выводы, к которым оно ведет. Однако в самое последнее время учеником П. И. Новгородцева, проф. Н. В. Устряловым сделана попытка вновь поставить те же проблемы в несколько иной, более углубленной и тем самым в несколько затуманенной форме. Попытка эта тем более интересна, что автор делает дальнейший шаг, развивая ту аргументацию, которая имеется в зачаточной форме в учении проф. Новгородцева. Нельзя не признать, что на этом пути ученик идет впереди, позволяя себе достаточно смелые выводы там, где учитель его останавливается в нерешимости.

В своей статье «Проблема прогресса» (1931 г.) проф. Устрялов не ставит вопрос об одной только группе общественных идеалов, которые принято называть идеалами «рая на земле», а подвергает рассмотрению общий и центральный вопрос о прогрессе, лежащий

в основе как этих учений, так и в подпочве ряда других идеологий, непосредственно не связанных с социалистическими, коммунистическими и анархическими учениями, которые критикует его учитель. Поскольку проф. П. И. Новгородцев в своей работе стремился остаться на рационалистической почве, ставя позитивно и научно вопрос об идеале, постольку естественны те затруднения, которые он встретил в обосновании выдвинутой им точки зрения. Как было показано выше, идеал «бесконечного совершенствования» нуждается в весьма серьезных подпорках, каковые легче всего найти в «нравственном сознании», в «обеспечении самоценности человеческой личности» и даже в апелляции к религии, хотя этот путь с самого начала отведен П. И. Новгородцевым как неправомерный и непозволительный в деле трактовки вопроса об общественном идеале.

С этой стороны постановка Н. В. Устрялова является значительно более прямолинейной и решительной. Проблема идеала отсекается им от сферы конкретных социальных построений и переносится в область основных философских и религиозных проблем, становясь в ряд таких вопросов, как учение о добре и зле, учение о Боге (Абсолютном) и т. д. «Философия прогресса, — говорит он, — не может ограничиться рамками социально-исторической тематики. Она неизбежно перерастает в метасоциальную тему». Она возводится к основным вопросам философии и этики и является производной от того или иного разрешения их. «Проблема прогресса, таким образом, непосредственно упирается в проблему зла. Тот или иной взгляд на сущность, природу и ресурсы зла обуславливают позицию в проблеме прогресса». Переходя от вопроса о зле к вопросу о добре и его воплощении, которое проф. Устряловым рассматривается как «радикальное преобразование», вернее преображение, самой природы человека и всего эмпирического мира, он замечает: «но эта божественная задача — выше человеческих сил. Можно ли говорить об ее актуальности в каком-либо отношении, в каком-либо плане? Таким образом, философия прогресса через тему конца приводит к метафизической проблематике, к философии основных начал, — к последним вопросам мирозерцания». Проблема прогресса в таком понимании становится в разряд вопросов, отнесенных к высочайшим постижениям, в отношении которых практически бесполезно обсуждение. «Абсолютный масштаб может быть доступен лишь абсолютному разуму»<sup>37</sup>.

Но забронировав таким образом при помощи религиозно-метафизического табу основные постановки в области установления существа идеала и сущности прогресса, Н. В. Устрялов все же вынужден дать хоть какие-либо указания, как же быть с делом и действием. Жизнь не выносит покоя и можно признать недостижимость и невоплотимость абсолютного, но необходимо жить, сознавать и действовать. На этом пути мы приходим к тому же, уже намеченному проф. Новгородцевым, «трагизму нравственного сознания», с тою только разницею, что здесь этот момент трагизма расширяется до гораздо больших пределов. Мудрецы древности и Нового времени «нашли выражение чувству и сознанию неизбежной трагичности жизни. Все мировые религии включают в себя моменты трагического жизненчества, преодолевая их высшими своими утверждениями»<sup>38</sup>. При этом трагический распад и разъединение не только неизбежны, неизбежны и непреодолимы, но и самое преодоление трагического невозможно. Приятие его, представляя высший момент трагического мирозерцания, обладающий самостоятельной ценностью, все же не является его преодолением. Утверждая это, проф. Устрялов цитирует В. Ф. Эрн. «Разрешения и победного преодоления трагедии не дано вне срыва эмпирии — “прыжка мира и человечества в Абсолютное” (Эрн)<sup>39</sup>, вне метафизического или религиозного утверждения. Последнее слово позитивно-трагического мирозерцания, его высший взлет и заключительная нота — эстетический *amor fati*, — огромное, безграничное утверждение всех вещей — приятие трагедии как самодовлеющей эстетической ценности»<sup>40</sup>.

Этот выход в трагедию и эстетику не разрешает трудностей вопроса, поскольку вряд ли возможно, по самой природе вещей, коллективное спасение на трагически-эстетическом пути. Да и вообще, само по себе спасение это недостаточно, оно, в сущности, и не спасает, а лишь временно утешает тех, кому дано оказаться актером в этом раздирающем жизнь противоречии. Но как бы то ни было, все же необходим какой-то синтез, выводящий человечество из состояния раздробленности и разделенности. Неотменимо и настойчиво нужно согласование для раздираемого противоречиями сознания. И здесь, как и все глашатаи трагического мирозерцания нашего времени, к какой бы сфере деятельности они ни принадлежали, как Вагнер, Ницше и Блок, проф. Н. В. Устрялов ищет выхода в музыке<sup>41</sup>, в сладкогласном звучании среды, внешне примиряющем разлад, но

существенно включающем его в себя как свой элемент. Вот что говорит он о музыке в рассматриваемой нами работе «Проблема прогресса»: «Да, музыка — великая и удивительная вещь; это понимали еще пифагорейцы. В бесформенном бытии и сплошном динамизме звуков, составляющих музыкальное произведение, даны, по формуле русского философа, “подвижное единство в слитости, текучая цельность во множестве”<sup>42</sup>. Наглядно сокрушается мир механизма и косных формально-логических абстракций. Непосредственно улавливается беспредельная существенность потока. Музыка, как некий идеально-реальный символ, — последнее слово натурализма и первое слово онтологического мировосприятия. Своего рода “златая цепь”, связующая планы бытия. И естественно, весь так называемый “прогресс” может быть выражен в музыке, переложен на музыку, уяснен через уподобление стихии музыки»<sup>43</sup>.

Как можно усмотреть из этих слов, сама проблема прогресса может быть понята на почве музыки, на основе музыкального осмысления и постижения мира и его противоречий. Реальное слияние противоположностей в музыкальном произведении аналогично соотносительности жизненных противоборств, обнаруживающихся в действительности, и подобно тому, как нельзя говорить о прогрессе в отношении звучащего и развивающегося музыкального произведения, отдельные фазы и акты которого осмыслены в звучании целого, так же в живой ткани мирового процесса все акты, внутренне пронизанные единством целого, насыщены единым стремлением к совершенству идеала. Мировая история, по словам Н. В. Устрялова, «тяготеет к идеалу, насыщена им, томится по нем и воплощает его, но бесплодно искать его торжества в начале ее, середине или в конце. Он всю ее проникает собою, он — везде и во всем, он — в ее логике, в ее динамике, диалектике, в ее нарастающих и спадающих ритмах»<sup>44</sup>.

Тем самым, однако, не преодолевается основной и исконный распад между действительностью и идеалом. Их расхождение при этом фатально. «Эмпирическая история не удастся, срывается в катастрофах, растет рожденная в тварной свободе сила зла, в то время как идеальный смысл мирового процесса пребывает незбылемым в безмерной реальности Всеединства»<sup>45</sup>. Так происходит возврат к первоначальному, твердо установленному проф. Устряловым «антиномизму», с утверждения которого он начинает свою статью, первые строки которой гласят: «Глубокая антиномичность, заложенная в мировую



историю, определяет собой и жизнь отдельного человека, и развитие человеческого общества»<sup>46</sup>.

С этой точки зрения в построениях, развитых в рассматриваемой работе, весьма крепко сведены концы и начала. Она заканчивается тем же утверждением исконного противоборства, лежащего в основе мирозерцания автора:

«Безмерно сложна жизнь, и таится в ней неисчерпаемое количество новых форм и новых содержаний... чреватых новыми антиномиями. Абсолютный масштаб может быть доступен лишь абсолютному разуму. В этом отношении права теория бесконечного прогресса: в плане времени нет конца и нет “пункта” безусловного совершенства, эмпирического финиша, “всецелого уничтожения природы свободой”, по выражению романтиков». — «Прогресс — не в беспрестанном линейном “подъеме”, а в нарастающей бытийственности, в растущем богатстве мотивами. При этом совсем не обязательно, чтобы последующий мотив непременно был “совершеннее” предыдущего. Но он всегда прибавляет “нечто” к тому, что было для него. Только в этом условном понимании может быть усвоена идея “общего”, “абсолютного” прогресса: она постулирует общую связь, при действительной реальности которой разрозненные в эмпирии акты осмысливаются как моменты становящегося высшего единства»<sup>47</sup>.

Таким образом, мы можем отметить три основных положения, выдвинутых проф. Устряловым в его последней работе. Исходя из общей предпосылки господства неизбывного антиномизма, он переносит вопрос об идеале в сферу абсолютного, неосуществимого и невоплотимого в эмпирической действительности. В этих условиях действительность, реальное осуществление и действие оказываются поставленными в положение неизбывной бесплодности усилий и всякая деятельность в этом направлении приобретает окраску трагизма. Выход из этого трагизма невозможен, и для тех, кто не в силах вынести его тяжесть на почве религиозной, для них остается выход в эстетику и в искусство.

«Выход из этого трагизма невозможен вне акта веры, взрыва рациональных тупиков, погружения в сферу благодати». В качестве предварения и символа этих иррациональных актов проф. Устряловым утверждается эстетическое восприятие вещей, открывающее путь к какому-то выходу из противоборства мучительных антиномий. При этом «наиболее выразительным воплощением эстетического синтеза

является музыка»<sup>48</sup>, которая пронизывает и охватывает действительность в слитном единстве симфонического взаимопроникновения отдельных, даже противоборствующих, начал.

Абсолютное, трагизм, музыка — вот три основных этапа, по которым движется мысль автора. Внутренняя связь всех этих трех моментов достаточно ясна, но именно она и является тем, что делает позицию профессора Устрялова уязвимой в большей степени, чем это можно думать. Действительно, возьмем первый и, казалось бы, наиболее сильный момент: вопрос об Абсолютном. Переведя вопрос об идеале из сферы конкретно-исторических, позитивно-социальных постановок в область метасоциальную, метафизическую и религиозную, казалось бы, можно получить для идеала достаточно прочное убежище от всяких поползновений и требований со стороны всех, кто пытается осуществить и воплотить в действительности идеальное построение. «Абсолютный масштаб может быть доступен лишь абсолютному разуму»<sup>49</sup>, — такова формула, в которой заключено представление об этой невозможности. Однако можно сказать, что этим для идеала создается прекрасное *asilium impotentiae*<sup>50</sup>, убежище человеческой немощи. Человек видит, знает, может созерцать и представлять абсолютное блаженство, но достичь его не в состоянии. Его положение вполне аналогично положению богача в аду в известной евангельской притче<sup>51</sup>. Абсолютное невоплотимо и неосуществимо в действительности помимо божественного, внечеловеческого акта — таков образ, который соответствует утверждаемому им положению вещей.

Однако этот путь спасения оказывается не столь спасительным, и убежище, которое найдено Н. В. Устряловым, далеко не столь верно и безопасно. Можно даже утверждать обратное: именно такая попытка перенести проблему прогресса и идеала в «метасоциальную» плоскость необычайно осложняет защиту его построений и дает ряд преимуществ тому, кто защищает противоположную точку зрения. Этот перевод проблемы на новые, более «возвышенные» пути, позволяет с значительно большей легкостью оспорить мысль о невоплотимости и неосуществимости идеала и тщетности прогресса.

Действительно, достаточно вопрос о воплощении идеала поставить на религиозную почву, чтобы увидеть, что в этой постановке центральным местом проблемы является воплощение вообще. Говоря о воплощении идеального, или ближе — о боговоплощении, должно сказать, что основным утверждением в этой области

является признание не только его возможности, но и требование необходимости его. Достаточно вспомнить известный текст: «И слово стало плотью и поселилось среди нас...»<sup>52</sup>, чтобы отпала всякая возможность говорить о невозможности воплощения идеального совершенства. Но здесь естественно услышать такое возражение: «да, но тут идет речь о воплощении божества по его снисхождению к человечеству, но это вовсе не значит, что человек по своему произволению и своим усилием может действительно осуществить идеальное состояние, воплощая божественное совершенство». На такое возражение надо ответить так: конечно, в одиночку человек может очень мало, но человечество как таковое, как целое, не только может, но и должно осуществить и перевести в действительность всю полноту совершенства. Полнота же совершенства присуща божеству и отсюда известное положение христианства: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились»<sup>53</sup>. В приведенном положении не сказано, «чтобы человек обожился», ни тем паче, «чтобы мы обожены были». Речь в этом положении идет о «мы», т. е. человеческом многоединстве, сознающем и осознавшем себя таким многоединством («мы»). В то же время это выражение не позволяет говорить о пассивности, страдательности человечества в процессе его обожения свыше, а наоборот, требует его активности, [говорит] об обожении человечеством себя. В этом понимании боговоплощение и вочеловечение есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства и которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что «не может *regnum hominis* превратиться в *Civitas Dei*»<sup>54</sup>. Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-российского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства. И то, что мыслится в термине *Civitas Dei*, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством. Наш автор до известной степени прав, говоря, что «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима»<sup>55</sup>. Она действительно неразрешима только «на земле», путем изоляции ее от вселенной, от всего космоса, который должен быть в целом преобразен, переустроен и пересоздан человечеством.

Точно то же следует возразить Н. В. Устрялову по поводу его учения о воплощении как ущербе совершенства. «Известно, что воплощение идеи неизбежно обозначает умаление, порчу ее невоплощенного образа»<sup>56</sup>. Это «известно» не вообще и принципиально, а только с точки зрения определенного учения, исходящего из признания реальности и необходимости в составе мира «радикального зла». Правильным является совершенно обратное утверждение: воплощение восполняет и оживляет идею и воплощенное всегда больше невоплощенного. Если же в действительности имеет место «умаление и порча» идеального образа, то это должно быть отнесено за счет недовоплощения, т. е. слабости, косности и поврежденности воплощающего агента, а не воплощаемого первообраза и равно воплощения как такового. Слабость же эта есть именно то, что должно быть преодолено и что может быть преодолено, если только не исходить из скрытой предпосылки дуалистического распада и признания зла непреодолимой силой.

Таким образом, можно сказать, что если какая-либо религия и дает удовлетворительное убежище проблеме прогресса, перерастающей в религиозную и метасоциальную тему, то это, во всяком случае, учение далекое от современной и даже не современной, а относящейся [к] IV–VI веку нашей эры трактовке этих проблем. Проф. Н. В. Устрялов в своем истолковании вопроса о воплощении и о природе зла застрял на докетических и манихейских установках и в лучшем случае в скрытом виде воспроизводит монофизитские и несторианские попытки лишить человечество способности осуществить воплощение божественного совершенства<sup>57</sup>. Впрочем, в этом отношении он не одинок: можно только удивляться, до какой степени современные мыслители (за очень немногими исключениями) плохо видят и слабо истолковывают то, что дано в христианской (и особенно в православной) догматике, а еще больше, что символически выражено в культовой проектке. Учение об обожении (теозисе) человечества и связанные с ним учения об осуществлении и обнаружении «энергии божества» человеком в «сотворении икон» (т. е. образов и планов преобразования)<sup>58</sup>, в «фаворском свете» и в последнее время в имяславии и связанном с ним имядействии<sup>59</sup>, — все они позволяют дать совершенно иную трактовку большинству тех проблем, над которыми мучится теперешнее человечество, и только привычным неумением большинства современных ученых разобратся в соот-

ветственных построениях, только неспособностью читать, понимать и истолковывать подлежащие символы и образы можно объяснить то, что эти вопросы находятся вне поля их зрения.

Но если современная религия оказывается слишком бурной и взрывчатой средой, где проблема прогресса не только не теряет своей остроты, а, наоборот, становится очередной задачей дня, то, быть может, философия и метафизика окажутся в большей степени способными разрешить все те антиномии, которые присущи учению о прогрессе? «Философия прогресса, — говорит проф. Устрялов, — через тему конца приводит к метафизической проблематике, к философии основных начал, к последним вопросам мирозерцания»<sup>60</sup>. Вопрос, таким образом, ставится в плоскость «начал и концов» и является темой логики и метафизики.

Соответственные утверждения, сформулированные в рассматриваемой нами книжке, выражены в таких словах: «Относительное и конечное бессильно воплотить абсолютное и вечное; но будучи бессильно его воплотить адекватно и всецело, оно не устает к нему стремиться, носить его в себе как образ и цель. Именно здесь коренной антиномизм исторического развития, антиномизм, рационально неразрешимый и вплотную приводящий разум к сознанию собственных границ»<sup>61</sup>. Проблема прогресса сводится, таким образом, к вопросу о существовании отношения между абсолютным и относительным, разрешаемого на основе полной их разобщенности и антиномичности.

Но спрашивается, насколько эта постановка отвечает тому, что дает в этом вопросе современная философия? Если не стоять на почве исключительно абстракций, отвлеченно идеалистических и формально-логических построений, а говорить о реальных отношениях начал, обуславливающих определенные связи и соотношения, то приведенные слова проф. Н. В. Устрялова придется признать, по крайней мере, недостаточно выражающими существо дела. Современная философия в своем анализе бытия отнюдь не останавливается на этом первом этапе различения абсолютного и относительного и не ограничивается противопоставлением их. Антиномия абсолютного и относительного разрешается в становлении абсолютного, обусловленном его обращенностью к относительному, стремящемуся осуществить его полноту. Но и этим только стремлением не исчерпывается отношение между абсолютным и относительным. Конечно, поскольку речь идет только о становлении, то можно при известных

условиях допустить и бесконечность, и неутолимость стремления, особенно если учитывать, что речь идет об отвлеченных только категориях и об абстрактно-идеалистическом анализе, который можно без ущерба для дела прервать на любом этапе. Однако если иметь в виду не абстрактный только анализ понятий, а говорить о существенных связях между абсолютным и относительным, то необходимо признать, что за стадией становления абсолютного (в котором имеет место неполнота воплощения идеального содержания в действительности) не только может, но и должна с необходимостью следовать стадия осуществленной действительности абсолютного, в которую претворяется относительное. Можно без труда показать, что этот момент осуществления усилий, ожиданий и стремлений и облечения относительного в абсолютное является необходимым звеном процесса, и точно так же, став на этот путь, придется доказать, что это превращение идеального в наличность фактического возможно не в силу одностороннего акта со стороны относительного. Тем самым и логически, и метафизически обосновывается не только возможность, но и необходимость осуществления идеала и полного и совершенного воплощения путем его превращения в житнетворческий и осмысленный исторический факт.

Есть все же одно возражение, вернее одна позиция, на которой можно надеяться задержаться, отстаивая точки зрения, выдвинутые Н. В. Устряловым. Можно утверждать, что относительное не может вместить абсолютного, поскольку последнее не подвластно категории времени. Самая абсолютизация относительного в этом случае мыслится как закрепление в вечности временных несовершенств, что, помимо невозможности, бессмысленно и этически немыслимо. Именно так ставится этот вопрос в рассматриваемой книжке, где прямо говорится: «Мечты о совершенном воплощении во времени абсолютного общественного идеала — не только утопичны и теоретически несостоятельны; они сомнительны даже с морально-философской точки зрения»<sup>62</sup>.

Такое утверждение может быть признано основательным, только основываясь на том же двойном и непреодолимом противопоставлении абсолютного и относительного, которое заложено в подпочве всех рассуждений проф. Устрялова. При таком построении всецелое, по самой своей сущности, не может адекватно вместиться во время (и, скажем от себя, в пространство), т. е. в то, что является формой

разделения и служит основанием для членения отдельных объектов. Время и пространство как принципы, обуславливающие возможность дробления, естественно, не могут вместить невместимое. Однако такой точке зрения, рассматривающей время и пространство как формы раздельности, присущие относительному, может быть противопоставлено другое утверждение. Согласно этому последнему, время и пространство не являются жесткими, непреодолимыми и неотменимыми началами, присущими относительному как таковому. Будучи относимы не к относительному, а к становящемуся как к своей основе, они по сущности своей являются пластическими и преодолеваемыми и тем самым способными вмещать абсолютное. Уже в становлении, синтетически объединяющем относительное и абсолютное, происходит преодоление времени и пространства в меру расширения в человечестве стремления к познанию (т. е. практически в меру приближения человечества к актуальному всеведению и вездесущию). Это преодоление должно превратиться в полную победу, когда осуществится полная реализация идеального состояния и человечество приобретет совершенную власть над пространством и временем, упраздняя ненавистную раздельность и раздробленность мира.

Таким образом, и на почве современной философии представляется столь же затруднительным отстаивать ту точку зрения на общественный идеал, которую выдвигает проф. Устрялов. И здесь, как и в отношении к религии, имеется с его стороны остановка и задержка на достаточно высоких философских образцах, на платоновском дуализме, на кантовом антиномизме и на гегелевой триаде в ее отвлеченно-идеалистическом истолковании.

Можно думать, что сказанного, в сущности, достаточно для того, чтобы отвергнуть выдвигаемый проф. Новгородцевым идеал «бесконечного совершенствования», или, что то же, идеал, заключающийся в «нарастании бытийственности», как его формулирует проф. Устрялов. Однако поскольку, кроме общего положения, переводящего проблему идеала в сферу религиозных и философских построений, Н. В. Устряловым выдвинут вопрос о трагизме и «музыке» как моментах, неизбежно присущих и органически связанных с процессом воплощения идеала, то представляется целесообразным остановиться и на построениях его в этом отношении. Этот переход из сферы религии и от учений, обосновывающих и утверждающих высшую цель, в область эстетики и искусства сам по себе и неизбежен, и необходим.

Действительно, поскольку между реальным действием, творческим преодолением хаотической косности и неопределенности среды при помощи трудового усилия имеется и должна быть связь с идеалом, высшей и завершительной целью, постольку она идет через искусство и науку. Вслед за деятельностью целеполагания (безразлично, в какой форме это целеполагание совершается: в символически-условной, т. е. религиозной, или в рационалистической, т. е. философской) в непосредственной близости к нему стоит вопрос об организации образов, т. е. вопросы искусства, за которыми идут проблемы науки и знания, за коими и следует в свою очередь непосредственная организация среды, осуществляемая трудом.

При признании такой связи между отдельными сферами действия, если целеполагание, искание идеала, по тем или иным причинам оказывается неудачным, вполне понятным и необходимым становится переход в следующую за ним сферу, в область искусства и искание в ней каких-то путей и выходов к действию, которыми должна определяться сознательная деятельность человека по преобразованию среды. С этой точки зрения вскрытие того, что кроется за тем или иным утверждением, относящимся к сфере искусства, представляет весьма важную задачу, ибо сама по себе эта область, не будучи организована высшим и высочайшим целеполагательным актом, является средой, в которой весьма легко совершаются при помощи присущей образам способности превращения (метаморфоз) самые неожиданные подмены. Динамика образов в высочайшей степени диалектична, и с этой стороны объединенное, изолированно взятое искусство, не освященное высшей целью, является очень зыбкой почвой для жизнетворческих построений.

Вообще говоря, вопросы целеполагания и целеустремления являются основными и основополагающими для всякого рода деятельности, и поэтому вопрос об идеале есть насущнейший практический вопрос, существенно определяющий всю сознательно-трудовую деятельность человечества. Подходя к вопросу об идеале снизу, т. е. отправляясь от момента действия и деятельности, эту последнюю следует определить как организацию, устройство и упорядочение хаотического мира. Организация эта осуществляется путем ряда принципов, все более и более повышающихся по степени координированности, по силе воздействия на соответствующую среду. На вопрос, чем непосредственно организуется хаос, надлежит ответить: трудом,



а единицей труда является усилие. Однако в условиях нашей действительности труд сам не организован и из всей суммы человеческих усилий лишь небольшая часть направлена согласованно и согласо. В остальном они расточаются и взаимно угашаются в бесплодной борьбе и в слепоте междучеловеческих противоборств, с одной стороны, и в незнании путей их согласования, неумении и нежелании их упорядочить — с другой. Простейшее упорядочение в области усилий совершается при помощи науки. Усилия координируются числом — счислением, которое является первым актом научного отношения к хаотической действительности. Можно сказать с этой точки зрения, что наука как таковая есть организация труда вообще, что путь и способ координирования трудовых усилий совершается при помощи знания и ориентировки.

При всем том в отношении науки можно и должно утверждать, что сама она еще не организована и не упорядочена даже в элементарных своих проявлениях. Не говоря о самой организации науки как организации умственного труда, должно признать, что почти каждая сфера знания и отрасль науки ищет определения своих основных понятий и не может установить объем и сферу своей компетенции. Частично уже будучи, а еще больше должествуя быть организацией труда, наука сама не организована и даже во многих случаях не склонна признавать над собой какой-либо высший организационный принцип, думая в самой себе найти начало такого самоупорядочивания. Продумывая вопрос об организации науки, приходится признать, что наука как таковая направляется «образом». Схема, чертеж, образ, символ (икона — идея — эйдос) — вот то начало, которое координирует числовые ряды, и искусство является тем, что организует науку<sup>63</sup>. Научное познание само подчиняется в своих исканиях тому образу, которым обрисован и очерчен мир, в котором оно ставит и разрешает свои задачи.

Отсутствие надлежащей постановки вопроса об искусстве, незнание и отрицание основоположного значения его, обычное умаление его до роли подчиненной, второстепенной и лишь «увеселяющей», утешающей и иллюзионистически обольщающей деятельности по творчеству фикций и художественных фантазм обуславливает ту всеобщую дезорганизацию в мире человеческих деятельностей (труда и знания), которая наблюдается в действительности. Само искусство, находящееся и находившееся под воздействием и влиянием этих

оценок, не осознавшееся и не утверждавшееся в своем основоположном значении, исторически достаточно слабо выполняло свою задачу. Лишь два раза в пределах нашей эры вопрос об искусстве был поставлен как основоположный для всего строительства. Первые — на VII Вселенском соборе, разрешившем вопрос о значении и смысле иконопочитания (и тем самым художественного творчества), и второй раз — в эпоху так называемого «Возрождения». В этих двух эпохах выразилось с достаточной ясностью то основоположное противоборство образов в сфере самого искусства, которое не изжито до сего дня и является характерным для нашей эпохи.

При всем том, как об этом упомянуто выше, само искусство до сего времени далеко не удовлетворительно выполняло эту свою организационную функцию. Вихри кружащихся образов до сего дня не нашли своего координирующего центра — перво- (или центр-) образа. Таким центром, координирующим и превращающим в систему, лад и порядок потоки мятущихся образов, является цель, идеал и высшая, первоверховная задача. Таким образом, разрешение этой задачи, нахождение надлежащей правильной точки, к которой должно быть направлено осуществление всех стремлений и усилий, является первоначальным и первоположным актом, обуславливающим направление всех видов человеческой деятельности. Эта деятельность целеполагания самостоятельно, в чистом и откровенном виде, до сравнительно недавнего времени не осознавалась как центральная. В сущности, вопрос о ней не ставился как самостоятельная проблема и она не изучалась сколько-нибудь планомерно. Лишь в виде разного рода «истории политических, экономических, социальных учений и идеалов» вопрос об идеале вводился в сферу рассмотрения современного человека. Исторически же деятельность целеполагания и утверждение тех или иных целей осуществлялись религиями всех времен и народов. В этом отношении всякая религия всегда телеологична, и если соответственные цели в ней не выражены непосредственно и ясно, то они легко вскрываются путем анализа подлежащих символов.

В своем отношении к искусству религия всегда была исканием и обретением более или менее удачного центробраза, который и являлся Мусagetом, вождем муз, водителем искусств<sup>64</sup>. Таким образом, если наше современное искусство хаотично, то это происходит от того, что оно организовано не одним, а двумя идеалами, двумя между

собой не согласовавшимися центрообразами, и, можно сказать, до сего времени — двумя различными религиями: эллинизмом и христианством. Наша эпоха до сего дня не решила: Аполлон ли должен требовать поэта к священной жертве или Христос? В результате этого разногласия и разномыслия искусство последних пяти-четырёх столетий раскололось на духовное и светское, или, говоря другими словами, христианство еще не успело или не сумело вобрать в себя и организовать все искусство целиком, а выбрало и взяло какую-то часть, и хотя сделано многое, великое и величайшее, но все же на какой-то грани этот организационный принцип перестал действовать, оставляя место эллинистическому подходу к миру и его представителю Аполлону. Эту грань надо уловить и четко осмыслить. При этом можно сказать, что современное человечество в Христе, как в первообразе, не умеет доселе усмотреть тех положительных, активных, мужественных черт, за коими обращается к греческому богу — светоносцу Аполлону.

Таким путем становится ясным, почему проф. Устрялов, перенеся вопрос об идеале в сферу религиозную и метасоциальную, оказался вынужденным обратиться к искусству в лице трагедии, являющейся высшим и высочайшим порождением эллинского духа, и только уяснив смысловую связь искусства с проблемой идеала, оказывается возможным понять, чем является здесь трагедия, к чему она ведет и к каким выводам вынуждает. С этой стороны, раз прямо поставленная проблема идеала отведена в метасоциальную сферу, вопрос о трагедии становится центральным в деле выяснения того образа, по которому должна координироваться вся система человеческих деятельностей. Но говоря об эллинском искусстве и о высшем выражении ее — трагедии, нельзя не признать, что сам Аполлон является в нем образом непроясненным и заведомо еще в Элладе оказавшимся не в состоянии организовать все искусство в целом, и с этой стороны он был вынужден поделиться своей властью с бесформенно туманным Дионисом. Трагедия, как высшая форма эллинского искусства, возникла из их компромисса.

Самое словесно-смысловое значение названия «трагедия» уже дает основание для суждения о том, к чему она приводит. Трагедия — это козлиная песнь<sup>65</sup>, или, как это переводили в свое время в Москве XV и XVI веков, козлогласование. В основе ее лежит образ героя, вождя, козла, как водителя стада, выделенного из него в силу выполняемой

им функции и в то же время бессильного от него оторваться. Зооморфизм, первоначальная и отличительная черта греческой трагедии, присущ ей по самой природе ее, что ясно хотя бы из роли и значения в ней масок и харь, т. е. зверских и скотских обликов, которые в своих типических формах представляют не что иное, как сплюсненные и сдавленные судорогой отчаяния искаженные человеческие лица. В трагедии одинокий герой отрывается от хора, вопя козлиным, хриплым голосом, гибнет неминуемо в непосильной борьбе с роком, стараясь хоть во время этих корч и судорог принять по возможности красивую и пластическую позу. В этих судорогах, пытаясь перебороть обступившие его и мнящиеся непреодолимыми обстоятельства, он делает попытку перестроить свою зверскую или скотскую природу, отрекаясь от нее в том или ином кастрационном акте, создавая почву для окончательно обрушивающейся на него катастрофы. Эта связь трагедии с зооморфизмом сознается и проф. Устряловым. «Опять старая формула — животное и Бог»<sup>66</sup>, — говорит он, и не случайно животное поставлено им на первое место. Однако им не сделаны надлежащие выводы из этого признания. Герой трагедии по самой природе своей зооморфичен, это — самец, кастрирующий себя в своем нетерпеливом желании вырваться из стесняющих его обстоятельств, которые он не в силах преодолеть.

Таким образом, отступление проф. Устрялова в вопросе об идеале к трагедии и его апелляция к трагическому жизнечувствию содержит в себе не только отрицательные, но и положительные утверждения. Попытка опереться на трагедию обозначает утверждение неизбежности зверского и звериного начала в человеке, над которым он не может подняться и из которого бессилён вырваться. То же очищающее (катарзис) начало в трагедии («В трагедии есть нечто исключительное, очищающее»<sup>67</sup>, — говорится в рассматриваемой статье с отсылкой к Аристотелю) является не чем иным, как кастрационным актом, катастрофическим отсечением части, имеющим задачей обеспечить усмирённому зверю более или менее спокойное прозябание<sup>68</sup>.

Все сказанное позволяет понять, почему нельзя остановиться на одном только трагизме. Сам по себе в открытом виде он в достаточной степени непривлекателен. Его природа, сводящаяся к признанию принципиального бессилия в преодолении «роковых» сил, в достаточной степени была ясна для человеческого сознания уже в начале нашей эры. В последующие века даже одна только наличность

принципиально иной установки, противоположно направленной, не позволяла и не позволяет мириться на этих обнаженных утверждениях трагизма. В современных условиях при всякой попытке обосновать трагическое мирозерцание неизбежно приходится искать в сфере искусства поддержек и упоров, позволяющих держаться на этих безнадежных в существе позициях трагизма.

Н. В. Устрялов, как это указано выше, такого рода опору находит в музыке. Следует, впрочем, оговориться, что к музыке он обращается не как к отдельному виду искусства, а лишь как к воплощению эстетического синтеза. Другими словами, в этом построении, с одной стороны, искусство оказывается в состоянии дать какую-то возможность синтеза, а с другой — наиболее удачно эту роль выполняет музыка. «Симфония, построенная на диссонансах, — *regum concordia discors*»<sup>69</sup> — такова характеристика этой соглашающей и сглаживающей остроты трагизма музыки. Однако все же приходится задуматься, почему в качестве эстетического лекарства против катастрофизма трагедии автор выбрал именно музыку? Ведь образом для нужного здесь синтеза могли бы послужить и другие виды искусства. Достаточно подставить на место музыки в построении Н. В. Устрялова скульптуру, живопись, архитектуру или поэзию, чтобы увидеть, что они не годятся для выполнения той роли, которую выполняет музыка, и что последняя взята им не случайно.

Конечно, за музыку говорит и традиция. Неслучайно, говоря языком Шпенглера, в эпоху краха фаустовской культуры вслед за «магической», иначе живописной, эрой и господством живописца в синтезе искусств на первое место выдвинулся музыкант<sup>70</sup>. Неслучайно в последнее десятилетие именно в сфере музыки шли все искания синтеза искусств через соединение драмы с музыкой, через Вагнера, Ницше и Скрябина<sup>71</sup>. В этом отношении проф. Устрялов, останавливаясь на музыке, органически связал себя с попытками заканчивающейся эпохи найти синтез искусств в музыке (символизм), после того как его не удалось найти в скульптуре (классицизм), ни в живописи (романтизм).

Основной причиной исканий в этой области является особенность музыки как таковой. Именно в ней, а не в какой-либо иной сфере, основной момент искусства, образ, оказывается взятым с весьма своеобразной стороны. Неопределенность, незаконченность, подвижность образа, лишенного, по самой природе музыки, устой-

чивой определенности и четко выраженной смысловой направленности, характерна для этого вида искусства. Осмысленность слова и устойчивая целостность архитектурного произведения не даны в музыке, поскольку сама она есть лишь выражение вышедшего из себя образа, оторвавшегося от зрительно условной схематики пластических искусств. Пребывая в форме движущихся звуковых волн, уже оставшихся позади и тем самым оборвавших зрительные и осязательные восприятия, музыкальный образ еще не достиг определенности и смысловой определенности словесно-художественного произведения и устойчивости и воплощенности архитектурного сооружения. Музыкальный синтез, по самой природе вещей, является незаконченным, недостаточным и не может быть завершенным. Это момент становления образа, тем более замечательный, что он удобо-превратен и диалектически неустойчив.

Именно эти свойства и делают его пригодным для исполнения той задачи, которую предназначает музыке проф. Устрялов: музыкальный синтез — незаконченный синтез, чреватый всеми свойствами незаконченности и обусловливаемой ею беззаконности, неупорядоченности и незавершенности и тем самым недостаточности. Если музыка и может рассматриваться как некоторое лекарство, то и здесь оно только паллиатив, только обезболивающее средство, опиум, если не для народа, то, во всяком случае, для людей трагического умонастроения. Достаточно продумать вопрос о музыкальном синтезе искусств и о синтезе их архитектурно-поэтическом (конструктивно-словесном, смысловом)<sup>72</sup>, чтобы отпала всякая возможность прикрыть при содействии искусства безнадежную пустоту, безобразную раздерганность и роковое бессилие трагического мирозерцания.

Следует, однако, заметить, что в самую последнюю минуту, на конечной странице своей работы в предпоследнем абзаце, проф. Устрялов как будто вдруг находит в себе силу для весьма важного утверждения, позволяющего думать, что есть все же какие-то выходы из того безотрадного мрака, в котором он пребывает. Это вопрос об обретенном им выражении: «Прогресс... *в нарастании бытийственности*» (подчеркнуто Н. В. У<стряловым>). Если бы обратиться к этим словам и, отправляясь от них, начать анализ проблемы прогресса, то можно сказать, что вся она должна была бы развиваться в совершенно ином направлении, но автор сам тотчас же дальнейшими ограничениями и оговорками стремится погасить эту единственную

искру, которая могла бы осветить выход из безрадостного трагизма. Автору «Проблемы прогресса» нет надобности, как это имеет место у проф. Новгородцева, скрывать свой пессимизм, но, подобно своему учителю, ученик все же не рискует поставить последние черты, завершающие всякое пессимистическое мировоззрение. Проф. П. И. Новгородцев пытается в своей работе не допустить даже появления образа смерти, отгоняя его пафосом бесконечности и прикрывая безнадежность своего построения стремлением к совершенствованию. Н. В. Устрялову остается в своем сознательном пессимизме попробовать заморозить себя музыкой, чтобы не видеть потрясающей действительности с ее отвратительным танцем смерти, или вернее, чтобы иметь возможность воспринять его хотя бы как трагическое, но все же художественное произведение.

### III. ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕАЛА

Для того чтобы приведенные выше критические соображения против построений П. И. Новгородцева не остались только критическими высказываниями, т. е. лишь словесными суждениями, легко могущими быть понятыми как безответственные осуждения, следует признать, что самый факт высказывания этих суждений вынуждает нас к постановке проблемы идеала во всем ее объеме. Это обязывает если не к указанию того, что есть и должно быть идеалом современного человечества, то, во всяком случае, требует указания пути, на котором можно найти или по крайней мере можно хотя бы только рассчитывать найти или даже только увидеть подлежащий идеал. Прodelанное выше нападение на идеал «бесконечного совершенствования» и критика его тогда только будут оправданы в минимальной степени, когда критик и в этом качестве весьма часто и разрушитель и отрицатель превратится хотя бы в скромного строителя или даже только в человека, подготавливающего лишь возможность постройки. Задача его заключается в том, чтобы оказаться в силах хотя бы только ориентироваться на пути к подлинному идеалу и найти те материалы, которые дадут возможность подойти к нему, исходя из них или в них самих обретая нужное построение. Другими словами, в дальнейшем необходимо поставить минимально два задания: абстрактное — ориентировку в вопросе об отношении идеала и действительности

и конкретное — отыскание материалов и источников для построения учения об идеале, о рассмотрении и оценке их.

Что касается первой задачи, то самой постановкой ее предполагается, что идеал и действительность не остаются чем-то неподвижным в отношении друг к другу, что действительность способна изменяться в связи с наличием идеала и что взаимодействие между действительностью и идеалом представляет не что иное, как осуществление и воплощение идеала в действительности. Нет надобности и оснований требовать, чтобы идеал, как нечто только намеченное и мыслимое, был «осуществлен» полностью, но нельзя отрицать утверждения, что в отношении к действительности, освещаемой светом какого-либо идеала, впитывающей какие-то идеалы или близкие к идеалу построения, мы имеем дело с каким-то процессом, с какими-то изменениями действительности, которые представляют не что иное, как процесс воплощения идеала.

Между идеалом как задачей и осуществлением его путем претворения заданного в идеале в непререкаемо данную, присутствующую наличность реальности неизбежно находится некоторый, может быть, весьма значительный промежуток, если рассматривать вопрос реально (фактически), во времени, в течение коего протекает какой-то процесс, происходят какие-то изменения в действительности. Если же рассматривать этот процесс формально-логически, то от начального момента усмотрения идеала до его воплощения идеал проходит и должен пройти через ряд стадий и этапов. Вообще говоря, отвлекаясь от вопроса о времени, весь процесс воплощения идеала включает в себя ряд моментов, из которых начальный и конечный можно считать исходными, а остальные посредствующими звеньями процесса. Таким образом, поскольку говорится о идеале как задаче, то мы имеем в нем не что иное, как частный случай воплощения и осуществления некоторого мыслимого или идеального содержания. Этот процесс вполне аналогичен простому решению задачи и только тем отличающемуся от решения других задач, что здесь ставится и решается высшая, высочайшая, крайняя, последняя и завершительная задача. Другими словами, в утверждении идеала мы имеем не что иное, как указание на что-то еще не существующее, причем при осуществлении или воплощении его констатируется такое изменение в окружающей среде, при котором это не бывшее становится наличным или путем изменения самой среды, или через изменения



хотя бы отношений в ее составе. Если бы подобное изменение происходило как некое природное, стихийное и внешнее человеку, с ним непосредственно не связанное явление, то на таком изменении не пришлось бы останавливаться и к идеалу оно не имело бы никакого отношения. Поскольку же говорится об идеале, то изменение, которое здесь происходит, всегда и во всех случаях в какой-то степени мыслится зависящим от той или иной деятельности человека, как бы эта деятельность ни была ничтожна или слаба.

Обращаясь к вопросу о тех этапах, которые проходит воплощение идеала, следует признать, что таких стадий должно быть несколько и, вообще говоря, не менее четырех. Первою из них надлежит считать точное определение, указание и фиксирование идеала. По существу все споры, которые имеют своей темой идеал как таковой, представляют не что иное, как подобного рода деятельность. Означение, выбор и устранение неопределенностей — к такой тройной характеристике могут быть сведены все определения в этой области. Когда говорится: «означение», то имеется в виду указание знака, значка, признака, той приметы, по которой идеал узнается и опознается. Если говорить об объективной стороне дела, то здесь речь идет не о чем ином, как об установлении чего-то подобного знамени, ведущего к совершению, к победе и осуществлению. Объективно эта деятельность сводится к утверждению цели, к постановке задачи, подлежащей разрешению. Субъективно же это не что иное, как создание центра внимания и сосредоточения стремления.

Говоря о выборе, приходится думать о столкновении, конкуренции нескольких идеалов. Такое стечение нескольких задач, а следовательно, нескольких идеалов и целей, естественно, ставит на очередь вопрос, который из них является высшим, окончательным и завершающим? Практически это есть не что иное, как определение той точки, удар по которой будет окончательным. Вообще эту задачу выбора можно охарактеризовать как определение чего-то подобного центральной точке мишени, точке, удар в которую бесповоротно и окончательно разрывает коросту и шелуху, скрывающую внутренность и сердцевину, открывая кратчайший путь к ядру, приводящий *in medias res*<sup>73</sup>. Теоретически выбор всегда выливается в какой-то суд над идеалами, целями и задачами. При выборе и обсуждении ведется спор, производится испытание. Спор и пререkanie между идеалами весьма легко могут вылиться в пытку для их ревностных защитников

и сторонников, которые, не будучи в силах вытерпеть и вынести ее до конца, переведут спор в стадию борьбы уже не идеалов только, т. е. мыслей и их выражения, а и стоящих за ними интересов и тем самым перейдут к применению аргументов, не всегда доказательных. Но каков бы ни был результат подобной борьбы идеалов, знамен, лозунгов (и примкнувших к ним партий), в окончательном итоге спор этот решается только достаточно вескими доказательствами. Наиболее же веское доказательство есть доказательство от опыта, от испытания. Крепость сосуда испытывается ударом, а глиняная посуда не способна выдержать удар железного жезла. Естественно, что выбор и суд и состязание при оценке идеалов происходят с применением крайних средств и с проделыванием рискованных опытов, не всегда приятных горшечникам.

Точно так же, когда приходится говорить о третьем моменте, об устранении неопределенностей, то не всегда при этом имеется в виду нечто только отрицательное. Ясно, что в том предмете, который принято называть идеалом, недопустима неопределенность, неясность и недоговоренность. Не случайно борцы за тот или иной идеал в глазах окружающих весьма легко окрашиваются в какой-нибудь один цвет, и цвет определенный, не допускающий смещения: белый, красный, зеленый, синий, черный. Устранение неопределенностей в идеале есть весьма важная операция, поскольку всякая неопределенность обеспечивает возможность ошибочного соглашения на почве разного понимания одного и того же выражения и слова. Неопределенность влечет за собой возможность подмены, и отсюда вытекает обычно неизбежность разочарования идущих за неопределенным, односторонним и недостаточно точно формулированным идеалом. Эта неопределенность есть не что иное, как та почва, на которой рождаются всевозможные кризисы и конфликты в этой сфере отношений.

Устранение неопределенностей — это не только удаление из состава идеала посторонних смущающих и искажающих его представлений или того, что может дать почву для образования подобных представлений. Положительная задача этого процесса заключается в уточнении и заострении идеала, доведении его до предельной точности и остроты формулировки. Изощрение его, доведение до такой остроты, при которой невозможно никакое смещение его ни с чем инородным, посторонним и чуждым, такого рода всесторонняя отточенность, индивидуальность и конкретность есть точнейший

признак выработанного идеала. Не случайно поэтому в этой сфере мышления наблюдается ясно выраженная тенденция найти и приурочить соответственным построениям краткие, законченные формулировки, формулировки, в существе дела, идеографические, не позволяющие ни с чем смешать характеризуемый объект. В этом отношении идеал имеет склонность отливаться в идиому, связываться и отчеканиваться в идеограмму, словесно замыкаясь в некоторое сочетание представлений, которое вне своего специфического значения не имеет иных смыслов. Выше уже пришлось пользоваться подобными идиомами. «Рай на земле», «законченное совершенство», «бесконечное совершенствование» — эти выражения употреблялись именно в этом качестве характеризующих идеал формул. Стремление найти идеалу конкретную формулу, ярлык и опознавательный значок является выражением этой особенности идеала, требующей устранения из него всякой неопределенности, заострения его и нахождения для него возможно точной, конкретной, чеканной формулы-характеристики.

Заканчивая рассмотрение вопроса о первой стадии воплощения идеала, мы можем подвести некоторые итоги. Идеал в своей первичной характеристике выступает как название и как именование, т. е. как указание цели. Тем самым в нем заключается призыв к выполнению этой намеченной и наименованной цели. Таково — обретение имени для замысла и первая конкретизация его. Но как указание цели идеал не есть нечто только пассивное, указанное и призываемое извне. Это не процесс узнавания только наименованного. Идеал всегда одновременно является и повелением. Он императивен в самой своей основе и как таковой он действителен. Именование цели есть не что иное, как призыв к ее осуществлению, и борьба, которая возгорается вокруг утверждения идеала, испытание и проверка его, словесная и на деле, есть лишь отражение этого наименованного повеления. Но именование и узнавание может быть ошибочным. Испытание может показать недостаточность и слабость испытываемого. Для полноты идеала, для цельности его необходимы не только первые два момента, но и третий, заключающийся в признании и принятии его.

Фиксация такого признанного идеала в идиоматической, едва не восклицательной форме, форме, подтверждающей приступ к воплощению и осуществлению идеала, является одновременно и моментом, завершающим первый этап движения идеала в направлении от

замысла к осуществлению. В этом моменте имеет место своеобразный синтез и интеллектуальных, и волевых, и чувственных устремлений субъекта. Это процесс вполне аналогичный стрельбе, когда стрелок, увидевший цель, восклицает: «это», немедленно вслед за этим готовясь послать стрелу, говорит: «сюда» и затем, спуская тетиву и глядя на полет готовой вонзиться стрелы, прибавляет: «вот». Эти три восклицания характеризуют узнавание (именование), направление (повеление) и фиксацию (утверждение-восклицание) цели. С последним моментом, с утверждением, мы переходим к новой стадии воплощения, развивающей и раскрывающей конкретную точку приложения сил и определяющей образ осуществления. В современных условиях споры об идеале обычно не идут дальше рассмотренного нами выше первого этапа.

Но для полноты и всецелости утверждаемого именование идеала и фиксация цели сами по себе еще недостаточны. В существе дела в этот момент приходится иметь дело не с чем иным, как с представлением. И даже если это представление не остается интеллектуально только актом узнавания, а возбуждает волевою и чувственную (эмоционально-аффективную) сторону человеческого существа, то все же само по себе оно ничего не дает для действительности. Оно только ставит вопросы, и первый среди них это вопрос: «что же делать?» Подходя к этому основоположному, решающему в деле утверждения всякого идеала вопросу, поскольку идеал по самой природе своей императивен и действителен, П. И. Новгородцев говорит, что «если общественная философия не может утратить мысли о безусловном идеале, то, с другой стороны, она не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему из мира конкретных и условных явлений»<sup>74</sup>. В приведенных словах, хотя и в отрицательной форме, содержится достаточно точное указание на интересующие нас дальнейшие моменты воплощения идеала. Конечно, общественная философия как таковая не может наполнить идеал «конкретным содержанием», еще меньше она способна «изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений». Ее задача значительно скромнее. Она должна следить за тем, как жизнь заполняет идеал «конкретным содержанием», и наблюдать за «переходом» к его осуществлению. И совершенно неосновательно требовать от общественной философии, чтобы она выполняла царственную задачу заполнения идеала конкретным содержанием.

Итак, следующая за именованием идеала стадия есть заполнение его конкретным содержанием. Конкретизация формальная, которая определена выше как завершительная фиксация, сводящаяся к нахождению определенной формулы идеала, естественно выливающейся в идеограмму, должна углубиться и от чисто внешнего момента, от указания на какую-то внешнюю, подлежащую достижению форму перейти к оформлению некоторого содержания. Уже употребленное выше для определения последнего момента первой стадии выражение «формальная конкретизация» указывает на то, в чем существо стоящей перед нами задачи определения начального момента второй стадии. Говоря так, нужно иметь в виду конкретное определение формы рассматриваемого предмета. Идеал не есть, не может и не должен быть чем-то бесформенным, безмерным и беспредельным, вообще, как можно было бы сказать, — апейроническим<sup>75</sup>. В таком случае это было бы нечто безобразное и безобразное, не имеющее и не могущее иметь имени и если и могущее влечь и увлекать, то лишь путем обмана и подмена.

Определение формы есть, прежде всего, определение размера, а поскольку размер не может здесь определяться извне и количественно, то в этом смысле оно является утверждением соразмерности и гармонии частей, входящих в оформляемое целое. Основной и характернейшей чертой его является распределение элементов и установление взаимных связей и сочетаний между ними, выявление и обнаружение соотношения в их среде и способов, связывающих их в нечто целое. В безмерном, неизмеренном и неизмеримом мы не имеем возможности найти и обнаружить части и установить их соотношения. В связи с постановкой такой задачи может возникнуть вопрос: а возможно ли такое определение? Не является ли «бесконечность изменений» и «безмерность заданий», говоря словами проф. Новгородцева, чем-то высшим, чем само это оформляемое, — чем-то таким, что превосходит по самой природе всякую конкретизацию и господствует над нею и предшествует ей? Не есть ли попытка подобной конкретизации покушение на что-то высшее, при помощи чего «бесконечность» и «безмерность» тем самым как бы ограничивается и умаляется? Другими словами, позволительно спросить: есть ли и возможны ли размеры, оформляющие, превосходящие и вмещающие «безмерное» и «бесконечное»? Ответ на эти вопросы может быть дан, если рассмотреть вопрос о природе «безмерного» и о свойствах «размера».

Когда приходится говорить о «бесконечном», «безмерном» и «беспредельном», то всегда имеется в виду какая-то неопределенная и неопределимая ближайшим образом множественность. Неопределенность множественности — таково определение безмерно-бесконечного (определение, конечно, весьма условное, ибо тем самым уже нарушается природа «беспредельного», ибо определение само уже есть какое-то введение в предел), и эта неопределенность множественности преодолевается, охватывается и вмещается тем, что можно назвать предельным единством. Таким образом, принцип единства, начало объединения является основой охвата всякой безмерности и почвой уничтожения неопределенности, существо же единства заключается в объединении, в связывании разрозненных частей текучей множественности. Это не обозначает уничтожения частей множественности, отсечения ее членов и ограничения ее проявлений. Всякое отсечение и ограничение, извержение их означало бы не введение множественности в предел, а распадение множественности, и тем самым было бы не чем иным, как утверждением и возрождением множественности как таковой. При утверждении предельного единства как принципа, тем самым признается не что иное, как принцип сочетания множественности частей, не нарушающий и не подавляющий множественность путем постановки ей границ и пределов и оставления за ними непроявленных частей ее, а лишь через упорядочение ее и нахождение такого основания, которое не только позволит войти в множественность и ориентироваться в ней, не растворившись в ней в качестве одного из проявлений ее, но даст возможность самое множественность упорядочить и урегулировать.

Когда приходится говорить о единстве как сочетании множественности частей, то предполагается не что иное, как сочленение и расположение их в единстве, т. е. установление между ними лада, поставление их в ряд, внесение строя и порядка в беспорядочное нагромождение «безмерного» и «бесконечного». Или, говоря другими словами, утверждается, что сочленение множественности частей в единстве есть не что иное, как расположение их вокруг какого-то центра, являющегося для них единящим принципом. Нахождение и внесение в поток неопределенной множественности этого образующего единство центра, обнаружение и открытие этой единящей точки и есть не что иное, как вступление на путь конкретизации. Конкретизация в своем существе и сводится к нахождению не чего иного, как именно

этого принципа единения. Единство и начало его — центр, вяжущий и стягивающий апейроническую неопределенность множественности, и является основой, принципом и началом конкретизации\*.

Но предельное единство, будучи единством определенности, в то же время является и началом единичности. Когда идет речь о конкретизации, то следует иметь в виду, что внесение и открытие единства в множестве необходимо, но не достаточно, поскольку всегда возможно представить множественность таких единств и объединяющих начал, построенных по одному какому-то принципу. Для того, чтобы связать безмерность и неопределенность, чтобы удержать единство от возможности повторения «того же» и регресса в бесконечность, предельное единство должно быть не только единством определенности, но и началом единичности. Оно не только «единит», т. е. объединяет, но и «единичит», т. е. вносит в множественность неопределенности начало единственности и неповторимости. Тем самым множественность, становясь неповторимой, конкретизируется. Конкретизация есть не что иное, как индивидуализация множественности.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить следующие основные положения. Безмерность и бесконечность есть нечто, по самому смыслу своему, безобразное, безобразное и, как не имеющее образа, — безвидное и невидимое. Конкретизация при таком понимании есть нахождение какой-то центральной точки, серединного единящего принципа, т. е., другими словами, она есть не что иное, как создание, сотворение образа, вида и *лика*. Проявление невидимого, «обличение» его — как нахождение лица, образа и подобия — таков, в существе дела, весь смысл искания размера, способного вместить безмерное. Что же касается «лица», то оно и есть не что иное, как момент той основоположной индивидуализации, связывающей неопределенность множественности, того неповторимого связывания «лика» и «фона», которое есть основная черта процесса конкретиза-

---

\*Нахождение в данном единстве концентрирующего и стягивающего к себе его части центра является не чем иным, как начальным моментом конкретизации. С этой точки зрения, введение видов в род есть лишь элементарное внесение единства, а не конкретизация. Можно говорить о единстве вообще (единство неопределенности, которое, однако, может быть специфицировано логически), являющемся, в сущности, отвлеченным построением, и необходимо говорить о предельном единстве, которое является моментом на пути воплощения намеченного содержания.

ции как такового, что особенно ясно выражено во всяком художественном произведении.

Но характеристика процесса конкретизации не исчерпывается моментом единичности и не ограничивается лишь индивидуализацией. Превращение конкретизируемого объекта в индивидуальность, неповторимое и определенное единство, объемлющее множественность, есть только одна сторона этого процесса. Наряду с индивидуальностью, которою становится конкретизирующийся объект, важно остановить внимание на самом процессе, который имеет место при включении в размер безмерной и безобразной множественности. Выше уже было указано, что существенным моментом конкретизации является образование единого центра, центрального ядра — образа, привлекающего и объединяющего все остальное. Самое слово конкретизация обозначает сгущение, сращение и стечение, переход в какое-то иное, осязаемое, видимое и осязаемое состояние. В создании такого центрального образа и заключается основа рассматриваемого процесса, и, подводя итог приведенному выше рассуждению, можно сказать, что конкретизация идеала есть не что иное, как создание образа его осуществления, образование представления этого осуществления даже до момента приступа к его осуществлению (в узком смысле этого слова). Таким образом, характернейшими чертами подобного процесса конкретизации является возникновение образа и предварительный и условный характер его в отношении к действию.

Рассматривая вопрос об образе и о процессе возникновения его, прежде всего следует указать, что образ есть нечто органически связанное с представлением и процесс возникновения его является процессом перестройки и видоизменения процесса появления представлений. В возникновении образа есть некоторые черты, отличающие его от представления. Так, говоря об образе, мы имеем в виду нечто более живое и сильное, чем то, что мыслится только как представление. При этом соответственная энергия, живость и сила, присущая образу, воспринимается как нечто связанное и с субъектом восприятия, и с объектом его. Представление есть нечто встающее перед взором представляющего. Объекту здесь приписывается лишь момент восстания, вставания перед взором наблюдателя. В процессе восприятия представления от субъекта требуется только внимание и вся деятельность его сводится к выделению этого представшего и представляющегося из окружающей его среды.



Когда говорится об образе, то должно усилить все те черты, которые характеризуют представление. В образе имеет место случай повышения и того, что представляется, и впечатлительности того, кем представляется. В отношении объекта в образе, как общее правило, обнаруживается наличность какой-то не только привлекающей и концентрирующей внимание основы, но и поражающего внимание начала. Образ не только встает и возникает перед взором представляющего, но он поражает, разительно действует на воспринимающего и в этом качестве навязывается и врывается в сознание. Эта же особенность отражается и на сознающем, воспринимающем субъекте: образ есть поражающее и сосредоточивающее внимание представление, которое не только стоит перед сознанием и устанавливается, утверждается им, но и воздействует на него, охватывая, обволакивая пораженное и замороженное внимание. Образ, сосредоточивая и сковывая внимание, обряжает и образует, образует и тем самым преобразует сознание. С рассматриваемой точки зрения можно говорить, что образ есть результат деятельности не столько представления, сколько воображения.

Представление может быть охарактеризовано лишь как деятельность воспроизведения и восстановления определенных, представших пред сознанием черт действительности и утверждение их в качестве представлений. Воображение же не есть только представление чего-то установленного и утвержденного. Как таковое, воображение предполагает представление в виде своей низшей ступени. Воображение является не столько процессом создания образов, сколько актом включения представлений в образ, т. е. включением относительно разрозненных, взаимно не связанных представлений в систему, в строй действующих и деятельных начал, сочетающихся в определенный лад. Это — создание лада и строя представлений на какой-то основе. Воображение выступает перед мыслью как акт не только представляющий, т. е. восстанавливающий облик предмета в его существенных чертах, а как расширяющая, перестраивающая и комбинирующая работа сознания. Представление как процесс может дать и дает только ряд обликов, представлений, следующих друг за другом во временном порядке. Воображение же дает не последовательность только, а сочленение и сочетание их в едином акте в определенные единства, в индивидуальные целые, объединенные каким-то особым, определенным порядком. Таким образом, когда речь идет

о конкретизации идеала, то говорится о создании, при помощи воображения, образа осуществления его. Это не представление чего-то наличного, а творчество, конструкция осуществляемого и ожидаемого. Воображение есть необходимейший этап воплощения.

В этом последнем качестве идеал в этой стадии его конкретизации не является чем-то наличным, действительным в смысле непререкаемой реальности. Вернее сказать, он является чем-то еще не наличным. Его отношение к реальности определяется этим словом: «еще»; он еще не действительность. Но в то же время конкретизирующийся идеал уже не есть нечто только субъективное, замышленное и не существующее вне стремлений его носителей. В конкретизации мы имеем объективацию идеала в предварительной и условной форме, осуществляемой при помощи воображения. Не следует думать, что это состояние представляет что-то своеобразное и исключительное. Осуществление всякого замысла проходит такую стадию предварительного условного осуществления в образе, в проекте, схеме и чертеже. Конкретизирующийся идеал далек от того, каким он будет осуществлен, но в то же время он совпадает с ним во всех его основных чертах; разница здесь — в материале построения, сходство — в виде и образе. Как построенный дом отличается от первоначального плана и чертежа, в то же время сходствуя с ним во всех его характерных чертах и условных точках проектируемого изображения, так же и идеал в процессе его воплощения предполагает подобного рода предварительный образ своего осуществления. Воплощенный идеал позволяет говорить об отношениях людей, об их реальных характерах, о связях их друг с другом, об устройстве их учреждений и об отношении их к природе; идеал в стадии конкретизации говорит о том же, но не как о действительном, а как о подлежащем осуществлению. Он говорит не об окончательных формах, а о воображаемых, условных, схематических, перспективных построениях. Реальность будущего действия и грядущей деятельности предполагает и требует в качестве своего логического *præiudicium*<sup>76</sup> реальности образа, схемы и чертежа, строяемых творческим воображением. Для того, чтобы идеал осуществился и воплотился, необходимо, чтобы он вообразился, т. е. чтобы образ, подлежащий воплощению, стал началом, образующим и преобразующим сознание, воздействуя на него в направлении образования системы диспозиций, руководящих и направляющих к осуществлению его.

Сказанное позволяет нам закончить рассмотрение того, что мы назвали стадией конкретизации идеала. Вслед за «именованием» идеала мы можем говорить о конкретизации как о своеобразном процессе построения образа идеала. Можно было бы назвать ее «образованием» идеала, поскольку здесь речь идет о нахождении объединяющего начала, позволяющего построить умственный, мысленный образ как нечто предшествующее осуществлению в действительности. Такой образ, естественно, является построением условным и схематическим. Тут же мы можем ответить более подробно на отмечавшееся выше и слишком безнадежное утверждение П. И. Новгородцева по этому вопросу. Указывая на невозможность совершенно отказаться от мысли об абсолютном идеале, он говорит, что общественная философия «не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему» и т. д. Позволительно думать, что нет никакой надобности заставлять и требовать от общественной философии, чтобы она заполняла идеал «конкретным содержанием». Это задача не спекулятивно-дискурсивного сознания, а творческого воображения. Если общественная философия возьмет на себя подобную задачу, то она заведомо ничего здесь не сделает и не может сделать в силу своей неспособности и неприспособленности к подобному делу. Можно сказать больше: взявшись за подобную задачу и, естественно, потерпев поражение, общественная философия в лице ее представителей весьма легко станет на путь слишком поспешного отрицания самой возможности заполнить идеал «конкретным содержанием». Задача общественной философии в этой области, как уже намечалось выше, значительно скромнее: определив те силы, которые должны произвести соответственную конкретизацию содержания, начертание образа и плана осуществления идеала, и получив подготовленные ими материалы, она должна обследовать пути, ведущие от наличной действительности к претворению этих образов и планов в действительность, исчислить и определить те силы, которые необходимы для того, чтобы наличную хаотическую, беспорядочную действительность сменить усовершенною, осуществленною и завершеною действительностью идеала.

Таким образом, перед нами две задачи, соприкасающиеся непосредственно с вопросом об «образовании» идеала, с одной стороны, и с другой — с вопросом об его реальном воплощении и осуществлении в жизни. Прежде всего, чтобы приступить к осуществлению идеала,

необходима всесторонняя ориентировка во всем, что касается, с одной стороны, наличной действительности как точки, от которой придется отправляться, и с другой — определившегося и образовавшегося идеала как точки, к которой предстоит двигаться. Когда эта работа выполнена, тогда можно говорить о другой: об исчислении и расчете величины препятствий, сил, средств, действий, нужных запасов, сроков и путей и т. д., которые необходимо преодолеть, добыть, исчислить, привести в действие и пройти для того, чтобы из стадии мысленного образа идеал претворить в осуществленную действительность.

Рассматривая первую из поставленных нами задач, приходится спросить: в чем же заключается и должна заключаться эта ориентировка? Предварительно позволительно задать более основной и начальный вопрос: что же такое эта ориентировка вообще? Отвечая на него и говоря об ориентировке, мы имеем в виду прежде всего умение находить нужные точки. Умение находить, определять свое местоположение, *situs*<sup>77</sup>, в отношении к исходным, отправным и конечным, завершительным точкам и составляет существо ориентировки. Для ориентировки необходимо знание примет, характеризующих соответственные пункты, и умение опознавать их. В существе дела ориентировка и есть знание, но не только в его статическом состоянии (как совокупность знаний и сведений), а и в его движении и устремлении (как исследование, т. е. владение методом и применение его). Иначе говоря, чтобы находить приметы и определять точку своего местонахождения, необходимо знать эти приметы, т. е. необходимо обладать какой-то совокупностью сведений об исходной, отправной точке. Таким образом, поставленный выше первый вопрос распадается на два: вопрос о наличной действительности и вопрос о выходах из нее. Действительно, для того чтобы ориентироваться, необходимо знание наличной обстановки, необходимо изучение и обследование современного, настоящего положения, знание отправной точки. Это — необходимый плацдарм, позиция, от которой приходится отправляться и к которой приходится возвращаться в случае неудачи, вернее, к которой заставляют вернуться неудачи и слишком поспешное, неудавшееся и непродуманное движение вперед. В то же время, наряду с таким начальным значением отправной точки, необходимо знание путей, умение находить их и указывать условия, позволяющие двигаться по ним.

При таких задачах, поскольку идет речь об идеале, первый и начальный момент подобной ориентировки есть постижение той раз-

ницы, того различия, которое имеет место между идеалом и действительностью. Образ идеала, будучи только обнаружен и осознан, все же оказывается при попытке приблизиться к нему чем-то неуловимым. «Образованный» идеал остается неуловимым, причем, даже выраженный в слове и очерченный в образе, он оказывается в отношении к действительности, к наличному состоянию и положению конкретной, жизненной среды, чем-то от нее резко отличающимся и для нее недостижимым и недостигнутым. Первоначальный этап ориентировки сводится к познанию расхождения, разницы между действительным и наличным явлением и идеальным и мыслимым образом. Это познание обычно не ограничивается только познанием различия как такового. Элементарные попытки совместить действительность и идеал дают основание говорить о неуловимости второго, и разница и разделение между ними при этой видимой недостижимости внушает мысль о непроходимой между ними пропасти\*. Эта пропасть будет неизбежно констатирована, поскольку действительность рассматривается как нечто самобытное, самодостаточное и в самой себе имеющее свои основания (законы). В существе дела, мы имеем здесь склонность первый акт ориентировки, установления различия между рассматриваемыми объектами, бессознательно дополнять скрытым утверждением о непреодолимом дуализме между ними. Образ идеала и безобразность действительности признаются самозамкнутыми и самодостаточными образованиями, не сводимыми друг к другу. При такой предпосылке естественно приходится утверждать, что идеал неуловим и невоплотим и что действительность бессильна настигнуть и достичь его.

Если не останавливаться на этом первом этапе, различии между идеалом и действительностью, и не предпринимать возможных отно-

---

\* На этой стадии и остаются все учения, подобные учению П. И. Новгородцева, хотя бы сами они и были результатом ряда достаточно углубленных изысканий о природе идеала. Задача науки в данном случае двусторонняя. Наряду с выяснением природы идеала, необходимо исследование действительности с точки зрения идеала и движения к нему. Только такое двойное исследование может засыпать пропасть между идеалом и действительностью. Обычно же исследование и опознание идеала происходят вне и независимо от действительности, которая осмысливается с других, отличных от идеала, точек зрения. Пропась между идеалом и действительностью обусловлена полной противоположностью точек зрения, с которыми исследователи подходят к этим двум предметам исследования.

шений между ними, утверждая в качестве скрытой предпосылки их дуализм, то следующий за различием этап в процессе ориентировки будет представлять уже не что иное, как отыскание черт сходства. Но можно спросить: каково же может быть сходство между ними? Как они могут быть сведены один к другому? Ответ здесь должен быть только один: единственная возможность такого сведения при утверждении различия между идеалом и действительностью приводит нас к принципиальному признанию примата идеала над действительностью. Исходить в процессе ориентировки приходится не от действительности, а от идеала. Соответственная ориентировка в действительности возможна только с точки зрения идеала и применительно к нему. Идеал во второй стадии идеогонического процесса, являющийся образом, есть то, что стоит выше хаотической действительности, по самой природе своей лишенной образа, и ориентировка в последней возможна только путем искания в ней черт, позволяющих лишь при их наличности допускать самую возможность преобразования\*. С этой точки зрения существо ориентировки заключается не в чем ином, как в сортировке материала, представляемого действительностью, применительно к идеалу. Чем выше и значительнее идеал, чем больше и возвышенней задача, тем глубже и совершенней должна быть ориентировка, тем больше захват и объем изучения действительности, ибо в этой действительности приходится искать и находить точки отправления и исходный материал для реального, жизненного строительства идеала.

Однако само по себе подобное изучение действительности недостаточно. Можно перебрать всю доступную нам область действительности, выделить и наметить исходные пункты, сближающие ее с идеалом или позволяющие с них начать движение к нему (теория), но этого мало. Для полноты ориентировки необходима и ориентировка в путях, по которым можно поднять действительность к идеалу и которыми можно идеал свести к действительности. Задача достижения идеала, таким образом, есть также задача определения путей, ведущих к нему и от него, и задача умения направить действительность

---

\*Иначе сказать: внесознательная действительность сумбурно-спутана и безобразна, ибо образ и порядок в нее вносятся лишь сознанием в меру или проектировок, или перестроек, совершаемых сознанием; реальных или фиктивных — это зависит от силы и мощи мыслящего и действующего субъекта.

на эти пути (практика). Для ее осуществления необходимо протянуть нити от каждой точки идеального образа к найденному в действительности материалу, определить и исчислить затраты сил и средств, потребных для произведения в этом материале нужных изменений, указать и наметить направление, способы и сроки совершения необходимых преобразований в действительности.

Таким образом, поставленная задача является задачей преимущественно аналитической, задачей разделения и различения. Можно сказать, что в этой стадии осуществления идеала идет речь преимущественно об интеллектуально-познавательной, аналитической деятельности и о двояком анализе: материала действительности и образа идеала, сводящегося к постижению идеала применительно к его воплощению в материале действительности. Эта деятельность может быть охарактеризована как нахождение в образе идеала и в действительности соотносительных мест и пунктов и протягивание между ними нитей, установление путей, могущих совместить, перевести, отпроектировать идеал в действительности. Задача, которую себе ставит проекционная геометрия в отношении тел, фигур и линий, проектируемых в соответственных пространственных сферах, вполне аналогична той деятельности, о которой идет сейчас речь. Проекция идеала в действительности, установление их соотносительности в процессе постижения являются операцией, предшествующей реальному воплощению идеала. Тут приходится столкнуться с функцией науки и знания в его теоретическом и практическом аспекте, в абстрактных и конкретных построениях, и в учете преобразовательного опыта, который дается историей. Можно назвать эту деятельность «постижением» идеала в широком смысле этого слова. Вообще же она многообразна и многостороння, так же как многообразна и многостороння наука в своих отраслях от теории до практики, от астрономии до истории. В ней нет и не может быть чего-либо излишнего, ибо освещение каждого пункта действительности и раскрытие каждой стороны образа одинаково необходимо в процессе воплощающей и осуществляющей идеал деятельности. Но при всем том вся эта деятельность должна завершаться последней — счетом и учетом сил и средств, могущих быть приведенными в действие в деле воплощения идеала. С этой точки зрения последний момент в деле «постижения» идеала есть эта исчислительная деятельность, по ней и всю рассматриваемую стадию воплощения можно было бы

назвать «исчислением» идеала. За нею должно следовать, как последний и окончательный этап воплощения, реальное, достигаемое усилием совмещение проектированных точек с образом, как процесс перевода его в действительность.

Эта последняя фаза не требует особой характеристики. Она является *делом* в последнем и прямом смысле этого слова; это преобразовательный процесс в его конкретных трудовых напряжениях и как таковой в настоящей связи не подлежащий нашему рассмотрению. Его можно охарактеризовать в общих чертах как «работу спасения» — в понимании одних, как разрушение «старого мира» — в представлениях других, но сам по себе этот момент должен быть охарактеризован только в своем начальном этапе. Таким первым шагом в направлении к превращению идеала в дело и действие является призыв к общей деятельности, направленной к завершительному воплощению «постигнутого» и «исчисленного» идеала. Практически в настоящей связи безразлично, к чему это будет призыв. «Верю и любовью приступим, да причастники (участники) жизни вечныя будем...»<sup>78</sup> или «весь мир насилия мы разроем до основания, а затем...»<sup>79</sup> — как бы ни формулировалась задача, но призыв, объединение и пропаганда представляются неотменимыми этапами воплощения идеала в момент перехода от проективного только к реальному строительству его. Они же являются показателями зрелости и глубины всего, что сделано для воплощения идеала в более ранних стадиях его осуществления. Здесь корень суда и кризиса идеалов, вернее, суда над ошибками в их проработке.

Действительно, четыремя намеченными стадиями, характеризующими воплощение идеала, определяется его существо. Можно сказать, что присутствие этих четырех моментов является достаточной предпосылкой для утверждения всякого построения, претендующего на признание его в качестве идеала, цельным, совершенным и законченным идеалом. Для того чтобы с достаточной основательностью идти и вести других к поставленной цели, необходимо отчетливо ответить на четыре основных вопроса: «зачем?» («во имя чего?»), «что?», «как?» (и соответственно: «когда?» и «где?») и, наконец, «кто?». Всякое задание, цель, а тем более высшая и высочайшая задача, каковой в сущности является идеал, для своей полноты требует наличности в своем составе четырех моментов, через которые он должен пройти по пути своего воплощения. «Именованье» идеала как указание



конечного завершительного момента, «образование» идеала как определение конкретных черт его, «постижение» его как ориентировка в материале его воплощения и, наконец, «осуществление» идеала, начальной стадией чего является определение того, кто призван к его воплощению, — все эти моменты, в совокупности и в отдельных комбинациях взятые, всегда свидетельствуют о наличии идеала, определяют и характеризуют его. Можно утверждать, что все идеалы: общественные, политические и экономические, и вообще все задачи, которые когда-либо ставились перед человечеством, представляли не что иное, как ту или иную стадию того идеогонического процесса, о котором сказано выше, выдвинутую на первый план и признанную основоположной, доминирующей над остальными или даже единственно существенной и необходимой. Самый факт провозглашения той или иной высшей цели: например, провозглашение «мирового объединения человечества», «рая на земле», «нового неба и новой земли», «царствия Божия», «бесконечного совершенствования», «свободного общежития» и т. п. — уже достаточен для того, чтобы говорить о присутствии идеала и соответственное «во имя» занести в коллекцию идеалов. Равно и наличие, и утверждение таких образований в жизни человечества или отдельных стран, как «избранный израиль», «народ-богоносец», «благородное сословие», «гражданин мира», «пролетариат» и т. п., наличие каких-то «кто», призываемых, призванных и выделяемых из среды всех остальных, уже тем самым свидетельствует о наличии идеала, и если он сам по себе не осознан, недостаточно представлен и не понят, то на почве этой недостаточности появляется тенденция канонизировать в качестве самодостаточного идеала индивидуальное поведение тех «кто», которые призваны к его осуществлению.

Но признание одной какой-либо стадии осуществления идеала за нечто вполне исчерпывающее позволяет только говорить о присутствии признаков идеала в соответственном построении. Для того чтобы можно было говорить об идеале в целом, необходимо сочетание всех стадий, всех четырех моментов, обеспечивающих возможность его воплощения. Можно утверждать и с достаточной основательностью доказывать, что признание и обоснование в качестве достаточных и необходимых только некоторых отмеченных выше моментов в отдельности или каких-нибудь частных комбинаций их и является причиной всех тех споров, которые возникли вокруг вопроса

об идеале, а самые «кризисы» идеалов, их падение, оспаривание, посягательство и поругание является не чем иным, как результатом выпадения из идеала одного или нескольких идеалообразующих моментов. Неправильности в идеогоническом процессе влекут за собой неизбежный кризис недоразвившегося, недостаточно осознанного и увечного идеала или идеальчика. Идеал есть задача, а всякая задача складывается из отдельных условий, требующих соответственных действий. Действие поэтому и есть то, чем идеал испытывается. Проба доброкачественности в построении идеала сводится к правильному расположению моментов действия, нужных для его воплощения. Такowymi являются цель, образ, число и усилие. Только действие, в котором эти звенья процесса надлежаще осмыслены и взаимно связаны, может быть удачным. Только тот идеал, который надлежащим образом сочетает в себе моменты, ведущие к его воплощению, может быть признан застрахованным от кризисов и рассчитывать на осуществление.\*

#### IV. ДРОБНЫЕ ИДЕАЛЫ

Четыре момента воплощения идеала являются условиями возможности его осуществления. Вне их и помимо их наличности идеал не может быть тем, чем он должен быть. Он не будет полным и совершенным, если нет какого-либо звена, обуславливающего его воплощение. Равным образом он не будет осуществлен, он всегда останется только мыслимым, мнимым построением; попытка осуществить его не приведет к желанным результатам и лишь повлечет окончательное его посягательство, дискредитацию и срыв. Можно с достаточной основательностью утверждать, что самая мысль о недостижимом идеале, об идеале как о чем-то, что никогда не может быть достигнуто, об идеале-призраке, ускользающем из рук в тот момент, когда он уже

---

\*Можно было бы показать, что процессу воплощения идеала противостоит развоплощение осуществленного смысла, т. е. смерть и уничтожение, начальным моментом коих является потеря силы и возможности воздействия на среду или перерождение усилия в судорогу. Затем должно последовать лишение точности, связанные с расплывчатостью, дискоординацией и беспутностью обеспокоенного и в этом значении отвлеченного мышления. Вместо упорядоченности числа выступает неурядица безотносительности. На этом же пути образ и лик искажаются в образину и личину, чтобы погаснуть и растечься в туманной неопределенности безобразного и безобразного, в хаотической бесцельности конечного «ничто».

кажется достигнутым, могла возникнуть на почве незнания природы идеала и неясного представления условий его воплощения.

В существе дела, все обычные идеалы представляют не что иное, как попытку ограничить идеал как норму какой-нибудь одной стадией идеогонического процесса, отмечая и отрицая все прочие, или, поскольку такое отрицание далеко не всегда может быть последовательно проведено, допуская их в затушеванном и подмененном виде, в качестве несущественных и посторонних, второстепенных частей системы. Можно сказать, что все или почти все существующие идеалы являются подобного рода дробными идеалами. Дробность их заключается в рассечении единого идеогонического процесса, в признании за основу идеала какой-либо одной или нескольких его стадий и в отрицании за всеми другими существенного значения. В этом случае всегда имеется дробление там, где требуется лишь членение, и наблюдается попытка изолировать и отсечь часть, которую можно лишь усмотреть в составе целого.

Изложенное выше построение, характеризующее стадии воплощения идеала, и тенденция к созданию дробных идеалов позволяет нам определенным образом группировать существующие идеалы. При этом следует отметить, что почти все идеалы этого рода могут рассматриваться с точки зрения приближения их к цельности, причем критерием ее является присутствие в идеале всех выше отмеченных четырех моментов, характеризующих идеал с точки зрения вопроса о его воплощении. Неспособность и невозможность при существующих в этой области склонностях мысли создать цельный идеал обуславливается привычкой нашего сознания, стремящегося базироваться на одну, две или три стадии идеогонического процесса, опуская три, две или одну из них, причем в существе дела во всех подобного рода построениях за основу оказывается взятый один какой-нибудь момент, который выдвигается с особой силой, окрашивая все остальные в свой цвет\*.

---

\* Можно утверждать, что такого рода стремление базироваться на дроби вместо целого до известной степени оправдывает себя, с точки зрения бессознательного социально-удачного приспособления теорий, возникающих и развиваемых в разное время в разных условиях существования. Полностью поставленный и во всех своих звеньях продуманный идеал необходимо ставит вопрос о конце, о последнем выборе между жизнью и стремлением к ней, к ее возможно полному осуществлению и смертью и сознанием ее неизбежности и неотвратимости, парализующей всякую деятельность. Дробные идеалы страхуют от остро-

При таком положении становится ясным, почему при существующих привычках называния, самое слово «идеал» применяется как будто к весьма различным, если не совершенно разным вещам. Идеал «земного рая», идеал «рыцаря» или идеал «честного купца» представляют весьма отличающиеся друг от друга построения. Такие вещи, как произведение Томазо Кампанеллы и учение Карла Маркса и Энгельса, кажутся чем-то лишь с трудом сводимым одно к другому, и, несомненно, трудно взять их за общую скобку и найти в них черты, которые делают их учением об идеальном обществе. Тем не менее общность называния имеет за собой какие-то основания, природа которых выясняется, если посмотреть на них с точки зрения приведенных выше соображений об отдельных стадиях воплощения идеала. Их можно наметить три, если не считать того момента, который предоставляет, если не самое осуществление, то первый шаг к нему, выражающийся в призыве к осуществлению. Выше говорилось, что идеогонический процесс начинается «именованием» идеала, продолжается «образованием» его, за коим следует опознание, «постижение», завершающееся переходом к непосредственной деятельности, начальным моментом которого является призыв, «призвание» тех или иных лиц или социальных групп к труду осуществления и строительству жизни соответственно идеалу. Таким образом, можно наметить четыре основных группы идеалов, из которых первые три будут связаны с первыми стадиями воплощения идеала, а четвертая — с начальным моментом четвертой стадии. Правильным будет распределить их следующим образом:

- 1) идеалы теологическо-религиозные,
- 2) идеалы художественно-фантастические,
- 3) идеалы научно-познавательные,
- 4) идеалы традиционно-бытовые.

Остановливаясь на первой из указанных групп, следует отметить, что всякая религиозная система и каждое исповедание выдвигает, в существе дела, тот или иной идеал или какую-либо сторону его чаще всего в виде образа божества. В чистом своем виде это идеал, остановившийся на созерцании цели как таковой. Открывшаяся

---

ты, заключающейся в этой постановке, позволяя до времени не выбирать, а испытывать пути, ведущие к высшей цели по частям, то наступая, то отступая в меру возможностей, открывающихся для человеческого сознания.

и обнаружившаяся сознанию цель в меру связанности ее с действительностью и с возможностью осуществления и выполнения, в меру силы и гибкости воспринимающего сознания влечет за собой мысль о средствах. И вот, в случаях слишком большой высоты цели, с одной стороны, слишком затемненного и слабого сознания, слишком незначительных и жалких средств, с другой, — обнаружение и постижение цели ослепляет сознание, парализуя и задерживая стремление к действию.

Открывшийся идеал, поставленная задача в этом случае воспринимаются как нечто столь высокое и высочайшее, что говорить о выполнении их слабыми человеческими силами при помощи одного только человеческого разума и человеческим действием не приходится. Самое обнаружение идеала воспринимается или как результат божественного откровения и озарения через особо к этому подготовленных лиц, или как непосредственное появление и действие божества. Непосредственная или опосредственная теофания<sup>80</sup> — таков источник этого рода построений. Идеал «нирваны» — всеблаженного и покоящегося в своей безличности «ничто» как предела всех бурь и треволнений, идеал «ислама» как покорности стихийному и всепревозмогающему природному божеству, идеал предопределенного загробного блаженства или гибели — таковы наиболее типичные формы этого рода идеалов. Едва ли не самыми существенными чертами таких построений является признание их столь высокими и возвышенными, что самое приобщение к ним оказывается доступным для какого-то относительно замкнутого круга лиц. Они оказываются тайной, скрытой от масс, доступной лишь немногим: мистагогам, жрецам или посвященным.

Не следует думать, что сам по себе этот вид дробного идеала является чем-то религиозно-освященным и утвержденным. Возможно возникновение подобного идеала вне и без мистически-таинственного ореола. Но тень мистического и облик тайны будут с неизбежностью наслаиваться, расти вокруг подобной фиксированной и намеченной цели, поскольку она станет достоянием большей или меньшей группы, не связанной только с чисто познавательными интересами. Такие построения, как философия Шопенгауэра и Гартмана<sup>81</sup>, в своем практическом обнаружении и заострении отнюдь не имели и не имеют какого-либо священно-мистического оттенка. Но современная реставрация буддизма и разных восточных религиозных учений

в теософии и смежных течениях достаточно ясно связывается с кругом идей, выдвинутых этими глашатаями европейского пессимизма. Можно утверждать, что самая деятельность указания цели, фиксирования ее, занимает центральное место в той деятельности, которую принято называть жреческой. Жрец есть та фигура в социальной жизни, на которую возлагается обществом жизненная функция определения и оформления цели, фиксирование и указание ее социальной группе, поставленной в необходимость выйти из состояния покоя. Функция гадания в элементарной форме содержит все те моменты, которые в дальнейшем разворачиваются в систему разнообразных священнодействий и культов.

Второй момент идеогонического процесса сводится к конкретизации намеченной цели. Образ и создание его являются тем центром, который при известных условиях может привлечь на себя и полностью поглотить все внимание и, благодаря этому, заместить собой все остальные стадии воплощения идеала. Образ как таковой не может ограничиться поражающей внимание точкой. Светящая и ослепляющая точка в этой стадии должна принять определенные очертания, в ней должны выделиться части, сочетающиеся в единство. При таком положении, если появление слепящей точки, светоносной цели может породить в сознании воспринимающего ее субъекта убеждение в невозможности перебросить мост от светозарного явления к темной действительности, то в процессе формирования образа следует отметить другую особенность. Образ этот имеет тенденцию слишком приближаться к действительности, и обычно если он не кажется вырастающим из нее, то, во всяком случае, рисуется весьма близким к ней. Если в отношении ослепившей сознание цели представляется невозможным перекинуть мост между действительностью и божественным откровением, то в отношении развитого, увлекательно и живо представленного образа возникает другая аберрация: кажется, что мост между действительностью и образом уже давно есть, но только невидим, что его не нужно пролагать, что образ непосредственно упирается в жизнь, связывается с жизненной действительностью; остается подождать немного времени, сделать два-три очередных благодетельных открытия и врата рая откроются сами и человечество быстро («ну, в пределах столетия, хотя бы») перестроит свои отношения по совершенным образцам и воплотит новую гармонию в междучеловеческих и природно-естественных отношениях.

Та весьма обильная литература, которая дает то, что принято называть «утопическими романами», «литературно-научной фантастикой», где мы находим ряд разнообразных политических, социальных и экономических идеалов, представленных в действии, — и является не чем иным, как почвой, на которой вырастают подобного рода дробные идеалы художественно-фантастического типа. Характернейшей чертой их является присущая им гипнотизирующая сознание навязчивость, особенно сильная в связи с художественной формой, которую авторы стремятся обычно придать таким произведениям, при которой конкретность и яркость созданного образа заполняет сознание, вытесняя из поля зрения и затемняя путь, потребный для воплощения. Такого рода сладостные образы оказываются исполненными горечи, когда от созерцания приходится переходить к труду их воплощения. Даже самая форма наиболее распространенного начала таких романов, где герой погружается в сон или в бессознательное состояние, является показателем того, сколь близкими и осуществимыми представляются подобные построения. Достаточно закрыть глаза и погрузиться в состояние отрешенности от окружающего — и тем самым перейдешь от упругой, тугой и упорной действительности к увлекательному строительству воображаемых, пластичных и гибких форм бытия, которые не находятся где-то далеко, которые тут же, уже близко, под рукой, и надо лишь найти волшебное слово, чтобы удержать их колеблющиеся очертания, закрепив их в завтрашней действительности радостного пробуждения.

Бесплодность и, в конце концов, безнадежность, которую порождают первые два типа дробных идеалов, вызывает к жизни третий. Идеалы мистическо-религиозного типа уводят от жизни, порывая с нею в моменты созерцания ослепляющего конца, от которого нет или не видно прямых путей к действительности. Идеалы художественно-фантастического типа повергают в сладостное ожидание, равным образом бесплодное и приводящее к разочарованию еще откровенней, чем первые. Можно сказать, что не только логически, но и исторически за двумя уже рассмотренными типами следует третий тип идеалов, названных нами научно-познавательными. В них уже не откровение высших и высочайших начал, не воображение и образ гармонически совершенного мира оказываются положенными в основу идеала. Возникает стремление найти переход в будущее, отправляясь от настоящего, и желание познать, постичь и проверить

действительность и реальность путей, ведущих к идеалу. Именно на исследовании этих путей и делается попытка построить и наметить задачу для утомленного и отчаявшегося человечества.

В противоположность интуитивному озарению религиозных идеалов и дедукции и конструкции художественно-фантастических в такой попытке господствует индуктивный метод и эмпирические, опытные и в этом смысле «научные» способы построения и указания цели и задач строительства будущего. Не озарение или вдохновение, а познание, не «догмат» и «образ», а «число» оказываются ориентирующими началами, ведущими по этому пути. Едва ли не самым примечательным для подобного рода идеалов является попытка найти прочную и устойчивую основу для соответственных построений в прошлом и настоящем, вообще говоря, в сущем и наличном. Рассматривается современная действительность и прошлое, в них отыскиваются те или иные отрадные или губительные тенденции, от них проводятся линии в будущее, и точка пересечения избранных путей в этих условиях имеет все шансы быть провозглашенной идеалом. Однако такой способ далеко не оправдывает себя. Этот «лучший» из известных нам миров далеко не удовлетворителен, и мы в нем ничего, кроме этой неудовлетворенности, не можем найти. Из существующего и наличного, из сущего в широком смысле слова, нет возможности вывести то, к чему должно стремиться, из него нет никакого пути к должному и из действительности, самое большее обнаруживающей случайную эфемерную устойчивость наблюдаемых повторений, нельзя вывести царственную норму непререкаемо обязательного и должного, сознательного поведения. Таким образом, на этом пути нет никаких выходов к идеалу и в самый идеал, по существу, возводятся те или иные, наблюденные или признанные таковыми тенденции действительности.

Сознание неудовлетворенности действительностью и невозможность практически выйти из нее накладывает на все вытекающие отсюда построения налет трагизма. По существу, на этом пути возможны только два построения. Первое — канонизировать и признать непреодолимыми процессы, протекающие в действительности, и, при всей их нежелательности и недолжности, с трагическим сознанием неизбежной гибели человечества устремиться ей навстречу. Это путь сверхчеловеков, почерпающих удовлетворение в теории круговращения и считающих свое минутное возвышение над прочими



людьми достойной ценой за свою и всеобщую гибель<sup>82</sup>. Второе сводится, в сущности, к тому, чтобы не предрешать всех путей будущего, а все надежды и расчеты построить на очередном этапе исторического процесса, полагая, что за ним откроются новые, неожиданные возможности. Это — путь отдельных толчков, катастроф и революций, за которыми следует возвращение к исходному пункту; прыжки, за которыми приходится готовиться к новым прыжкам, все более и более опасным и смертоносным, с каждой новой попыткой теряя уверенность в том, что будущее действительно способно открыть новые перспективы и возможности. Если первый из этих путей приводит к провозглашению лозунга *amor fati*<sup>83</sup>, то последовательно проведенный второй ничего не может дать, кроме окончательного нигилизма.

Но жизнь сознания не может существовать без целей и норм, и раз нет источника для их порождения, то они сами в ущербном и недостаточном виде начинают возникать в среде, где приходится действовать и жить, а не только ожидать гибели. Последний вид идеалов возникает из последнего момента идеогонического процесса. Наличие в обществе кругов, призванных руководить, хотя бы они и сами не знали — куда, как, к чему и зачем — приводит к созданию образцов и типов поведения, которые оказываются нормой и идеалом для соответственных деятелей. Здесь последний момент идеогонического процесса встречается с первым, положение, когда уже испробованы все пути и способы нахождения цели, вполне аналогично с тем, когда еще не появлялось мысли о необходимости и возможности самой проблемы социального идеала. То, что выше названо традиционно-бытовыми идеалами, одинаково является господствующими нормами поведения и при условиях, когда испытаны все попытки остановиться на каком-либо типе дробного идеала, и тогда, пока еще об идеале как таковом нет речи, а вся жизнь подчинена закономерным и застывшим формам быта. Этот тип идеалов можно назвать традиционно-бытовым, ибо отдельные конкретные типы поведения здесь канонизируются (в силу тех или иных бытовых условий), а самый тип поведения по традиции становится чем-то самодевулюющим и нормативным. Такие идеалы, как «подвижническая святость», «рыцарская доблесть», «купеческая честность», «гражданская порядочность», «пролетарская сознательность» и т. д. и т. д., являются собой бесчисленный ряд осколков и частных аспектов единого идеала, раздробившегося при своем падении на мельчайшие частицы,

и являются не чем иным, как господствующей в этих условиях попыткой найти норму надлежащего поведения.

Характернейшей чертой подобного рода идеалов является их крайняя некритичность и весьма слабая пронизанность сознанием. Поскольку подобного рода образцы поведения возникают до появления, развития и распространения того или иного идеала, они являются не чем иным, как попыткой, путем подражания индивидуальным или групповым образам действия и поведения, наметить какой-то выход, открыть дорогу преобразовательно-творческим энергиям, накапливающимся в той или иной среде. Индивидуальное и коллективное сознание на данной ступени развития, бессильное найти, разработать и осознать тот или иной идеал, в этом случае вынуждено производить подмен еще (или уже) не имеющегося в наличности идеала, таким реальным образом действия и мышления, который усвоен как обычный теми кругами, которые по обстоятельствам времени оказываются поставленными во главе общественной организации в качестве ее руководителей. В этих случаях самая функция социального водительства отливается в глазах подвластных в убеждение в том, что руководителю твердо известны цель и задача, к которой направляется и должна направляться соответственная общественная организация, и путь, ведущий к всеобщему благополучию и процветанию социального целого. Презумпция знания идеала и путей, ведущих к лучшему будущему, в подобном случае является основой, на которой внешнее поведение членов ведущих групп, организаций, сословий и классов становится нормой. Подобного рода нормой может стать (или лечь в основу такой нормы) и поведение отдельного лица, вождя, властителя или идеолога.

Сплошь да рядом в канонизации (хотя бы на срок, в форме моды) того или иного типа индивидуального поведения мы всегда найдем элементы того же стремления масс, неспособных найти себе опору в собственном сознании, пытающихся задачу выработки сознательно осмысленного идеала подменить случайно открывшимися и привлекавшими внимание образами поведения, конкретно осуществляемого в известных бытовых условиях. В этих случаях почти всегда мы будем иметь дело с исканием со стороны социальной среды хоть какого-либо образа идеала, хотя бы в форме чисто внешнего поведения деятеля, коему подражают и за которым предполагается возможность знать каким-то образом цели и задачи общественного строительства.

Но такого же рода традиционно-бытовая установка в области построения идеала из образа индивидуального или группового поведения может иметь и имеет место не только тогда, когда вопрос об идеале еще не поставлен и не осознан, но и тогда, когда тот или иной дробный идеал, выдвинутый в определенную эпоху, потерпел жизненное крушение на путях своего осуществления и воплощения в действительности. Невозможность найти выход на путях сознательного осмысления и перестройки такого недостаточного идеала, углубления его и восполнения недостающих звеньев на пути его воплощения и пересмотр односторонних построений, с ним связанных, — все это представляется делом достаточно трудным, сложным и далеко не всегда возможным даже при искреннем желании выполнить его. Дробный идеал, претерпевший крушение, представляет для своих вчерашних защитников и сторонников вещь весьма опасную и чреватую всевозможными жизненными и житейскими затруднениями. Практика воплощения дробного и дефектного идеала представляет процесс, в котором неизбежны достаточно большие и разительные противоречия между идеалом как таковым и результатами его осуществления в жизни. Недоделанный проект постройки ничего, кроме разочарований и огорчений, не приносит архитектору и строителю, а для вовлеченных в строительство рабочих он грозит весьма большими опасностями и катастрофами в форме неожиданных, непредусмотренных обвалов и разрушений стен, только вчера еще воздвигнутых, и сводов, казавшихся прочными. При таких условиях широкий доступ и сознательное осмысление и проникновение в существо выдвинутого и осуществляемого, но оказавшегося дефектным идеала со стороны широких масс, призванных отдать свой труд на дело его осуществления, становится делом слишком опасным для лиц, стремящихся или хотя бы только стремившихся осуществить этот дробный идеал. Можно утверждать, что подобное осознание обычно чревато ревизией и нарушением установившихся форм общественного равновесия.

Естественно, в таком положении обычно наблюдается особый вид расчленения и раздробления идеала. То, что является социальным идеалом, жизненно воплощаемым и осуществляемым, отодвигается и изолируется от взоров широких кругов, вовлекаемых в реальное строительство, становясь доступным лишь для относительно ограниченного круга лиц, прошедших какой-то социально-идеологический отбор. Поскольку же процесс воплощения идеала,

доведенный до последней стадии («призыва»), как общее правило, предполагает и требует вовлечения достаточно больших сил и кругов в дело строительства соответственного (хотя бы уже и понятого как дефектный) общественного идеала, постольку необходимо и неизбежно соответственное воздействие на массы, внедрение в их сознание убеждения в необходимости действовать в каком-то определенном направлении, хотя бы без доведения до их сознания цели действия. И вот невозможность дать здесь сколько-нибудь действительную характеристику конечных задач заставляет, с одной стороны, стилизовать, упрощать и огрублять их, удаляя из сознания те элементы их, которые слишком грубо идут вразрез с конкретными мероприятиями и деятельностью руководящих сил в действительности, а с другой стороны — подменять реальный идеал, оказавшийся при проверке недостаточно цельным, еще более мелкой дробью его. Идеалы «честного гражданина», «доброго республиканца» и являются такими построениями, жизненно и житейски подменяющими более высокие, но менее понятные и при проведении в жизнь легко искажаемые идеалы, которыми являются хотя бы пресловутые «свобода, равенство и братство». Таким образом, мы можем говорить о двух видах подобного рода традиционно-бытовых идеалов, из коих одни возникают при отсутствии сознания высших форм идеала, а другие внедряются и пропагандируются тогда, когда высшая форма идеала, оказавшаяся дробной, дефектной и не могущей воплотиться, дискредитируется, при остающейся потребности дать что-то увлеченным, подготовленным и вовлеченным в процесс воплощения идеала общественным силам.

Заканчивая рассмотрение вопроса о дробных идеалах, мы тем самым оказываемся поставленными в необходимость выдвинуть вопрос о том, возможно ли найти какие-либо пути восстановления целостности, превращения подобного рода дробных идеалов в целостный? Если идеал, даже дробный и односторонний, оказывается общественной силой, способной производить какие-то изменения во внешней социальной среде, то признание дефектности его оказывается вопросом возможности и даже неизбежности срыва соответственного связанного с ним общественного движения, ибо в момент наибольшего подъема последнего, ведущие и направляющие деятельность масс группы, поклонники и сторонники подобного идеала, весьма легко могут оказаться в положении, когда им окажется нечего

предъявить. История большинства революций может дать достаточное количество примеров подобного рода идеологических срывов и провалов, из которых единственным выходом оказался поворот на какие-то старые рельсы, хотя бы путем весьма тяжелого и болезненного процесса ставки на вымирание тех, кто взял на себя роль ведущей силы, не дав себе труда надлежащим образом продумать вопрос о своем идеале во всех стадиях его воплощения. Дефектная идеогония и излишняя торопливость на этом пути мстят за себя разнообразными срывами даже превосходно развивающихся и блестяще начатых проведением общественных движений.

Чем же является в этих условиях проблема идеала? Если современные идеалы неудовлетворительны, то естественно допустить, что все они или должны быть отвергнуты и вместо них должны быть поставлены новые идеалы, или они должны быть исправлены, дополнены и восстановлены в их целостности, которая обеспечит их совершенное воплощение? При всех обстоятельствах говорить о создании «новых» идеалов не приходится. Если принять во внимание то обстоятельство, что проблема идеала, лучшего, совершенного и счастливого бытия и существования являлась и является предметом мысли очень большого числа крупных мыслителей, то трудно допустить, чтобы на почве многообразных построений, имеющих здесь место, можно было бы сделать что-либо новое, открыть и обнаружить «новый» идеал. Естественнее думать, что эта область нуждается в устранении каких-то органических дефектов, присущих человеческому мышлению в этой сфере. Задача восстановления целостности и превращения дробных идеалов в целостный является более благодарным делом, чем задача построения нового идеала вместо отвергнутых старых.

Если, таким образом, задача заключается в изыскании путей к устранению дробности и дефектности имеющихся здесь построений, то естественно спросить: с чего надлежит начать исправление? Сам собой, при такой постановке, напрашивается ответ: с того построения, которое обладает наименьшими недостатками, ибо вполне правильным будет допустить, что рассмотренные нами идеалы не являются построениями однородной по качеству недостаточности.

Критерием для суждения об этой степени дефектности идеала является то же, что является критерием для суждения о ценности всякого учения: вероятность осуществления его на опыте и в данном случае вероятность осуществления и воплощения его. Другими словами, следует поставить вопрос: в какой степени тот или иной дробный

идеал, являющий из себя не что иное, как возведение в это значение того или иного момента идеогонического процесса, может быть исправлен, дополнен и восстановлен в своей целостности? Ответом на него будет следующее утверждение: степень дефектности того или иного дробного идеала больше в тех построениях, которые берут материал для утверждения себя в качестве цельного и единого идеала из тех стадий идеогонического процесса, которые стоят ближе к моменту перехода в действие, к моменту действительного осуществления идеогонического акта. Таким образом, естественным будет считать, что из числа дробных идеалов наибольшей степенью дефектности обладают построения традиционно-бытовые, достаточно большой — научно-познавательные, меньшей — художественно-фантастические и наименьшей — названные нами теологическо-религиозными. Это утверждение станет вполне понятным, если иметь в виду, что идеал есть нечто неотделимое от действия и поведения, в которых должен реализоваться и осуществиться надлежащий идеал. Понятно, что при таком положении традиционно-бытовые построения находятся в худшем положении. Конечная точка для них не видна, и сообразно с этим при переходе к действию они неизбежно вынуждены разбиться на ряд отдельных построений, и вместо одной точки приложения общественных сил при господстве этого рода построений появится ряд их, и как результат мы будем иметь не кумуляцию общественных сил, а их разброд, противоборство. Традиционно-бытовой идеал как нечто единое невозможен: он всегда разобьется на ряд традиционно-бытовых идеалов, канонизирующих индивидуальное поведение тех или иных направляющих или определяющих жизнь общества групп.

Не в ином положении находятся и оба другие типа идеалов; здесь можно говорить о том, что в них не фиксирована та центральная, конечная точка, в которую должен быть нанесен удар. Если иметь в виду, что идеал есть не что иное, как конечная цель, то здесь придется сказать, что оба вида дробных идеалов представляют мишени, в которых не отмечена та центральная точка, удар в которую решает вопрос. Точная формулировка последней конечной цели является необходимым и неотменимым моментом, который в той или иной степени обеспечивает если не возможность осуществления идеала, то, во всяком случае, ставит вопрос о реализации его на твердую почву. При таком положении исправление всякого дефектного, дробного идеала должно заключаться в определении той конечной, последней точки, к которой он приведет в процессе своего осуществления,

и всякий вопрос о нем должен заостряться в определение того конца, который им признается. Вопрос конца есть основная проблема в деле построения идеала, с него надлежит начинать, с выяснением его приходится иметь дело, когда надо опробовать какое-либо построение, претендующее на название идеала, и решать вопрос о праве того или иного идеала на существование. Эту задачу сознательно ставят перед собой только те построения, которые нами названы выше теологическо-религиозными, и с этой точки зрения их дефектность есть результат недоразвитости их при возможностях такого развития. Идеал конца представляет тот исходный пункт, в котором понятие идеала сращивается с понятием эсхатологии. Другие дробные идеалы: художественно-фантастические и научно-познавательные требуют дополнения с двух сторон в направлении к конечной цели и в направлении к действию. С этой стороны восстановление их целостности сложнее, чем для дробных идеалов религиозного типа.

Кроме того все дробные идеалы за исключением религиозных отводят от себя самую постановку вопроса о конце, скрывая свое отношение к основному вопросу о жизни и смерти. Можно утверждать, что все вообще дробные идеалы молчаливо признают смерть как последний конец, и в этом отношении являются ничем иным, как смертопоклонническими и смертобожническими<sup>84</sup> построениями. При этом, однако, только религиозные идеалы фиксируют и, вообще говоря, способны фиксировать на ней свое внимание. Для остальных вопрос о смерти и жизни является чем-то несущественным, что они или замалчивают, или чем пренебрегают. Поскольку вопрос о жизни и смерти является проблемой конца, постольку все идеалы, которые не придают ему решающего значения, всегда будут дефектными. В сущности, самое стремление создавать дробные идеалы, как общее правило, является ничем иным, как попыткой замазать и скрыть от своего и от всеобщего сознания вопрос о смерти и об отношении к ней человечества.

## **V. ЭСХАТОЛОГИЯ И ИДЕАЛЫ**

Эсхатология представляет не что иное, как учение о конце, о «последних» и «крайних» вещах, и в этом своем качестве она может представляться не связанною органически с мыслью об идеале. Лишь тогда, когда к мысли о конце присоединяется представление о завершении, об усовершенствии и совершенстве, происходит сращивание эсхато-

логии и идеала. В чистом своем виде учение о конце может казаться нейтральным, «теоретическим» положением и в этом качестве оно не будет претендовать на значение общественного, политического или экономического учения. Это — просто утверждение факта, имеющего с неизбежностью наступить. Конечно, и такое учение о конце может (и должно) иметь серьезное влияние на поведение людей (в том числе и политическое и экономическое), но оно весьма часто будет выступать именно как такое чисто незаинтересованное в последствиях утверждение. Это положение станет вполне ясным, если принять во внимание, что самое понятие конца формально по своему существу. Конец как прекращение определенного течения, переход от движения в каком-то направлении к покою или к иным неведомым состояниям может быть оцениваем двояко. Конец может быть желанным и желаемым, но он может представляться и нежеланным. Наряду с восторгом и влечением он может возбуждать отвращение, ужас и отчаяние.

Таким образом, весь смысл всякой эсхатологии не в голом утверждении конца, а какого-то определенного конца. Каковы же те возможности, которыми могут быть охарактеризованы концы? Какие концы возможны? Ко всякому положению возможно двоякое отношение: или утверждение его, или отрицание, т. е. утверждение противоположного. С этой точки зрения, выдвигая вопрос о конце в той или иной конкретной постановке, мы всегда будем вынуждены или отрицать, или утверждать самую возможность осуществления какого-нибудь смысла. Есть ли, в конце концов, какой-либо смысл во всех совершениях и событиях, или его нет? Ответ на этот вопрос определяет характер эсхатологии. Отвечая: «да, смысл есть», — мы тем самым характеризуем определенное направление мысли и предрешаем характер деятельности. То же и при отрицательном ответе. Утверждая жизнь, мы отрицаем смерть, ибо жизнь, по самому логическому существу своему, есть утверждение, обуславливающееся отрицанием отрицания.

Таким образом, корни эсхатологии лежат в основной установке всякого высказывания. Конец, по самому существу своему, связан или с отрицанием, или с утверждением; это — выбор между тем и другим. Ясно поэтому, что всякая эсхатология будет или эсхатологией жизни и спасения, или эсхатологией смерти и гибели.

Этим еще не предрешается вопрос об эсхатологическом идеале. Может казаться, что эсхатология гибели не может дать почвы для образования эсхатологического идеала. Это было бы так, если бы гибель



не таила в себе чего-то (пусть соблазнительно) привлекательного, и естественно поэтому ожидать, что мысль о всеобщей и конечной гибели может быть облечена в форму учений, ставящих перед собой задачу осуществления (а если не осуществления, то неизбежности и неотвратимости) упоительного, гибельного конца. Такого рода построения могут казаться страшными и неприемлемыми для массы. Гибель весьма часто будет почвой, на которой из отчаяния единиц вырастают идеологии охранительно-гедонистического типа. Но для отдельных лиц, для смелых и бесстрашных умов следует ожидать (пусть не рационального и с их собственной точки зрения бессмысленного) стремления найти пути осмысления неизбежного, развить и воспитать атог fati, увидеть в гибели величайшее совершенство и радостное завершение.

Эсхатология гибели в существе своем есть учение о конце, не имеющем и не могущем иметь многих разветвлений. Простейшая форма его — это мифическое учение о гибели богов и людей. В наше время убеждение в жизнерадостности и жизнеустремленности древнего человека (преимущественно классической эпохи) основательно поколеблено. Да и мысль эта обычно приурочивалась к греческому мировоззрению. Чудовищные божества Индии, Вавилона, Сирии и даже Египта устраняют самую мысль о возможности жизнерадостного мировоззрения у людей, воплощавших такие кошмарные образы. Учение о конечной гибели естественно для человека, окруженного столь могучими, противоборствующими и взаимно уничтожающими и непримиримыми силами. Борьба и взаимоуничтожение борющихся — таков окончательный удел живущих людей, а с ними и богов, организующих их в общества, связывающих их в социальные объединения, возглавляемые этими божествами. Как осуществится этот конец и в результате чего он наступит — это в итоге несущественно. Новая ли гиганто- или титаномания, или доведенная до конца борьба старых и новых, добрых и злых богов и падение Азаграда<sup>85</sup> — таков последний вывод этого созерцания. Естественна при такой точке зрения обращенность назад и проекция золотого века в источную древность.

Это убеждение в конечной гибели, теряя свой мифический и метафорический характер, возникает в новое время на почве новейшего естественнонаучного мировоззрения. Мы имеем в виду утверждение, что судьба нашей жизни, жизни человечества, нашей планеты и космоса предрешена. Угасание планет и солнца, потеря и рассеивание

энергии в пространстве рано или поздно приведут к уничтожению жизни, к выравниванию разностей температурных и иных напряжений энергии и к переходу космоса (всего или известного нам) в некоторое стационарное состояние покоя сравнявшихся уровней. Это построение иногда может сопровождаться оговоркой, что такого рода завершение всех эволюционных процессов инволюционными может быть связано в дальнейшем с новым возникновением где-то нового мира и за состоянием покоя снова может начаться период движения, рождение новых миров или созревание существующих для новой жизни, нового возникновения сознания и т. д. (теория кругового мировращения сущего). *Amor fati* на почве естественнонаучного мировоззрения ведет к теории вечного круговращения, реального воплощения дурной бесконечности и к единственно возможному при этом культу отдельных вершин, высочайших точек, до которых способны доплеснуть жизнь и сознание (культ героев и сверхчеловеков). Несколько иначе движется мысль, когда этой возможности возникновения новых миров не предусматривают или рассматривают ее как факт, для индивидуального сознания безразличный и даже скорее отрицательный. Тогда в центре внимания оказывается гибель во всей ее неприглядности, без всякой облегчающей ноты, патетически-фальшиво звучащей во всяких апелляциях к построениям типа *amor fati*. Здесь возникает почва для рождения пессимистических теорий, отрицающих жизнь и самую волю к жизни как источнику всяческих мучений. Шопенгауэр, Гегезий<sup>86</sup> и Будда, с разной силой и от разных исходных точек зрения отправляясь, будут говорить об одном и том же, призывая под тем или иным видом смерть-освободительницу. Вся разница будет лишь в степени, и элементарное самоубийство — лишь грубая и не достигающая цели форма акта, сводящегося к полному отрешению от всяческой самости, от всякого индивидуализирующего момента путем безраздельного растворения и слияния с безразличием первоначального и невыразимого «ничто», с погружением в нирвану.

Все построения этого рода отличаются одной общей чертой: вынуждая и требуя от человека осуществления определенного самоубийственного акта, они обычно не решаются сделать из своих построений надлежащих выводов относительно общества и цели его существования. Последовательно продуманные пессимистические учения, переведенные в область социологии, должны говорить о всеобщем самоубийстве и убийстве. Не решаясь сделать такой вывод,

они обычно ограничиваются теорией личной аскезы и провозглашением индивидуального пути к нирване.

Понятна поэтому относительная бесплодность в области социальных, политических и экономических учений этих построений, говорящих о последней гибели. Эсхатология гибели способна порождать весьма обильные идеологии, но элементарный инстинкт жизни является той силой, которая замыкает уста у апологетов этих построений, препятствуя им договорить до конца то, что они думают. Сознательное принятие и исповедание гибели, своей и общей, индивидуальной и коллективной, всечеловеческой и космической — удел немногих смелых умов. Но и эти смельчаки, решаясь более или менее открыто исповедовать свои убеждения, не всегда исполняют или, вернее, почти всегда не исполняют тех заповедей, которые они проповедают в отношении человечества. Хотя мысль о коллективном самоубийстве человечества и живет в сознании многих из наших современников, но говорить, по крайней мере явно, об осуществлении этой задачи они не решаются. Эсхатология гибели могла и может быть идеалом и желанным концом для единиц, но ее сила как общественного идеала ограничена и прямого и неприкровленного воздействия на поведение масс она обычно оказывать не может\*.

Существенно иначе обстоит дело с эсхатологией спасения и жизни. Самая возможность возникновения ее должна быть приурочена к началу нашей эры. Для того чтобы могла родиться мысль о благополучном конце, человеком должны быть осознаны какие-то новые, и общественные, и природные возможности. Взамен чудовищных и преодолевающих общественно-природных сил, во власти которых находится человек, должно явиться убеждение в способности его тем или иным образом воздействовать на эти силы, видоизменяя и формируя среду как нечто пластическое. Идеи действия и ответствен-

---

\*Эсхатология гибели в этих условиях, как общее правило, действует косвенно, создавая дробные идеалы преимущественно гедонистического и эвдемонистического типа. Перспектива последней конечной гибели (космической или термической смерти) относится здесь в отдаленнейшее будущее через тысячелетия и через сотни и сотни поколений. Для настоящего же в его краткосрочной текущей действительности ничего не остается, как стремиться отпущенный ему краткий отрезок времени возможно полно использовать для наслаждения и для погони за улетающим счастьем или, если нет ни того, ни другого, по крайней мере стремиться избежать угрожающих страданий.

ности являются предпосылками самой возможности возникновения эсхатологии спасения.

Наша современность знает два типа подобной эсхатологии: это — популярная форма христианского учения о рае и блаженстве спасенных святых и не менее популярное построение коммунистического, социалистического и анархического общества. Рай на небе и рай на земле — таковы два основных образа, которыми обрисовываются эти два центральных для нашей современности эсхатологических идеала. При всей своей разности и реальном жизненном противоборстве они имеют ряд общих роднящих их черт. Так, прежде всего, и здесь и там конец представляется в виде «рая», т. е. блаженного удовлетворенного состояния в будущем. Проекция благополучного конца в будущее и несомненность осуществления его (в чем бы ни было основание такого осуществления — в обетовании и акте всеспасающей благодати или в естественном ходе общественного процесса — несущественно) — таковы предпосылки такого идеала. С другой стороны, оба они, если можно так выразиться, сходятся с количественной стороны. Спасение, о котором здесь идет речь, есть не спасение всех, а лишь части. Как в христианский, так и в социалистический рай входят не все, а лишь избранные. В христианских представлениях — это заслуженные праведники (или их души — для не признающих воскресения), как дожившие до момента осуществления рая, так и умершие, но воскрешенные божеством. Для социализма — это дожившие до переворота и пережившие его поколения.

И то и другое учение связано с убеждением в возможности и необходимости борьбы и с стремлением к победе и воплощению того, что признается и познается как конец и цель. В этом смысле мы в обоих рассматриваемых случаях имеем дело с учениями, зиждущимися не на убеждении только (т. е. исходящими только из признания наличности определенных положений), но с построениями действенного характера, исходящими из веры, понимая под этим словом не другой какой-либо сорт знания (сверхчувственного и т. п. характера), но лишь осуществление и стремление к сознательному осуществлению того, что воспринято как предмет созерцания, т. е. как потенциальное, проективное раскрытие того, что созерцается как задача. Вера есть осуществление ожидаемого, т. е. осуществление той возможности, которая признается желательной, и проявление, переведение в состояние наличности, действительности

и закреплённости того, что существует как невидимый и ещё не реализованный замысел. В этом смысле оба эти учения противоположны эсхатологиям гибели, ибо эти последние не содержат в себе целей, могущих даже для среднего и обычного сознания стать желанными и желательными, стоящими осуществления и достойными воплощения.

Эсхатологии жизни, хотя бы и не разработанные и недостаточно продуманные, всегда будут заостряться в деловое творческое напряжение трудового типа, тогда как для осуществления эсхатологии гибели достаточно предоставить стихийным силам среды действовать свободно. Спасение есть всегда результат усилий, тогда как гибель требует лишь воздержания и непротивления. В обеих рассматриваемых нами эсхатологиях конец связан с какой-то деятельностью каких-то борцов. Пусть объект этой борьбы в обоих случаях различен — в одних это обычно социальный (дурной, несовершенный, ненадлежащий строй), в других — морально-природный (извращённая греховная природа, моральная и физическая, самого деятеля — человека), — но в обоих случаях без борьбы против него невозможно достижение идеального состояния. Несущественно для общей характеристики этих построений, что в одном случае в идеальном обществе пребывают сами борцы за него (воскрешённые, святые), а в другом — не принимавшие участия в борьбе новые поколения; борьба так или иначе необходима.

С другой стороны, поскольку в эсхатологиях жизни сделан выбор и желанным, подлежащим воплощению и осуществлению признано спасение (а гибель отвергнута), то естественно выдвигается и ставится вопрос об ответственности в деле осуществления соответственного идеала тех, кто стремится к воплощению его. Воплощению подлежит не неизбежно роковое, предопределённое состояние, которое все равно будет осуществлено вне человека лежащими силами, а одна из возможностей, могущая и не быть и не стать. Поэтому, если и не все, то, во всяком случае, борцы ответственны за ее воплощение (святые берут на себя грех мира, поколение борцов за созревшее или созревающее новое общество отвечает за подготовку осуществления нового строя).

Смысл этой ответственности вытекает из самого факта признания человека-деятеля действующей силой, самостоятельной и сознающей причиной. Момент введения сознания в процесс осуществ-

вления какой-то цели всегда есть момент внесения ответственности тем большей, чем больше степень сознательности, определяющей направление процесса и превращающей его из становления, течения и изменения необходимого в совершение, созидание и творчество чаемого.

Этими чертами не исчерпывается сходство между двумя типами учений, названных нами выше эсхатологиями спасения и жизни. Количество черт общности можно было бы увеличить, и если обычно это не делается, то лишь потому, что оба названных построения в современном сознании стоят как учения взаимно противоборствующие и для исследователя, в большинстве случаев, не видна та общая точка зрения, тот исходный пункт, с которого оба эти построения могут рассматриваться как порождения чего-то исходящего из какой-то единой основы.

Действительно, вся наша современность стоит на почве признания противоборства и до известной степени полярности, с одной стороны, популярной христианской эсхатологии (христианской эсхатологической вульгаты) и с другой — социалистических и коммунистических построений. Это сознание противоположности и несовместимости рассматриваемых учений, переходящее в реальное их противоборство, и есть та почва, на которой вырастают, с одной стороны, такие книги, как уже помянутая весьма своеобразная критика П. И. Новгородцева, и с другой — вся система воинствующего социалистического безбожия и антирелигиозной пропаганды. Правда, обычно отмечается только противоборство, а полярность и соответственное сходство весьма часто и не замечается. Это положение тем более естественно, что существующие в каждой системе черты сходства кажутся другой, да и не могут не казаться, извращениями и искажениями ее собственных, ей органически присущих черт, ее основоположных начал и центральных, ею провозглашаемых, положений и истин. Непререкаемость и внутренняя бесспорность этих положений для сторонников каждой из этих систем такова, что анализ собственных построений и их оснований для нее совершенно немыслим и тем более понятна та энергия борьбы и стремление взаимно уничтожить противника, которые имеют место в отношении между воинствующими социалистическими и коммунистическими учениями и популярным христианским учением. Только таким путем в взаимном противоборстве оба эти учения оказываются

в состоянии, хотя бы частично (через другого), уяснить себе свою собственную природу.

Сопоставление этих двух систем, история их борьбы и причины ее еще до сего времени не изучены и не осмыслены. Тем не менее уже сейчас можно иметь достаточно точное представление о существе той борьбы, которая ведется между этими двумя типами эсхатологии. Их взаимная полярность, их несовместимость и неизбежная бесплодная и не могущая привести ни к какому концу борьба может быть разумно осмыслена лишь тогда, когда обе эти системы будут постигнуты как разные отражения в мутном и непроясненном человеческом сознании одной какой-то системы, непонятой и, быть может, до времени не могущей быть понятой, иным каким-то образом упраздняющей реальное противоборство обеих рассматриваемых нами систем. Только при таком допущении может быть сколько-нибудь удовлетворительно уяснено существо отношений между социализмом и христианством в его популярных (в большинстве случаев конфессионально вульгаризованных формах). Мы вполне сознательно говорим об отражениях, а не о сторонах единого построения, ибо в этих терминах может быть понята и общность, и разность этих учений, и бесплодность их противоборства, и неизбежность его. Такие учения, как христианский и социалистический катастрофизм, учение о будущем блаженстве и счастье, о новом обществе, новом мире и новом человеке, — все эти учения не могут быть поняты иначе, как только в предположении возможности и необходимости какого-то третьего учения, искаженными и отраженными производными которого оба они являются.

Таким образом, рассмотрение вопроса приводит нас к убеждению в наличности и необходимости существования какого-то третьего учения, говорящего о спасении и жизни человечества. Наряду с социалистической эсхатологией спасения и с христианской популярной эсхатологией райского блаженства не только должна существовать, но и существует какая-то иначе построенная эсхатология жизни и спасения, коею, с одной стороны, осмысливаются и снимаются взаимные противоречия и противоборства обеих рассмотренных выше систем, а с другой стороны, доводятся до надлежащего развития и совершенной полноты все заложенные в них жизненные и житнетворческие возможности. Но при таких допущениях естественно спросить, почему же на такого рода возможность не обращается никакого внимания и вообще почему в этом направлении нет никаких

сколько-нибудь серьезных исканий. Все вышесказанное заставляет думать, что эта постулируемая система существует в такой форме и в таком виде, что присутствие ее или упускается из виду, или замалчивается обеими, ее выражающими и искажающими системами. Причиной этого замалчивания может быть или то, что она существует там, где ее не ищут и не предполагают даже самой возможности существования ее, или то, что ее считают чем-то несущественным или нереальным, фантастическим построением, с которым не стоит считаться. В то же время можно думать, что эта система выпала из круга идей, привлекающих внимание, потому, что ее основания содержатся в источнике, доступ к которому затруднен, а изложение и истолкование коего представляется чем-то раз навсегда установленным и освященным каким-либо общепризнанным, превосходящим и все подавляющим авторитетом.

Помимо уже сказанного, одно только более детальное и углубленное исследование и изучение обеих существующих эсхатологий жизни и спасения должно заставить нас предполагать, что ими не исчерпываются все возможные в этой области построения. Выше нами было указано, что обе эти эсхатологии являются эсхатологиями не всеобщего, а частичного спасения, образами частично восторжествовавшей жизни. В этом именно качестве о них нельзя говорить как о последовательных и цельных учениях. Если среди эсхатологий гибели имеют место построения вполне последовательные и сознательно прямолинейные, то в существующих эсхатологиях спасения наблюдаются весьма сильные тенденции к компромиссу, к смешению и слиянию несоединимого. Среди эсхатологий гибели без всякого труда можно найти учения, для которых принципиальная бессмыслица бытия ясна до последней степени, для которых гибель жизни, случайно блеснувшей искры иллюзорного разума и сознания, непрерываемо неизбежна, а самая возможность возвращения ее в процессе космически стихийных круговоротов есть не что иное, как реальное утверждение бессмыслицы существования сознательных эфемерид, однодневных вспышек бессильного разума в хаосе неразумных противоборствующих стихий. Гибель, распад и разложение здесь царствуют безраздельно, космос обречен возвращению в хаос, и над всем царствует владычица миров — смерть.

Среди эсхатологий спасения и жизни обычно не встречается столь же последовательного провозглашения конечного торжества жизни



и смысла, какое имеется среди эсхатологий гибели в отношении принципиальной бессмыслицы и смерти. В обеих указанных выше эсхатологиях нет принципиального отвержения смерти и гибели, и, как и было уже указано нами, это эсхатологии частичного спасения, частичного блаженства и счастья. Христианская популярная эсхатология говорит о частичном спасении блаженных и достойных — святых — и о гибели прочих. В окончательном итоге это двойное наказание для ненадлежаще исполнявшего свои задачи человечества. Человечество разрубается, разделяется на две части, из коих одна подвергается окончательной и бесповоротной гибели — обрекается постоянным и непрерывным мучениям, другая же, достигнув возможного предела мыслимой гармонизации, равным образом обрекается на бездельное и бессильное созерцание мучений другой части человечества<sup>87</sup>.

Еще скромнее в этом отношении эсхатологические построения социализма. Конец здесь не только не благополучный конец для всех, но лишь благополучное завершение длинного процесса страданий и борьбы для немногих, для тех поколений, которые дожили до этого счастливого времени. Самое же это благополучие представляет не что иное, как весьма скромное благополучие удовлетворенных потребностей, которое отнюдь не избавляет от уничтожения и гибели. Можно утверждать, что эта эсхатология признает двойной конец, двойную гибель — с одной стороны, гибель тех, которые не дожили до блаженного и совершенного строя, и гибель тех, которые, услады и пресытаясь им, все же оказываются бессильными против конечного распада. Даже их блаженная жизнь оказывается все же такой жизнью, которая в существе своем не является совершенной настолько, чтобы можно было говорить об увековечении ее. И достигшие земного рая, вошедшие в него, не делают ничего, что могло бы увековечить их блаженное потребление и распределение. Можно думать, что сами авторы эсхатологий этого типа не видели, не видят в воображаемом ими обществе ничего такого, что бы стоило увековечения, что было бы достойно сохранения и жизни, как нечто самодовлеющее и самодостаточное.

Обе эти эсхатологии являются не чем иным, как компромиссными построениями, исходящими из замысла дать образ благополучного конца истории, но в силу какой-то непроясненности и невыясненности своих предпосылок скатывающимися к тому же учению об окончательной гибели в одном случае для части (причем вторая

часть вырывается из гибели при помощи вмешательства всемогущего божества), а во втором случае лишь для некоторой части человечества, для некоторых лишь поколений обеспечивается благополучная и удовлетворенная жизнь, за которой наступает тот же конец, та же конечная гибель.

Вопрос, в конце концов, ставится в такую плоскость: возможно ли построение образа последовательного спасения, последовательно проведенного, спасительного, безущербного завершения всей той хаотической лавины зол: социальных, индивидуальных и природных, под гнетом которых живет человечество?

Другими словами, это вопрос о возможности целостного идеала, в котором гармонически соединены и связаны в одно целое все моменты, необходимые для того, чтобы такой образ не оставался только образом, но стал бы планом, по которому возможно было бы приступить к активной и сознательной деятельности по перестройке мира. Такое требование предполагает полную ясность не в области только созерцания той или иной конечной цели, но в установлении к ней определенного отношения. С этой точки зрения все дробные идеалы, и, в частности, рассматриваемые выше идеалы, имеющие в виду «благополучный» конец, именно потому и оказываются неудовлетворительными и недостаточными, что в них не выяснена сущность того, что является для них «концом» и каково их отношение к этому концу. Соответственные дефекты этих учений проистекают или от неумения определить «конец» (недостаточная «эсхатологичность»), или от нежелания и отсутствия решительности в выборе увиденного ими конца.

## VI. ЦЕЛОСТНЫЙ ИДЕАЛ<sup>88</sup>

Отвергнув дробные идеалы как неудовлетворительные, установив причину дробности их — недостаточное понимание идеи конца — естественно спросить: обеспечена ли тем самым возможность утверждения целостного идеала? На это можно ответить, что все предыдущее являлось лишь расчисткой поля, но для того чтобы получить на этом поле нужные плоды, необходимо соблюсти ряд условий, позволяющих говорить о целостном идеале. Чтобы связать в одно целое конечную цель и конкретное действие сегодняшнего дня,

необходимо найти те предпосылки, без которых подобное соединение разбивается на ряд спорных задач, в отношении коих возможно самое различное отношение, разная оценка их и разная степень признания их необходимости.

Действительно, если для образования целостного идеала необходимо, чтобы он был в достаточной степени «эсхатологичным», то все же самое созерцание конца или «концов» еще недостаточно для бытия идеала. Познание конца не есть еще утверждение идеала и может быть весьма далеким от него. Вообще созерцание как таковое, взятое отдельно, не обосновывает и не может обосновать конечной цели. Вообще, говоря о ней, о познании, о созерцании ее, следует иметь в виду, что конец, рассматриваемый как завершение некоторого, начатого во времени процесса, не может быть всегда и полностью предопределен. В этом смысле, когда речь идет о последней завершительной точке, то приходится, в сущности, высказываться о возможностях конца, а не о конце как таковом, или, вернее, о возможных концах. Созерцание и познание способно только открыть ряд возможных завершений исторического процесса, поставив их в ряд, не предопределяя того или иного отношения к ним.

Таким образом, возможно утверждать, по крайней мере, три конца, из которых один строится на победе жизни, другой на признании последней гибели, а третий говорит о циклических сменах жизни и смерти (теория вечного возвращения).

Ни один из них не может быть признан и утвержден в качестве необходимого конца, и взятые сами по себе в отдельности они должны признаваться возможными и вероятными. Для того, чтобы созерцание и познание конца оказалось причастным идеалу, он должен превратиться в цель. В этом смысле конец должен быть не только созерцаем и познан (т. е. усмотрен как нечто возможное только), но и оценен, хотя оценка сама по себе еще недостаточна для превращения того или иного представления конца в идеал. Для этого еще нужен особый акт выбора, т. е. признание необходимости актуализировать возможность, заключающуюся в том или ином данном представлении конца. Таким путем теоретическое (созерцаемое) представление возможного конца, через оценку его становясь практически существенным, в акте выбора становится обязательным для осуществления. С этой точки зрения конец, признанный желательным, утверждается не только как возможный для реализации, но сама эта реализация

рисуеться как обязательная норма поведения, как обязанность для того, кто избрал ту или иную конечную точку. Представление конца при таком положении превращается в замысел, который должен быть проявлен и из состояния возможности переведен в положение наличной действительности. Цель, избранная и утвержденная, обусловливает выяснение образа действия, побуждает искать надлежащих путей и, наконец, жизненно требует действия и деятельности, без которой идеал остается мертвой, недвижимой и ненужной схемой.

Решимость в выборе есть именно то, что сращивает воедино отдельные моменты идеогонического процесса. Выбор той или иной возможности оказывается стержнем, на котором они держатся и который их превращает в подлинный идеал. С этой точки зрения дробные идеалы являются построениями, где выбор их не осуществлен или осуществлен только в последнем звене, в традиционно-бытовых построениях, где осуществление подлежащего поведения диктуется в силу близости этих идеалов к действию и деятельности. Вообще же, только совершив акт выбора, можно говорить о реальном осуществлении идеала и о приобретении им характера целостного идеала. С этой стороны можно утверждать, что целостных идеалов в развитии и развернутом виде имеется крайне незначительное количество. Выдержанным в качестве целостного начала будет только то построение, в котором отчетливо усмотрен конец, дан акт выбора и достаточно четко показаны этапы воплощения.

При таком положении, принимая во внимание, что, в сущности, все известные идеалы представляют не что иное как дроби, являясь разрозненными частями недовершенной и недоделанной постройки, естественно спросить все же: есть ли такое учение, которое могло бы служить примером, если не законченного построения в этой области, то, во всяком случае, представляло бы достаточно целостный по охвату идеал, который в то же время был бы достаточно высок, чтобы о нем можно было бы говорить как о высшей точке желаний и стремлений человечества. Просматривая с этой точки зрения все известные до сего времени попытки выдвинуть тот или иной идеал, относящиеся к последнему времени в пределах ближайшего к нам столетия, можно найти только одно учение, которое оказалось в состоянии доплеснуть до такой высочайшей точки и не только доплеснуть, но и удержаться на этой вершине, не потеряв связи с действительностью, так что можно говорить, что в нем едва ли не впервые

сделана попытка протянуть от этой вершины нити до повседневной действительности. Таким учением являются построения русского мыслителя Н. Ф. Федорова<sup>89</sup>.

Посмертно опубликованные в 1906 г. под заглавием «Философия Общего Дела» статьи этого автора<sup>90</sup> не встретили сколько-нибудь широкого отклика ни в тогдашней науке, ни в широких кругах тогдашнего мыслящего общества. Еще меньший отклик в свое время встречали эти идеи скромного работника библиотеки Румянцевского музея даже среди крайне небольшого числа людей, в конце прошлого столетия непосредственно соприкасавшихся с Н. Ф. Федоровым, среди которых были интереснейшие ученые и философы, чьи имена были в центре внимания большинства русских культурных людей<sup>91</sup>. Можно сказать, что взгляды этого человека достаточно резко шли вразрез с господствовавшим в то время позитивистическим уклоном мысли. Они представлялись чем-то весьма экстравагантным даже наиболее вдумчивым слушателям и почитателям оригинального мыслителя, которые усматривали в них смесь величайших прозрений «гениального автодидакта» с сомнительными и фантастическими, проектами, не всегда вразумительными и внятными для современников, но всегда идущими вне общепризнанных тогда и общепонятных путей и рамок.

Для позднейшей эпохи, наступившей после издания первого тома сочинений Н. Ф. Федорова, его учения оказались более внятными и приемлемыми, но только с одной стороны. Начало XX века, отрицательно отнесшееся к упрощенному позитивизму предшествовавших десятилетий, жадно цеплялось за все, что могло дать опору для его построений; мистико-символический туман, бывший сознательно или подражательно основой, на которой развивались интереснейшие учения начала этого века, был необходимым исповеданием веры. В первые годы XX века была сделана попытка истолковать непрерываемо ясную постановку величайших проблем, сделанную Н. Ф. Федоровым, как туманно-неопределенную «мистику». Наряду с такими утверждениями, людьми противоположного склада мыслей те же построения Н. Ф. Федорова характеризовались также прямо противоположными терминами, причем они объявлялись безграничным натуралистическим оптимизмом упрощенно-позитивистического типа, опирающимся на признание науки всеспасающей панацеей<sup>92</sup>.

Уже такое сопоставление мистики с ориентировкой на науку заставляет думать, что не все обстоит благополучно с такого рода

оценками построений этого автора. В то же время, с точки зрения развитой выше, эти несоединимые характеристики становятся вполне понятными, легко объяснимыми и даже неизбежными для тех, кто не воспринимает вопрос об идеале как вопрос о системе деятельностей, идущих от целеполагания к реальному осуществлению поставленной в идеале задачи, воплощаемой в действенном трудовом акте. Действительно, поскольку идеал усматривать только в полагании высшей и высочайшей цели, невоплотимой и неосуществимой, постольку неизбежно приходится признавать самую мысль о возможности его воплощения и осуществления высшей и высочайшей тайной. С этой стороны все те, кто в проблеме идеала видят только этот момент, имеют и всегда будут иметь неистребимую склонность говорить о мистике и тайне там, где идет речь о высочайшей задаче. Можно даже утверждать, что чем выше соответствующая задача, тем больше шансов ожидать от такого рода авторов стремления покрыть ее мистическим покровом, маскируя реальные очертания ее завесой тайны.

Точно так же понятна и обратная характеристика такого учения и вытекающее из нее признание подлежащих утверждений Н. Ф. Федорова «элементарным натурализмом» и плоским практицизмом, разбавленным научной фантастикой. Здесь точно так же центр тяжести лежит в стремлении разорвать единую цепь и разломать лестницу, ведущую вверх. Нижние ступени лестницы, «низводящей божество и возводящей человечество», в представлении авторов, говорящих об элементарности построений Н. Ф. Федорова, оказываются существующими и представляются могущими существовать только в отделении, только вне и помимо высших ступеней. Высшее, вообще говоря, в представлении такого рода мыслителей столь высоко, что его никак нельзя связать с конкретной, плоской рецептурой повседневности, содержащей в себе всю мелочность и грязь обыденной действительности, отправляясь от которой нельзя рассчитывать на немедленный переход в новый преобразованный мир.

Необходимость той борьбы и полемики, которую столь энергично вел Н. Ф. Федоров против «ученых», разделяющих мысль и дело, особенно ясна именно из тех возражений, которые сейчас возникают по поводу его построений. Отсутствие умения фиксировать внимание на всей цепи звеньев, связывающих высшую и отвлеченную для сегодняшнего момента цель и задачу с конкретной практической

жизнью, является первопричиной таких взаимно исключающих друг друга оценок, какие приходится слышать при суждении о построениях Н. Ф. Федорова. Приведенная выше оценка его учений, с одной стороны, как возвышеннейшей туманной мистики и с другой — как вульгарно-плоского натурализма только наиболее яркий пример среди ряда других, таких же взаимно исключающих друг друга положений, когда его расценивают то как революционера, то как поклонника российского самодержавия, то как глубокого ученого и мыслителя, то как талантливого самоучку, «автодидакта» и так далее и тому подобное...

С развитой выше точки зрения, обращаясь к теориям Н. Ф. Федорова, необходимо отметить, что и здесь имеет место, пожалуй, наиболее яркая попытка дать целостное построение, стремящееся охватить все отмеченные нами стадии вопроса об идеале в той степени, насколько это возможно сделать одному человеку. При этом сам автор рассматривает свои писания не как полную, законченную и совершенную постройку, а только как первоначальные эскизы, очерки и наброски, по необходимости недостаточно выражающие положение дела. Смыслом его утверждений является не стремление написать книгу, а стремление к осуществлению того дела, которое он считает задачей, смыслом и целью человечества, и в осуществлении коего он видит единый, единственный и целостный идеал.

Основание для выдвинутого им идеала Н. Ф. Федоров находит, вообще говоря, в христианской религии, и ближе в православии, которому он дает совершенно новое, до него неслыханное истолкование, всецело связанное с выдвинутым им идеалом. Вернее, в нем он считает сохранившейся в наиболее чистой, «проективной» форме постановку высшей и высочайшей задачи, предстоящей человечеству как «общее дело» всех людей. Эта связь учения об идеале в учении Н. Ф. Федорова с религией, пронизывающая все его высказывания, особенно ярко выражена в статьях, которые он назвал «Пасхальными вопросами»<sup>93</sup>, в сущности, посвященных выбору исходной точки, обосновывающей возможность построения всеобщего синтеза. Такой синтез, в котором он находит обоснование для всеобщего действия и мировой космической всеобщей преобразовательной деятельности, назван им «супраморализмом или всеобщим синтезом, т. е. всеобщим объединением». Этот синтез рассматривается как «синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания

и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом» (Ф. О. Д., т. I, стр. 399)<sup>94</sup>.

В этом последнем — в деле — лежит заострение всех построений Н. Ф. Федорова, в нем же заложены и основания для выбора им направления, по которому идут все его мысли и стремления. Все его «Пасхальные вопросы» альтернативны, представляя не что иное, как попытку наметить два возможных пути и два возможных выхода из обступивших человечество бедствий. Это, по его словам, постановка вопроса о «двойном результате хода естественного дела, о двойной будущности», которая зависит от выбора того или иного пути, намечаемого им в «Философии Общего Дела». Именно в этом качестве «дела» и «деловой религии, возводящей в религию вопрос о жизни и смерти», Н. Ф. Федоров находит основания для противоположения вопроса о «всеобщем обогащении» вопросу «о всеобщем воскрешении» и противопоставляет свое учение о супраморализме учениям М. Штирнера<sup>95</sup> и Ф. Ницше как имморализму, учению Л. Н. Толстого, которое он рассматривает также как пассивный имморализм\* (неделание), и мистицизму вообще и, как он говорит, «мистицизму Достоевского и Соловьева в особенности»<sup>96</sup>. Обоснованием для всех построений «Философии Общего Дела» является выбор направления для деятельности, выбор дела.

В этом качестве идеал Н. Ф. Федорова является деловым, по преимуществу, причем его связь с религиею и православием не обосновывается на элементарной морали. Наоборот, в его учении все христианство превращается в этику, как действие и деятельность, охватывающую все отношения человека и все сферы мира. «Супраморализм, говорит он, — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы — заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки

---

\* В отличие от всех исследователей, которые считают Л. Н. Толстого учителем нравственности (моралистом), Н. Ф. Федоров считает его учение имморальным, поскольку он говорит о «неделании», которое, по мнению Федорова, является почвой для возникновения ряда бедствий, создающих почву для возникновения более худших дел, чем те, которые избегаются «неделанием» элементарного зла<sup>97</sup>.



и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскресения» (Ф. О. Д., т. I, стр. 399). Такого рода расширение основания для идеала, который, будучи сам деловым в смысле всеобщего дела, охватывает, таким образом, все области человеческого действия и с этой стороны поднимает его над всякой попыткой частного и частичного обоснования. Идеал общего дела в учениях Н. Ф. Федорова не нуждается в высшем обосновании, ибо сам он является обоснованием для всех видов деятельности, превращая всякую догматику в проектику, всякий опыт в дело, стремясь всему, что не имеет приложения (теоретическое знание), дать приложение и такое, которое было бы всем необходимо и никем не отрицаемо.

Таким образом, подходя к выдвигаемому Н. Ф. Федоровым вопросу об идеале, следует, в первую очередь, отметить, что он является социальным идеалом, как по своим первичным отправным точкам, так и по своим замыслам и проектировкам. Говоря об общественном устройстве, автор Философии Общего Дела различает два вида общества. Первый из них, основанный и строяемый по типу животного организма, осуществлен и осуществляется во всех существующих и существовавших до сего времени общественных организациях. Это — общество, построенное по типу разделения и расчленения функций и соответствующему этому расчленению разделению частей общественного целого по степени сознания и сознательности. Общество, в основе которого лежит такого рода зооморфический образец, зиждется на принципиальном стремлении отделить сознающие и руководящие органы от исполняющих и осуществляющих. Разделение на ученых и знающих и на неученых и действующих является корнем и основой всех прочих разделений и распадов, возникающих в обществе. Сосредоточение в одних органах общественного целого мысли, сознания и руководства, подобно тому, как это имеет место в таком животном организме применительно к нервно-мозговой системе, и передача на долю других частей его чисто исполнительных функций представляется Н. Ф. Федорову коренным пороком, порождающим все остальные. Классовый строй, возникающий на основе этого разделения, при котором для одних мир обездушивается, превращаясь в фикцию и представление, и при котором другие на шесть дней обезглавливаются тяжелым трудом, так что на седьмой день голова для них становится лишь чем-то вроде не всегда нужной шляпы, находит

в Федорове одного из самых жестоких критиков. Общество, построенное по подобному зооморфическому типу, неизбежно обречено и переживает судьбу всякого животного организма. Самоотравляясь внутренними противоречиями, порождая в самом себе центробежные силы, обусловленные поглощающим сознание гнетом и питаемые рознью, возникшей на почве принудительного обезглавливания отдельных частей-органов, такое образование гибнет так же, как и всякий организм, вытесняемое другими, такими же столь же не устойчивыми образованиями.

В противовес обществу, построенному на зооморфной органической основе, Н. Ф. Федоров выдвигает идеал общества, построенного на единстве сознания и действия, исключающего самую возможность борьбы, взаимоуничтожения и распада. Идеал этот, согласно утверждению автора, выработан не юристами, политиками и учеными и не на конгрессах и конференциях и провозглашен не в декларациях прав человека, а оформлен отцами церкви и зафиксирован соборами в виде догмата троичности<sup>98</sup>. Догмат этот человечеством не осуществлен в его жизни, даже больше: он перетолкован учеными в качестве только догмата, т. е. представления и утверждения, не связанного с практической деятельностью как таковой. В то же время и этот догмат, как и все догматы, является заповедью и в этом качестве подлежит осуществлению и воплощению. Единство догмата и заповеди требует такого понимания догматических построений, при котором они понимались бы как нормы, образцы и планы, по которым должна строиться человеческая деятельность.

С этой стороны общество, построенное по образцу тройческого единства, представляет объединение, возможное только при полноте согласия, единодушия и взаимной любви его членов. Троица как таковая, по учению Н. Ф. Федорова, представляет общество, в котором полностью отсутствуют всякие юридические и экономические начала, в котором нет никаких элементов взаимной агрессии, ничего, что содержит хотя бы оттенок ее, нет властвования и господства в тех смыслах, которые обычно связываются с этими представлениями, ничего военного и полицейского, как нет и ничего «демиургического», ремесленного, оформляющего извне данные и навязанные отношения. Что социально проективная природа Троицы как образа совершенного единства сознавалась, Федоров достаточно ясно показывает анализом так называемых «богословий», которыми освяща-

лись, начинались и заканчивались различного рода международные и частные акты. Призывание имени Троицы как образа, освящающего подлежащие отношения, имело место на мирных договорах, но оно отсутствовало на актах, которыми провозглашалась и объявлялась война; оно ставилось во главе завещательных и дарственных распоряжений, но отсутствовало на записях торгово-договорного и заемного характера и т. п.<sup>99</sup>

Из всей совокупности отношений, характеризующих порядок связи между отдельными лицами, в существе тройческого единства не введено ни одного образа, который позволил бы обосновать социальный строй на каких-либо актах посредствующего типа, обусловливающего соответственное поведение. Из всего ряда возможных связей: принуждения и властвования (подданство, гражданство и рабство), сделки и договора (хозяйство и товарищество) — в учение о совершенном социальном единстве и, в этом качестве, в учение о божественном единстве включены только отношения родственные как наиболее непосредственные, прямые, личные, и притом не столько родственные в смысле родовом, предполагающем половое деление человечества, сколько в одном только двустороннем отношении отцовства и сыновства. Таким образом, из подобного единства исключается все половое и дробное, увековечивающее животноподобный способ происхождения человека. В совершенном социальном единстве исключено всякое материнское (половое) начало и с этой стороны образы отцовства и сыновства очищены от привходящих в их состав представлений о половом происхождении родовых отношений, которые предполагают мать как первоисточник рода, заключающегося в телесном дроблении и членении рождающего на существо родящее и рожденное.

Однако существо связей в тройческом социальном единстве не исчерпывается только отношениями отцовства и сыновства, даже доведенными до высочайшей чистоты, в смысле исключения из них всего, кроме родственной близости и авторитета — старшинства. При наличности в нем только двух указанных сторон все же возможно перерождение даже на почве таких, очищенных от всякой мути отношений в связь, сводящуюся к подчинению и покорности. Введением в существо этого общения третьего члена в виде равночестного и равнославного Духа соответственное учение вводит новый, весьма важный оттенок в существо подлежащих связей.

Благодаря этому они начинают рассматриваться как построенные не на рассудочно-рациональных только и волевых устремлениях, а выступают как укорененные в вдохновении являющемся основоположным элементом, создающем самую возможность совершенного общения. Необходимость и неотменимость вдохновения как основы, без которой невозможно осуществление совершенной общественной организации, подтверждается Н. Ф. Федоровым путем анализа природы вдохновения и утверждения им сущности дочеринства как элемента женственности, вне полового понимания ее, и определения места и функции этого элемента в тройческом единстве. Помимо сказанного, разбором существа всех теологических предикатов, относимых в христианстве к божеству, можно показать основоположное значение их в деле построения учения о высшей и высочайшей социальной организации, что и делает в ряде случаев и во многих местах своей «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федоров.

В настоящем представлялось бы целесообразным остановиться только на двух таких утверждениях, а именно на характеристике этого типа общения как «нераздельного и неслиянного». Говоря об этих терминах, имеющих большую историю и бывших в свое время предметом живейшей не только богословско-догматической, но и политической борьбы, Н. Ф. Федоров отмечает, что в них в высочайшей степени отразилась природа рассматриваемого общения. О существе этого общения и общежития он говорит, что «мы поймем его (триединое существо) лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, всеединым существом и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание» (Философия Общего Дела, т. I, в <ып>. 2, стр. 28<sup>100</sup>). В этих словах речь идет о такого рода организации, в которой отсутствует всякая раздельность и дробность, всякий распад и самоизоляция. Рознь, не в ее отрицательной только характеристике, а и в том активном самозамыкании, которое она производит, полностью исключена из божественного тройческого общения. С этой стороны в нем отсутствует всякая тенденция к изолированности, эгоизму и эготизму у входящих в такое единство лиц. С другой стороны, не менее важным для этой организации является и «неслиянность» ее сочленов. Это обозначает, что в этом общении нет никакого гнета и ни принуждения, ведущих к подавлению стремлений и создающих

условия пассивного слияния путем поглощения собственной индивидуальности сочленов. С этой точки зрения — активное взаимоотталкивание и пассивное поглощение, рознь и гнет, распад и саморасстворение одинаково чужды природе этого высшего общественного объединения, являющегося своеобразным «сращенным единством».

Вопрос о Троице и о божестве, как высшем и высочайшем образе общения, не исчерпывается теми чертами, которые приведены выше. Центральная идея божественной жизни, заключающаяся в бессмертии, точно так же истолковывается Н. Ф. Федоровым практически, как задача, поставленная человечеству в качестве подлежащего выполнению проекта. «Запад с Англиею во главе, — говорит Федоров, — считает учение о Троице самым антифилософским учением и почему-то даже мистическим» (Ф. О. Д., I, 262), и эту мистику особенно решительно Федоров упраздняет, вскрывая за соответственными богословскими формулами вполне реальное, практическое, «проективное», по его словам, учение, связанное с вопросом о преодолении смерти и борьбе с нею.

В другом месте «Философии Общего Дела» по этому поводу найдутся следующие слова: «Божественное существо, которое само в себе показало совершеннейший образец, существо, которое есть единство самостоятельных бессмертных личностей, во всей полноте своей чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью единство, такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в божественном существе открывается то же самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным (Ф. О. Д., т. I, в <тип>. 2, [стр.] 27). Вопрос о бессмертии человечества, понимаемом Н. Ф. Федоровым в виде реального телесного бессмертия, а не в форме бесплотного бессмертия души, является дальнейшим необходимым выводом из его концепции. Троица согласия, нераздельная и неслиянная, являющаяся образцом единодушного и целостного общества, естественно, является и Троицей живоначальной, в существе которой заложено стремление к полноте жизни, которая сама является жизнью, ее источником и служит основой для всякого утверждения жизни, осуществления, поддержания и восстановления ее. На той же, выше цитированной, странице находятся такие слова: «В единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому у них и нет смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны» (там же, стр. 27).

В этих последних словах намечается переход в построениях Н. Ф. Федорова от вопроса о конечной цели, которая стоит перед человечеством, к вопросу о пути, при помощи которого достигается эта цель. Превращение человечества в образ и подобие тройческого единства, заключающееся в многоединстве или всеединстве существ, победивших смерть при помощи взаимной любви и верности, может быть выполнено лишь тогда, когда осуществление жизни и борьба со смертью будут поняты как основная имманентная человечеству задача, долженствующая поглотить все его помыслы и силы. Образ действия человечества на этом пути, в сущности, и составляет основную идею построений Н. Ф. Федорова, проводимую им с необычайной настойчивостью по всем его писаниям, собранным в «Философии Общего Дела». Это идея борьбы с природой, которая в современном своем положении и состоянии является разрушительной, смертоносной, губительной и умерщвляющей силой и которая должна быть путем знания, соединенного с действием, превращена в живоносную, созидательную и восстанавливающую.

Все, что написано Н. Ф. Федоровым, в окончательном итоге упирается в эту идею, представляя лишь дальнейшее и все более и более углубляющееся разворачивание тех заданий, которые рассматриваются им как ступени, ведущие к осуществлению дела высшего сверхчеловеческого общения. Отправляясь от той же используемой им в качестве основы для соответственных суждений теологической схемы, можно предвидеть, что путь, который должен привести человечество к осуществлению предстоящей ему цели, дан в христианстве, или, точнее, в Христе, как в образце, наметившем начальные точки искупительного и освободительного процесса, долженствующего закончиться полным спасением человечества. Задачей в этом отношении является уяснение себе того, «как образец, данный нам в лице Исккупителя, превратить в закон деятельности, и не отдельных только лиц, но в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал, явленный нам в Троице имманентной» (Ф. О. Д., т. I, в <ып>. 2, стр. 40). Путь этот намечается Н. Ф. Федоровым по следующим этапам: для того чтобы уподобиться образцу совершенного общения, человечество совокупными силами должно победить смерть. Но смерть является результатом слепоты природы, вне человечества и в нем самом действующей

разрушительно, и поэтому победа человечества над смертью обозначает полную победу его над природой и превращение ее сил в орудия и органы человечества, действующего в природе как орган ее самосознания. Но для того чтобы победа эта была полной, чтобы смерть нигде не нашла себе убежища, необходимо не только победить природу, но необходимо воскрешение мертвых и возвращение жизни всем человеческим существам, утратившим ее, или, точнее, только через воскрешение мертвых, производимое и проведенное человечеством полностью, будет смерть побеждена полностью и истреблена как «последний враг». Вопросы о борьбе со смертью, о победе над природой и о всеобщем имманентном, трудовом воскрешении всеми живущими всех умерших глубочайшим образом связаны и логически и нравственно, что и стремится показать в своих писаниях автор Философии Общего Дела.

В вопросе о смерти Н. Ф. Федоров стоит на точке зрения признания ее не основной, непреодолимой и непобедимой и в этом смысле абсолютной силой, а лишь результатом бездействия и невежества человечества, в своей слепоте не пытающегося даже осознать то, что смерть является не чем иным, как продуктом слепоты и неурегулированности природы, в самой себе не имеющей сознания, помимо человека. Говоря об этом, он утверждает, что «слепую силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не простою случайностью, водворившейся в природе вследствие ее слепоты и ставшего органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества; но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем» (Ф. О. Д., т. I, в <ып>. 2. стр. 44).

Рассматривая вопрос о смерти, Н. Ф. Федоров констатирует, что в этой области человечество находится под гнетом сильнейших и ничем, кроме человеческого неразумия и слепоты, не оправдываемых суеверий. «Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном: все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (Ф. О. Д., т. I,

стр. 287). Останавливаясь на этих положениях, Федоров признает, что *действительную* смерть может быть названа только тогда, когда *ни-какими* средствами жизнь восстановить невозможно, или когда все средства, которые только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Он не допускает мысли, чтобы при этом речь шла о какой-либо специальной силе, имеющейся на этот случай и могущей быть открытой, полагая, что обращение слепой силы природы, разрушающей и губящей, в сознательную и животворящую и является таким средством. Процессы остановки жизни, разложения, гниения и, наконец, так называемого окончательного физического распада ничего не обозначают и не являются окончательным признаком неизбежности и необходимости смерти. На материалистах, больше чем на ком-либо другом, лежит обязанность доказательства возможности борьбы со смертью и необходимости восстановления и возвращения жизни, поскольку именно они утверждают, что человек есть лишь машина. «Соберите машину — и сознание вернется к ней!», — говорит Н. Ф. Федоров, отмечая при этом, что даже полное рассеяние праха в пространстве не является основанием для бездеятельности в этом отношении, так как за пределы пространства он исчезнуть не может. Действительность смерти и невозможность восстановления и возвращения жизни не может быть доказана, поскольку сама «смерть есть явление внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно» (Ф. О. Д., т. I, стр. 288).

Если так, то вопрос о борьбе со смертью и о победе над нею превращается в вопрос о борьбе с природой, от изучения и овладения ее силами до полного обращения стихийно-слепых, разрушительных и умерщвляющих сил ее в сознательно руководимые человечеством, творческие и живородящие. «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий», — спрашивает Н. Ф. Федоров и отвечает: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума» (Ф. О. Д., т. II, стр. 247). Однако этот враг является не вечным, а временным и с момента превращения природы в орган объединенного человечества, со времени упразднения в рядах его взаимных противоборств и обращения всех сил его на познание и покорение природы, этот враг становится «другом вечным», обратившись из разрушительной силы в воссозидающую<sup>101</sup>.



Эта деятельность человека по отношению к природе представляется Н. Ф. Федорову не столько обусловленной его стремлениями и интересами, сколько являющейся осуществлением долга потомков к своим предкам, сынов к отцам, или, вообще говоря, осознавшей свое место в природе части человечества в отношении к тому, кто отдал и передал ей свою жизнь, а сам погиб, вытесненный и разрушенный слепыми силами природы. Необходимость борьбы с природой, познания и изучения ее Н. Ф. Федоров выводит и из религиозных заповедей (декалога), и из анализа понятия свободы и условий ее осуществления, и из разума, говорящего о необходимости поддержания и обеспечения жизни. Впрочем, основным аргументом его является нравственный, стоящий в связи с обязанностью сынов в отношении умирающих и вытесняемых ими отцов. Осуществление этого основного долга неразрывно связано в его представлении с борьбой человечества с природой и необходимостью победы над нею в целях создания условий, обеспечивающих самую возможность совершенного общества бессмертных личностей. При этом, исключая всякую мистику, Н. Ф. Федоров говорит о необходимости полного преобразования мира и охвата его во всех временно-пространственных пределах. Осуществление этой задачи есть необходимое предварительное условие возможности образования идеального общения. Так, в «Философии Общего Дела» по этому вопросу можно найти целый ряд утверждений такого рода: «Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как земля, как будто и они не земли, — если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь ограничивается кратким временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен как птица в клетке), по мере того, как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудие его воли, т. е. *по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы* (подчеркнуто нами), настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа в нас, сознавая свою несвободу, через нас же обращается в мир свободных и бессмертных личностей (Ф. О. Д., т. I, в <ып.> 2, стр. 49). Не менее решительно звучат такого рода слова: «Истинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие» (Ф. О. Д., т. I, стр. 279).

Борьба с природой мыслится Н. Ф. Федоровым осуществляющейся по двум направлениям, которые определяются им как два основных вопроса, подлежащих разрешению со стороны человечества: это вопрос продовольственный, или вопрос о голоде и спасении от него, и вопрос санитарный, или вопрос о смерти, погребении и восстановлении жизни. Оба эти взаимно тесно связанные вопроса связаны с двумя другими, основоположными для Философии Общего Дела учениями: о метеорической (или космической) регуляции и о строительстве человеком своего собственного тела.

Что касается первого, то здесь необходимо иметь в виду ту общую оценку, которую дает Н. Ф. Федоров современному отношению человека к природе в его борьбе с нею и в его познании ее. Существование этих отношений характеризуется им как эксплуатация, хищничество и паразитизм человека на природе. Этому положению в настоящее время подходит конец. Паразит земли — человек — довел свою эксплуататорскую деятельность до того, что истощенная и все более истощаемая природа приходит в положение, когда отбросы солнечной энергии на земле (уголь, нефть и т. д.), которыми живет человек, подходят к своему естественному истощению. Борьба за эти источники превращается в взаимную борьбу в человечестве, грозящую ему самоистреблением. Паразитарно-хищническая эксплуатация, построенная на истощении земли, подходит к концу. В противовес ей нашим автором выдвигается идея метеорической регуляции как способности управления материальной природою и как начала общего дела. Метеорическая регуляция мыслится здесь первоначально как такое познание и управление метеорическим процессом, при котором человечество сначала научается управлять потоками влаги в атмосфере, направляя и осаждая ее в тех местностях, где это необходимо в целях обеспечения урожая и спасения человечества от голода. От регуляции атмосферических потоков путем взрывчатых веществ и электричества, в целях спасения от голода (дождевание), человечество должно обратиться к атмосферной регуляции в виде покорения и овладения атмосферным и грозовым электричеством, переходя, таким образом, от использования солнечной энергии (угля и нефти) к непосредственным источникам ее. В дальнейшем регуляция должна быть распространена на весь земной шар, который таким путем должен превратиться в «землеход», в планету управляемую и направляемую в ее движении человечеством, как экипажем, откуда оно начнет

воздействовать на всю солярно-космическую среду, распространяясь на все небесные тела, на весь космос и природу.

Такого рода процесс предполагает другого рода перестройку, имеющую своим предметом наше тело. Оно должно быть пересоздано и преобразовано, должно получить способность жить и не распадаться во всех космических средах. Эта задача воссоздания человечеством своего тела из первичных и основных элементов природы, приобретения им свойств неразрушимости, целостности и способности жить и действовать в любой среде, органически связана со всем кругом идей, развиваемых в «Философии Общего Дела». Наиболее ярко она выражена в таком утверждении Н. Ф. Федорова: «Наше тело должно быть нашим делом» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, стр. 19). Связь этой идеи с вопросами борьбы с природой и атмосферной регуляцией, с одной стороны, и с учением о всеобщем имманентном воскресении ясна сама по себе. Борьба с голодом и распадными силами в природе осуществляется при помощи атмосферной регуляции, а «голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо...» (Ф. О. Д., т. I, стр. [276–]277).

Воскрешение мертвых, предков и отцов потомками и сынами, является центральной идеей всех построений Н. Ф. Федорова. При этом существеннейшим пунктом, в котором его учение отличается от разных мистических представлений по этому вопросу, является то, что он утверждает имманентное воскресение. Это не трансцендентное воскресение бездельного и закосневшего в грехах человечества, совершаемое силой всемогущего божества, а «трудовое», «психофизиологическое» восстановление тел умерших предков, совершаемое живущими сынами, тем самым «исполняющими волю Бога отцов, Бога не мертвых, а живых». Обоснование идеи воскрешения «Философия Общего Дела» находит в том же высочайшем и высшем идеале трояческого единства и в выразителе его, в личности Христа, богочеловека, воскресителя мертвых (и особенно в последнем случае с воскрешением Лазаря) и самовоскресителя. Сопоставляя существо монотеистического богопочитания, выраженного в Коране, Федоров формулирует основную мысль христианства, в параллель известному

магометанскому догмату, в следующих словах: «Нет иного Бога, кроме Триединого, и воскрешение его заповедь» (Ф. О. Д., т. I, в<ып>. 2, стр. 45). Воскрешение это трудовое, имманентное, реальное и телесное, осуществляемое человеком. Высказываясь по поводу известных слов Евангелия от Иоанна (V, 25) о воскрешении мертвых, Н. Ф. Федоров говорит: *«оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо»* (подчеркнуто Н. Ф. Ф.), добавляя далее: «Христианство и будничный труд возвышает до работы воскрешения, а праздничное безделье обращает в дело воскрешения» (Ф. О. Д., т. I, в<ып>. 2, стр. 50).

Необходимость воскрешения обосновывается автором «Философии Общего Дела» не только религиозно и нравственно, но и непосредственно практически. Человечество может или стать на этот путь, и тогда ему обеспечена жизнь, или уклониться от него, и тогда ему грозит гибель и от обступивших его сил враждебной природы, и еще больше от его собственных противоборств, увлекающих его на путь повального взаимоистребления, тем более страшного, чем больше природные силы, которыми он уже умеет распоряжаться. Только работа воскрешения является делом достаточно великим, способным занять все силы человечества. «Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного...» (Ф. О. Д., т. I, в<ып>. 2, стр. 41).

Преображенный мир побежденной человеком природы мыслится Н. Ф. Федоровым как таковое положение, при котором человечество, в виде всех воскрешенных поколений, «в полном обладании природой, как своею силой, может осуществлять, не по нужде, а по избытку душевной мощи, бесконечную мысль в неограниченных средствах материи». Это положение представляется ему в виде всех миров космоса, оживленных и управляемых всеми человеческими поколениями, осуществляющими в своих взаимоотношениях образ совершеннейшего и высочайшего идеального единства. Об этом завершительном моменте Н. Ф. Федоров говорит следующим образом: «Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. под., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, мужское и женское

начала (половые. — Н. А. С.), а один, ибо мы можем сказать, что при-рода, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех своих поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Триединым Существом, войти в него, как бы в свой кадр» (Ф. О. Д., т. I, в<ып>. 2, стр. 39).

Все вышесказанное достаточно для оценки сущности построен-ной этого мыслителя. Для того, однако, чтобы вполне ясно осмыс-лить его учение, следует еще остановиться на его суждении о науке и труде, как на тех моментах, при помощи которых должно осу-ществляться такого рода полное преобразование мира. Современ-ная наука и ее организация совершенно неудовлетворительны с точки зрения тех задач, которые здесь выдвинуты. «Философия Об-щего Дела» начинается «запиской от неученых к ученым», которые, взяв себе «ключи разумения», в существе дела, не осуществили той задачи, которая на них возложена, и в своем отделении и самоуп-равлении от всего остального человечества положили начало раз-делению общества на классы, со всеми бедствиями, которые несет в себе такого рода строй. Они же содействовали превращению и низведению науки на положение служанки промышленности, «тре-бующей одного ума на тысячу рук», тогда как для дела воскрешения требуется умов не меньше, чем рук. Современная наука является со-вокупностью разрозненных и случайных опытов, производимых «кое-где, кое-когда и кое-кем и она не знает опыта, производимо-го всеми, всегда и везде, как это будет, когда вооруженные народы (армии) обратят свое оружие в орудие регуляции атмосферических явлений» (Ф. О. Д., т. I, в<ып>. 1, стр. 16).

При таком подходе становится понятным требование, которое предъявляется Н. Ф. Федоровым к познанию и науке. Оно выражено им в такой законченной формуле: «Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так чтобы знание не отделя-лось от дела, ибо без последнего не может быть и первого» (Ф. О. Д., т. II, стр. 47). Таково же требование, предъявленное им к труду. Труд, в его представлении, является основой и сущностью человеческой сознательной деятельности, что выражается в требовании, чтобы в человеке не было дарового, а все должно быть трудовым, созданным и преобразованным, проведенным через сознание и труд. С этой

точки зрения приведенное выше выражение: «Наше тело должно быть нашим делом» является не чем иным, как стремлением осуществить такое отношение ко всем функциям и деятельности организма и среды, при котором все было бы пронизано трудом. Отсюда и резкие нападки Н. Ф. Федорова на социализм, добивающийся для человечества, по его словам, 16-ти часовой, а в идеале — 24-х часовой праздности.

Вполне можно согласиться со всеми, кто писал когда-либо о Н. Ф. Федорове, что в его писаниях дано наиболее дерзновенное и возвышенное построение из числа всех известных в истории. Но в то же время вполне понятно, какое сопротивление должны были встречать эти теории со стороны большинства ученых и мыслителей последнего полустолетия. Известно, что однажды, в конце прошлого столетия, учение о воскрешении, изложенное Л. Н. Толстым профессору М. М. Троицкому и другим членам психологического общества, вызвало с их стороны бурный смех<sup>102</sup>. В других, даже признавших федоровские постановки людях они вызывали или испуг, или желание прикрыть их условной и мистической фразеологией, позволявшей скрыть и притупить всю остроту и ответственность этих требований. Таково было положение В. С. Соловьева, пытавшегося изложить федоровское учение о воскрешении в 1891 году в речи «О причинах упадка средневекового мировоззрения» и завуалировавшего в ней прямые постановки, как он выразился, «по обстоятельствам публичного свойства»<sup>103</sup>.

В настоящее время теории Н. Ф. Федорова уже достаточно известны, высота и дерзновенность его учений признаны, и вряд ли много найдется людей, серьезно думающих о судьбах человечества, которые рискнули бы отделаться от него смехом\*. Тем не менее учение это до

---

\* Возможно, впрочем, кроме смеха признание построений Н. Ф. Федорова и особенно его учения об имманентном воскрешении безумием. Впрочем, на эту точку зрения прямо не рискнул стать ни один автор, если не считать пресловутого П. Б. Струве. В одной из своих статей (январь 1932 г.) он пытается ославить Н. Ф. Федорова душевнобольным<sup>104</sup>. Следует сказать, что этим своим суждением (для которого нет, кстати сказать, никаких оснований в биографии) и аргументом *ad hominem*<sup>105</sup> он самообличается и воочию показывает, какого он духа. Учение о воскресении всегда было «безумием для эллинов»<sup>106</sup>, естественно, что и федоровская интерпретация его многими воспринимается также как безумие.

сего времени воспринимается как нечто, хотя и весьма возвышенное, но все же только теоретическое и далекое от возможностей жизненного осуществления. С наибольшей определенностью это выражено проф. Н. В. Устряловым в уже упоминавшейся выше его работе «Проблема прогресса». Дав блестящий очерк построений Н. Ф. Федорова, он заканчивает утверждениями, в которых заостренно выражены два основных возражения, выдвигающихся против этих учений большинством современников, размышлявших над этими вопросами.

«Что же касается попытки (Н. Ф. Федорова) решить последние вопросы “научным путем”, средствами опыта, без прямой апелляции к чудесной творческой катастрофе, взрывающей эмпирический строй вещей, — то такая попытка встречает препятствия в плоскости позитивной и тревожные вопросы в сознании религиозном. Наука ее изобличает в необоснованности, некритичности, фантастике, религиозная философия подозревает в ней сомнительное и соблазнительное покушение на прерогативы Бога, человеческую гордыню, замыслы вавилонской башни»<sup>107</sup>.

Существеннейшим в этом утверждении является признание ненаучности федоровских теорий и их фантастичности. Позволительно думать, что такое возражение просто основано на недоразумении и на недостаточной выясненности того, что такое из себя представляет «научность» как таковая. Нельзя не признать, что именно в этой области нам пришлось пережить наиболее глубокую переоценку ценностей. Если еще пятьдесят и более лет тому назад можно было говорить о «научности», как о чем-то более или менее установленном, особенно в глазах большинства позитивистически мыслящих ученых, то в настоящее время о «научности» и ненаучности того или иного положения говорить трудно. Правильнее говорить о признании или непризнании чего-либо научным или ненаучным с точки зрения господствующих в данный момент взглядов. «Ненаучное» вчера весьма часто становилось научным и общепризнанным завтра. Вообще же, говоря о научности или ненаучности, следует различать две возможных постановки вопроса: научность метода и научность положения. В сущности, только в отношении метода можно говорить о ненаучности, ибо только в нем наука имеет свой критерий для оценки. Другими словами, это вопрос формы выражения, а не существа дела. То или иное положение может быть истинным и в дальнейшем вполне оправданным и признанным наукой, но выражено оно может быть

в ненаучной и даже совсем в неприемлемой, с точки зрения науки, форме (таковы, к примеру, некоторые прозрения Лукреция Кара<sup>108</sup>).

Еще меньше возможна оценка с точки зрения «научности» того, что является, в сущности, задачей. Задача только тогда может быть отвергаема, когда в ней отсутствует логическая связь между наличным и искомым, но лежащее в основе задачи задание (а федоровские проектировки и являются именно такими заданиями) может быть принято или отвергнуто по тем или иным соображениям желательности, возможности и осуществимости при данных условиях. Задание же как таковое, имея в основе акт выбора и согласие, не может оцениваться с точки зрения научности. Что же касается построений Н. Ф. Федорова, то в отношении его проектировок и намечающихся им задач можно сказать, что они в высокой степени оправдываются и всем направлением современной науки, и нашей действительностью. В самом деле, если мало-мальски вдуматься в пути современной науки, то придется признать, что она идет именно по тем путям, которые ей предугадал автор «Философии Общего Дела». Такие проблемы еще недавно, лет пятьдесят тому назад, расценивавшиеся как фантастические и ненаучные, вроде: воскрешения мертвых (трупов) и органотерапия, вопросы междупланетного сообщения, атмосферной регуляции (в начальном положении — дождевания), каптации атмосферного электричества и многие другие, в настоящее время являются предметами исследования целых групп ученых, вплотную подходящих к тем направлениям мысли, которые предугазаны скромным московским библиотекарем. Достаточно вдуматься в пути, уже довольно четко наметившиеся, которые рисуются продолжением этих исследований, чтобы увидеть в конце их цели, поставленные Н. Ф. Федоровым.

Еще в меньшей степени можно говорить о том, что учения Н. Ф. Федорова научно не обоснованы и фантастичны, если учесть жизненную практику российской революции и ее хозяйственную проектику. Можно с уверенностью сказать, что нет или почти нет сферы деятельности, осуществляемой сейчас в СССР, в которой в явном или в скрытом виде не осуществлялись бы идеи Н. Ф. Федорова<sup>109</sup>. Его личное отрицательное отношение к социализму и к интеллигентскому, пассивистическому профессорскому марксизму девяностых годов (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков и другие; ср. Ф. О. Д., т. II, стр. 323) ни в какой мере нельзя отнести к теперешнему положению. Самый характер власти, берущей на себя всю полноту ответствен-



ности не по политическому только признаку, но осуществляющей инициативу во всех сферах жизни, был ему исключительно близок. Передают, что когда известному государствоведу, проф. П. И. Новгородцеву, были сообщены взгляды Н. Ф. Федорова на существо и значение «самодержавия», то он заявил, что такого строя, который изображается неизвестным ему автором, никогда не было и не будет. Отрицая конституционный и представительный строй как порядок перманентного несовершеннолетия, когда народ нуждается в наемных и выборных дядьках и пестунах, Федоров говорил о самодержавии, как об особой «диктатуре спасения»<sup>110</sup>, осуществляемой не столько личностью, сколько коллективом, что выражалось, по его мнению, в употреблении в царском титуле слова «мы», чем личность самодержца сводилась к образу представительства той совокупности лиц, которые реально осуществляют власть. Вообще все то новое, что вносит наша современность в дело представления о власти как системе единоличных и коллективных диктатур, руководящихся в своей деятельности определенной системой идей, все это в той или иной мере может быть найдено в построениях Н. Ф. Федорова. Но вообще в строе и духе той организации, которая хотя и носит название в СССР партийной, но на деле является особым по форме общегосударственным представительством, осуществляющим определенную задачу, весьма много такого, что автору «Философии Общего Дела» рисовалось как подлинное выражение сущности социального водительства. Так, он весьма часто, многократно отмечает ту измену отеческому делу, которая была осуществлена дворянством и которая выразилась в стремлении его уклониться от несения обязательной повинности, в связи с известным указом о «вольности дворянству». Освобождение от обязательной общественно-государственной службы, от тягла и крепости государству дворянства явилось, по его убеждению, началом процесса, приведшего Россию на край гибели и подготовившего еще в его время возможность распада ее на Европу и Азию.

Этот распад представлялся ему в том, что высшие интеллигентские классы настолько европеизируются, что уйдут от исполнения задач, которые ставит им страна, совершенно оторвавшись от понимания России, предавшись «конституционализму», проповедуя и осуществляя или пытаясь осуществить в ней начало «взаимной розни», которым характеризуется Европа. Религиозно это выразится в уходе их в католицизм и протестантизм, а государственно —

в борьбе за конституцию против «самодержавия», которое «носит в себе не идеалы, а единую цель или проект постепенного освобождения от начал юридических и экономических, которые не устраняют, а лишь сдерживают борьбу между непризнающими родства, братства»... В то же время, народ при таком положении должен уйти «в Азию», осуществив присущее ей начало «гнета» и уйдя из православия в раскол, вплоть до нетовщины, народного самоубийственного нигилизма, вследствие чего придет конец России как «сторожевому государству», которое, прикрывая западный мир от Азии, «дало возможность своим захребетникам, западным народам, предаваться конституционной игре» (Ф. О. Д., т. I, стр. 376).

Не менее существенным, с точки зрения Н. Ф. Федорова, и в настоящее время жизненно осуществленным является тот строй, который он характеризовал как систему такого отношения к государству, при которой все деятельности из построенных на свободной борьбе частных интересов превращаются в «добровольно-принудительные повинности». В самодержавном государстве, которое «*в первоначальном смысле есть диктатура*» (ср. т. I, стр. 375), вызванная опасностью «от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью», «переходящем от *обязательной* повинности, службы, к *добровольному* исполнению долга, борьба всех родов и видов заменяется общим, отеческим делом, делом всех сынов человеческих, обращающим их в братьев, пред которым все возбуждающее ныне вражду, споры, тяжбы становится мелким и ничтожным» (Ф. О. Д., т. I, стр. 377; подчеркнуто везде Н. Ф. Ф.). В то же время самое властвование должно переродиться в «психократию»<sup>111</sup>, «душевластие», где власть осуществляется не в силу внешних актов принуждения, а вследствие сознания подвластными необходимости выполнения тех задач, которые поставлены по инициативе властвующего. Нет надобности говорить, насколько этот термин по смыслу близок тому, что характеризуется сейчас, как «идеократия»<sup>112</sup>. Точно так же важным для уяснения взглядов этого автора является его понимание научной и ученой деятельности как своеобразной «командировки» способных лиц для выполнения ими «повинности познания» слепых и убийственных сил природы и, кроме того, требование, чтобы все деятели, исполняющие ту или иную социальную функцию (служащие и чиновники), в то же время осуществляли работу изучения и познания в той сфере деятельности, которая им поручается. Можно было бы привести в настоящее время

ряд актов правительства СССР, в которых эти, вызывавшие в свое время недоумение и смех, постановления превратились в реально осуществляемые декреты власти.

Кроме этих вопросов политического характера, можно привести еще значительное количество планов и проектировок, которые за последнее десятилетие превратились в реально поставленные и осуществляемые проблемы. В этой сфере в целом ряде случаев можно установить несомненное воздействие и осуществление федоровских идей, хотя, по большей части, его имя, как окрашенное весьма сильно в религиозные цвета, не упоминается и даже смысл и связь этих дел с замыслами Федорова не создается. Так, наиболее ярким примером в этой области является рецепция советской действительностью того направления, которое придано Федоровым борьбе с засухой. Последние работы и правительственные декларации (1931 год) в этой области кажутся полностью списанными со страниц «Философии Общего Дела». То же самое следует сказать о последних проектах использования водных путей СССР (ср. у Н. Ф. Федорова «крейсерство» и современную постановку проблемы «Большой Волги»), об исследовании и освоении русского и сибирского севера, о железнодорожном строительстве и его направлениях, об орошении Туркестана и т. д.<sup>113</sup> Независимо от этих научно-технических проектов, звучавших как экстравагантность еще тридцать лет тому назад, достаточно вспомнить только такие опыты, производящиеся в научных лабораториях Москвы и Ленинграда, как попытки воскрешения трупов, изучение жизни изолированных тканей, омоложение и т. п., чтобы увидеть, что современная наука все больше и больше направляется по путям, предугазанным неведомым московским мыслителем. При таком положении можно думать, что обвинение Н. Ф. Федорова в научной «необоснованности, некритичности и фантастике» вряд ли правильно\*.

---

\* Особого рассмотрения требует, хотя здесь может быть обсуждаем лишь в общих очертаниях, вопрос о современном строе и строительстве в СССР и об учении Н. Ф. Федорова. Нормой здесь является выдвигаемая в эмигрантской прессе антитеза: «безбожного», противобожного советского строя, с его «люциферийским» строительством, и учения «Философии Общего Дела», автор коего сам был христианином праведником и свое учение считал подлинно православным. Решающим для выхода из этих противопоставлений являются собственные призывы Н. Ф. Федорова, который высказывался в том смысле, что задачи, о которых он говорит, требуют привлечения и использования всех сил человечества и к общему делу им призываются все и оно есть подлинно общее дело для всех — «ученых и неученых», «верующих и неверующих». Согласие в учении, по его мысли, легче всего достигается на почве совместной деятельности, и обра-

Несколько иной характер принимает это отрицание федоровских построений, выдвинутое проф. Н. В. Устряловым, если к нему подходить с точки зрения современных философских направлений.

щение всего человечества к христианству должно быть не словесным признанием только, а действительным совместным осуществлением задач общего дела, преобразования всего мира во всех его частях. Можно с уверенностью утверждать, что в современном советском строительстве Н. Ф. Федоров увидел бы начальный момент осуществления «общего дела» и требовал бы в первую очередь и от самих строителей, и от их противников осознания и постижения тех конечных задач, к которым это строительство ведет. И именно за счет этого незнания, неведения и слепоты должны быть, с точки зрения «Философии Общего Дела», отнесены, как их последствия, все те бедствия, которые обрушились на Россию в революцию и которые продолжают частично угнетать ее, как, впрочем, и весь мир доныне. То, что происходит сейчас, есть не что иное, как искание ощупью и в темноте правильного пути, и немудрено, что при этом приходится зачастую расшибать себе лоб, ломать и крушить живые члены. С точки зрения Федорова, в максимальной степени повинны во всем этом те «ученые: духовные и светские», которые и в свое время не внесли в дело устроения мира и «общего дела» своего света, и ныне, отойдя в сторону, могут только критиковать, возмущаться и порицать. Вообще центр тяжести лежит именно в том, что не выявлен, не осознан и не опубликован со стороны тех, кому это ведать надлежит, план «божественного домостроительства о человеке». Всех такого рода критиков, даже мнящих себя строителями «Нового Града»<sup>114</sup>, можно спросить словами современного поэта:

Во имя же какого плана  
Вы отрицаете Госплан?<sup>115</sup>

Вообще говоря, доколе такой план не осознан и не противопоставлен энергиям, вслепую kloпочущим и бушующим в советском строительстве, до этого времени всем, кто внутренне не приемлет его и неспособен сам осмыслить выходов из теперешнего кризисного положения мира, подобает «вера и терпение». Те же, кому приходится самим участвовать в этом строительстве, имеют безукоризненный критерий для оценки всего того, что делается: это вопрос о жизни и смерти. Принципиальные «смертобожники и смертопоклонники» есть, конечно, и в СССР, как есть они, и в неизмеримо большем количестве, во всех прочих странах, но утверждать, что вся советская страна сознательно свернула на путь смерти и стремится к коллективному самоубийству, совершенно нелепо. Только тогда, когда будет выработан и сличен с «госпланом» проект всеобщего спасения и намечен «план божественного домостроительства о человеке», выполняемый им самим как сознательным органом миростроительства, возможна будет та или иная определенная реакция по адресу того, что строится в СССР. Пока же можно только с уверенностью сказать, с точки зрения Н. Ф. Федорова, что очень и очень многое из того, что делается сейчас в этой стране, должно и совпасть с таким проектом, и рассматриваться, как начальная фаза его осуществления и, в первую очередь, как подготовка людей, способных его осуществить.

Здесь основным является вопрос о природе материи или, вернее, тела. Отдельные выражения Н. Ф. Федорова и принципиально высокая оценка им материи, тела и телесности позволяют некоторым лицам причислять его к материалистам. Соответственно его учение характеризуется как «мистический или религиозный материализм». Приходится точно так же, применительно к этим теориям, слышать своеобразный термин «материологизм»<sup>116</sup>. С этих точек зрения вполне можно отстаивать концепцию Н. Ф. Федорова и в этом отношении, если говорить о материалистической философии, то вряд ли к ней относятся те подозрения, о которых говорит проф. Устрялов. На почве материалистического мышления вполне возможно строить теорию воскрешения, и если Н. Ф. Федоров говорит о «частицах», о «следах», оставленных при их прохождении через тела предков, об отыскании и сочетании их по типу и образу сфрагид (разломанных монет, служащих для опознания друзей), то, несмотря на то, что его утверждения носят характер условно-описательный, все же приходится весьма часто усматривать в них элементы материалистического мировоззрения. То же можно видеть и в приведенном выше указании, согласно которому «прах», которому надлежит «восстать» и которому нужно вернуть жизнь, не может выпасть из пространства, и задачей является лишь нахождение его; так же следует расценивать и несколько раз повторяемое Н. Ф. Федоровым (обычно, с обращением к материалистам) сравнение человеческого существа с машиной, причем материалистам, как обязанным к этому самим ходом своей мысли и поэтому наиболее способным, предлагается восстановить и оживить распавшиеся тела<sup>117</sup>. С точки зрения материалистической (или, вернее, механистически материалистической) философии, учения Федорова могут быть подвергаемы критике, не отправляясь от обсуждения принципиальной возможности и осуществимости его проектировок, а исходя от вопроса о смысле их, или, вернее, о целесообразности их. Материалистическое мировоззрение, встречающее ряд затруднений в постановке проблем: индивидуальности, возможности и бесконечности и таящее в своих предпосылках мысль о взаимной заменимости и однокачественности первичных элементов бытия, всегда вынуждено бывает ставить вопрос: зачем необходимо воскрешение? Грубее говоря, для материалиста непонятно и невозможно обосновать моральную обязательность федоровской проектики, поскольку он всегда должен спросить: зачем чинить и восстанавли-

ливать старые машины, тогда как можно строить новые, тем более, что материал, из которого они строятся, в сущности, один и тот же?

Ясно, конечно, что в упомянутой статье проф. Устрялова, где речь идет о том, что «философия подозревает в ней (в теории Н. Ф. Федорова) покушение на прерогативы Бога...», речь идет не о материализме, а о философских построениях другого типа. Если говорить о философии этого рода, то здесь, очевидно, главнейшим местом, на почве которого должна решаться соответственная проблема, является учение о сущности материи, материально-телесного или материально-психического бытия. Наиболее уязвимой концепция Н. Ф. Федорова становится с точки зрения, при которой мир пространственно-временного и материального бытия сводится к деятельности отталкивания (вытеснения) и притяжения (поглощения), производимой особыми сверхвременными и сверхпространственными началами различной качественной высоты, занимающими различные и притом низшие места в иерархии сущностей и меняющими свое место в ней при условии нормальной эволюции. Исходя из этих представлений, мир материального и психоматериального бытия и все процессы, протекающие в нем, зависят от эволюции соответствующих существ, заменяющих элементарные деятельности отталкивания и притяжения, возникающие в связи с самоизоляцией, иными видами действий. При таком положении плоть и тело в иерархии существ и отношений практически несущественны, носители их идеальны и вечны, а воскрешение, в сущности, не нужно, ибо смерть и самое уничтожение телесности и материальности есть не что иное, как признак того, что лежащее в основе материеобразования или телесного состава существо усовершенствовалось настолько, что прекратило заниматься элементарными деятельностями вытеснения и отталкивания и не нуждается для своего утверждения в притяжениях и поглощениях. С этой точки зрения наиболее совершенным моментом в существовании материально-психического мира явится полное прекращение подлежащих деятельностей, при котором полностью исчезнет вся материя и вообще упразднится надобность в пространственно-временном обнаружении какого-либо существа.

Конечно, против такого разрешения в «ничто» всей пространственно-временной сферы обнаружений бытия совершенно нельзя возражать, если признать только, что все существо материирующей деятельности сводится к элементарным отталкиваниям и притяже-

ниям и что эта деятельность является низшей и наименее ценной. Понятно, что и смерть в этой постановке теряет свой одиозный характер, становясь лишь необходимым способом «разрешения» уз. Но именно в этом исходном пункте и допущении скрывается возможность иного понимания материального процесса и природы телообразования. Достаточно допустить, что материализующая деятельность не заключается только в отталкивании и притяжении, а что возможны и другие пути телопостроения (например: сочетание, взаимовключение и взаимопроникновение), как вся проблема материальной среды и пространственно-временного мира примет иное направление. Задачей и требованием при этом допущении (и, именно, с философской и религиозной точки зрения) будет создание совершенных тел и такое управление ими, при котором все пространственные среды были бы проницаемыми и доступными соответствующим деятелям, а временной поток был бы обратимым и свободно направляемым. С этой точки зрения смерть сознательного, разумного существа и допущенный им (хотя бы бессознательно) распад присущего ему материально-телесного оформления и связанных с ним и проходящих через него существ (частиц, клеток и вообще органов) есть не что иное, как прискорбный акт, который трудно квалифицировать иначе, чем измену, как отказ, а в некоторых случаях и как бегство от выполнения порученной ему задачи. При таком построении не может быть никакой мысли о благодетельности смерти и о разрешении пространственно-временно-материального мира в «ничто» в порядке эволюции, и существа, которые оказались не в состоянии в пределах своих сил осуществить эту задачу или даже подойти к разрешению ее, которые оказались «вытесненными» теми стихийно бессознательными силами, которые им предстояло просветить и преобразить, конечно, эти существа должны снова получить возможность продолжать свою работу тогда, когда бессознательно слепые силы, их убившие, будут преодолены. Разделение и различение материализующих сил и признание многообразия подлежащих деятельностей позволяет и на почве идеалистической философии утверждать глубокую обоснованность учений Н. Ф. Федорова и сомневаться в оценке их проф. Устряловым как связанных с «человеческой гордыней» и тающих «замыслы вавилонской башни». Дерзновение соответственных проектировок ближайшим образом сочетается в них с глубочайшим смирением и сознанием своей ответственности и отнюдь не с горды-

ней, а замыслы эти ведут к полному взаимознанию, взаимопроникновению и постижению и далеки от тени стремления к самоизоляции, являющейся предпосылкой вавилонского смешения языков.

Все сказанное позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что в учениях Н. Ф. Федорова отчетливо намечаются очертания того, что выше охарактеризовано как «целостный» идеал. Сам он не пользуется термином «идеал», везде говоря о «деле», о задаче, которая должна быть разрешена человечеством, о пути, по которому оно должно идти и т. д. При всем том, сам он вполне ясно сознает природу своих построений, отчетливо противопоставляя свои мнения обычным суждениям о социальном идеале. Это с особой отчетливостью сделано им в упоминавшейся выше статье: «Супраморализм или всеобщий синтез», в которой с необычайной полнотой поставлен вопрос о выборе направления деятельности человечества и об избрании им пути, ведущего к спасению или к гибели.

Супраморализм излагается Н. Ф. Федоровым в виде «Пасхальных вопросов», которые «обращаются, относятся ко всем и, несмотря на свою немногочисленность, действительно обнимают собою все многообразие современной жизни, направляя ее, согласно со своею целью и назначением, к объединению всех» (Ф. О. Д., т. I, стр. 402). При этом он прямо противопоставляет свое учение о «деле» современным идеалам и социальным, по преимуществу. Так, в первом пасхальном вопросе он говорит о двух других: «*социальном* (о богатстве и бедности или о всеобщем обогащении) и *естественном* (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни) не в теоретическом лишь смысле... а и в практическом». Говоря о богатстве и бедности и определяя, что речь идет в сущности о «мануфактурных игрушках», о комфорте только, не о необходимом и насущном, Н. Ф. Федоров заявляет, что «пока будет смерть — будет и бедность» и признает, что социальная проблема неразрешима сколько-нибудь удовлетворительно вне постановки «естественного вопроса о жизни и смерти». «Что нужно, — спрашивает он, — выдвинуть вперед решение вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный). Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или бедствия общие, природные (пауперизм естественный)?»

Правильная исходная точка, говорящая о выборе, позволяет Н. Ф. Федорову ясно отмежеваться от всяких попыток частного и час-



тичного разрешения поставленных им вопросов, в чем бы такое дробление общей задачи не заключалось и какими бы идеологическими одеждами оно не прикрывалось. В тех же «Пасхальных вопросах» он говорит об искажениях, которые вносят в основную проблему о жизни и смерти извращенная религия, бездельное искусство, кабинетно-сословная (классовая) наука и не надлежаще направленный труд. Так, он говорит о двух мертвых религиях и об одной живой, из которых первую называют «внутренней, лицемерной, бездеятельной, безжизненной» религией, идео-лятрией и деизмом, не требующей объединения людей и не полагающей никакого дела и даже требующей (гуманизм) разъединения во имя свободы, и вторую считает «внешней, обрядовой и столь же безжизненной религией (идоло-лятрией)». Им он противопоставляет единую живую или деловую религию, возводящую в религию вопрос о жизни и смерти. Отношением к смерти проверяет он все построения религии, заявляя, что «искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии» (Ф. О. Д., т. I, 404). Точно так же ставятся вопросы и об искусстве и науке, из которых: первое должно вместо творения мертвых подобию прошедшего и создания мнимых образов мироздания стать реальным воссозданием и преобразованием вселенной, и вторая должна из дробной кабинетной и специализированной науки превратиться во всеобщее, всегда, всеми и везде производимое наблюдение в своей всеобщности, гарантируя правильность намечаемого ею пути к спасению и жизни. Особенно резко характеризуется в «Пасхальных вопросах» наука, пошедшая на службу фабрике и индустриализму и связанному с ними империализму. «Не преступна ли, — спрашивает Н. Ф. Федоров, — наука прикладная, создающая предметы вражды — мануфактурные игрушки — и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими обращению земли в кладбище?» (т. I. стр. 412).

Точно такого же рода вопросы возникают и в отношении труда как отношения человека к природе. Здесь речь идет «о двух отношениях разумных существ к неразумной силе, о том, что ныне есть (эксплуатирующее, истощающее) и о том, какое должно быть (регулирующее, воссозидающее)»<sup>118</sup>. На почве этих двух отношений, в связи с той или иной степенью проясненности сознания в сфере науки и искусства можно отметить ряд индивидуализированных образцов и типов поведения, из которых одни будут вести к розни

и увековечивать гнет, а другие создадут предпосылки для объединения человечества в общем деле.

Все сказанное о целостном идеале и о соответственных учениях, развитых Н. Ф. Федоровым, однако, недостаточно для того, чтобы признать, что в подобных учениях этот идеал показан полностью и в законченном виде. Учение о целостном идеале не может быть индивидуальным, и никто в большей степени, чем сам автор «Философии Общего Дела» не подчеркивает обстоятельство, что такое полное учение, как и осуществление его, требует объединенного и углубленного исследования и изучения, что оно заложено в ряде учений, и бессознательно, хотя и в раздробленном виде, но уже осуществляется человечеством. Таким образом, постановка вопроса о целостном идеале в первую очередь и требует изучения источников, исходя от которых можно было бы уяснить себе пути, по которым шла в этой области человеческая мысль и определялась человеческая деятельность.

Выше уже была поставлена проблема отыскания тех основных причин, которые создают искажения, вынуждающие эсхатологические учения с благополучным концом все же в итоге скатываться к тем же смягченным и ослабленным построениям, если не всеобщей, то частичной гибели. Н. Ф. Федоров намечает сферу, где таится корень всех таких учений, усматривая их в христианстве, понимаемом им проективно как символически показанный нам план спасительного выхода из обступивших человечество бедствий. Но таким указанием не исчерпывается вопрос об источниках современных эсхатологий спасения человечества и благополучного конца. Всякая попытка создать в современных условиях образ не только совершенной, но и счастливой жизни так или иначе упирается в те основы, которые в этой сфере заложены христианской эсхатологией. В отношении социалистических учений, отрицающих и отрицающихся этого родства, достаточно вспомнить хотя бы только учения раннего христианского хилиазма и учения средневековых апокалипсических сект, не говоря уже о Сен-Симоне и его значении в деле создания основ современного социализма<sup>119</sup>. И опыт создания учения о целостном идеале, и попытки создать, хотя бы частичные, учения о спасении одинаково ставят перед исследователем вопрос об источниках этих построений, и источник этот нащупывается в области христианской эсхатологии.

Таким образом, для того чтобы понять современные эсхатологические идеалы, чтобы уяснить себе природу господствующих в современности нашей попыток представить себе конец и завершение всей жизни человечества не в форме изображения всеобщей и необходимой гибели, а в форме какого-то (пусть слабого и неудовлетворительного, но все же) благополучного конца, необходимо обратиться к первоисточнику всяческих построений этого рода: к эсхатологическим построениям христианских писаний. Если вдуматься, то именно эта область в настоящее время оказывается той сферой, где наша современность меньше всего ищет и может искать разрешения каких-либо вопросов. До известной степени можно говорить, что сюда в настоящее время совершенно не заглядывает ни один современный исследователь, ставящий себе задачей разъяснение вопроса о социальном идеале. Здесь никто, из какого бы он ни был лагеря, не ищет и не думает найти никаких материалов и оснований для разрешения интересующего его вопроса.

Можно утверждать, что эта область является одинаково запретной и закрытой, как для созидателей «рая на земле», так и для апологетов «рая на небе». Если остановиться на первых, то для них самое искание каких-либо источников и материалов в этой области является чем-то совершенно неприемлемым уже по одному тому, что этот круг построений квалифицируется как область религиозной фантастики и мистики, не имеющей никакого отношения к реальной действительности, к запросам и тревожностям текущего момента, обслуживать который призваны-де подлежащие построения. Провозглашение ответственных источников религиозными уже само по себе служит чем-то отталкивающим и отпугивающим, и в результате громадная область эсхатологических построений, лежащих в этой сфере мышления, остается совершенно исключенной из оборота исследователя социальных, политических и экономических идеалов.

Но та же марка религии действует и в другом направлении. Поскольку то или иное построение в сфере эсхатологии является чреватым поворотами и уклонениями мысли, в той или иной степени неодобряемыми или идущими вразрез с общепринятыми в этой области конфессионально одобренными суждениями, постольку здесь мы встречаемся с запретами, а иногда «советами» религиозного

авторитета. Этот последний действует двумя способами: или самый источник эсхатологических религиозных построений изымается из числа книг и материалов (учений), ознакомление с коим разрешается (запрет или рекомендация воздержаться от чтения соответствующих книг), или же подлежащим произведениям дается определенное, раз и навсегда установленное и освященное толкование и все прочие искания в этой области пресекаются. Именно в указанном положении находятся и так в большинстве случаев характеризуются в настоящее время все источники христианской эсхатологии. Тот политик или социолог, который попробовал бы в этой области искать материал для построения и выяснения существа идеала, могущего осветить и рассеять мрак, господствующий в этой сфере, оказался бы поставленным под могучее давление всех *idola fori*<sup>120</sup>, всецело и нераздельно царящих в этой области. Христианская эсхатология может рассматриваться как источник изучения тех или иных учений, отошедших в историю, но, по общему мнению, для современности она не дает и не может дать ничего.

Для современного мыслителя это не что иное, как пророчески-бредовая фантазия, быть может, не лишенная эстетической ценности, но не имеющая реального жизненного значения. Даже если бы к этим построениям подошел мыслитель и политик, идейно связанный с религией и пытающийся ее чаяния открыть и отыскать в этой области, то и его бы встретил здесь ряд запретов. ореол тайны, который наслоиhsя и крепко держится на этой области, есть тот тормоз, который препятствует использованию христианских эсхатологических писаний в деле выяснения вопроса об эсхатологическом идеале. Даже то обстоятельство, что в христианстве (по его собственному определению) «нет ничего тайного, что не стало бы явным», не в силах обычно развязать скованное и запутанное авторитетом сознание. За завесой тайны и ее психическим тормозящим действием стоят далее прямые запреты в одних исповеданиях (католицизм), опасливое недоумение и советы не пускаться в это «небезбедное» плавание — в других (православие) и установившаяся традиция толкования или критики соответственных текстов, вплоть до исключения их из состава книг священного писания, — в третьих (протестантизм).

## **VII. ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ ОБ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ**

Итак, рассмотрение вопроса об эсхатологическом идеале приводит нас к убеждению в том, что существующие эсхатологии спасения представляют не что иное, как частные и частичные отражения, к тому же искаженные и замутненные, какого-то прямолинейного и последовательного целостного идеала. Однако, в силу ряда причин, это обстоятельство обычно не принимается во внимание при рассмотрении вопроса об идеале, да и вообще оно не прояснено и не раскрыто в сознании современного человечества. Кроме того, оно существует в такой форме, которая сама по себе затрудняет доступ к нему и вызывает сомнения в целесообразности использования подлежащего материала для построения идеала, могущего дать руководящие идеи для нашей современности.

Конкретно, подлежащие материалы, могущие служить для построения идеала современности, должны находиться и находятся в составе эсхатологических текстов христианского Священного Писания и Преданиях и, как таковые, вызывают ряд — возможно и весьма основательных — сомнений в своей пригодности для выполнения стоящей перед нами задачи. Христианство и современность — эсхатологические прозрения христианских писаний как основа для построения руководящих идеалов современности? Для очень многих эти слова звучат странно, чтобы не сказать больше. Тем не менее необходимо признать, что нет иного пути и иных источников для получения нужных материалов для создания учения об идеале.

Действительно, жизнь, конкретная жизнь, в ее бытовых, то слагающихся, то распадающихся формах, не в силах дать нам материалов, способных послужить для построения потребного нам современного идеала. Цель не выводима из конкретной житейски-бытовой действительности, текущей по стихийно проложенному руслу. В своей сущности, а при современных условиях жизни особенно, бытовая стихия пронизана противоборствами, рознью и гнетом, дробящими ее целостность и лишаящими ее индивидуализированного заостряющего выражения. Жизнь в ее бытовых формах и устремлениях сама требует осмысления, и задача, цель и идеал не выводимы из факта определенной бытовой наличности. Эта бытовая жизненная форма может насыщаться любым содержанием. Она может представляться

лишь краткосрочной остановкой в процессе распада и смерти, не способной даже подняться до мысли о самодостаточности и самоцельности ее основы — жизни как таковой, как полноты творческих свершений и напряжений.

В совершенно аналогичных условиях находится практика, сфера приложения и обслуживания жизни в ее запросах. Техника в самом широком смысле этого слова, хотя и господствует в настоящее время над жизнью и формирует, насыщает и направляет ее, но все же в своей сущности она является не чем иным, как дополнением и придатком жизни. Если в настоящее время практика и техника захватывают и направляют жизнь по каким-то русам, то это происходит главным образом потому, что сама жизнь в своей элементарной установке лишена руководящего стержня и сама влечется по слепым путям распада. Техника, как и быт, может быть или орудием жизни, или орудием смерти, в зависимости от осознанности обслуживаемой ею задачи. Техника не ставит себе сама заданий, а получает их и, получив, выполняет задание. В сравнении с бытовой установкой техническая является более сознательной, более зрячей, но зрение ее направлено в одну сторону, в ту, куда будет повернута голова. В прочем же на нее надеты прочнейшие шоры, не позволяющие ей вихлять по сторонам, рассеивая внимание.

Гораздо выше и серьезнее, и, пожалуй, основательнее, требования, предъявляемые к науке. Действительно, наука является областью, которая в глазах современности представляет источник, из которого черпается огромное количество импульсов и толчков, направляющих современную жизнь, совершенствующих и облегчающих пути ее осуществления и поддержания. Взгляд на науку как на важнейшую опору современного существования становится не только лозунгом дня, но и реальной силой, с которой приходится считаться и к которой должно принаравливаться. Но при ближайшем ознакомлении с вопросом все попытки в науке найти опору, на ней построить идеал, из нее вывести его терпят и должны терпеть неудачу. Наука и знание есть деятельность ориентировки по преимуществу, этим и только этим определяются ее возможности. Ориентировка нужна и неотложна, но она не есть первичный и начальный акт, определяющий действительное устремление. Знание и наука как ориентировка содержат в себе серьезные моменты, определяющие будущее поведение. От удачной ориентировки зависит в деле осуществления многое, но

не самое дело осуществления обуславливается ею. Наука сама есть нечто вторичное, и для того, чтобы заняться ориентировкой, необходимы какие-то предварительные и решительные акты, без которых наука как таковая превращается в упражнение и изощрение мыслительных способностей, не всегда оправдываемое жизнью. Наука есть деятельность ориентировки, протекающей в свете, исходящем от какого-то источника света. Она тем совершеннее, чем совершеннее и ярче свет, но она не есть самый свет. Она и не путь, а лишь разведка и исследование пути, или, вернее, путей, которые могут вести к разным целям. Наука сама получает импульсы извне: это — ориентировка для чего-то. Само же движение обуславливается не ориентировкой, а какими-то другими моментами, и акт выбора, как общее правило, предопределяет направление науки. Только при отсутствии понимания тех источников, в которых совершается и из которых проистекает выбор, можно цепляться за науку и требовать от нее указания целей и мотивировки решений. Она никогда никому не может указать: «куда идти?» — и ее задача сводится к скромному ответу на вопрос: «как пройти?» Такая оценка науки будет тем более естественной, если принять во внимание, что основой, существом всякой ориентировки является не что иное, как установление, положение каких-то начальных, отправных точек зрения, от которых откладываются все остальные точки, связывающиеся в одно целое всей системы знаний. Эта условность начальных научных построений тем более существенна, если учесть всегдашнюю возможность, позволяющую найти для любого научного построения обратный ход, обратные пути, ведущие в противоположную сторону. Однозначность и необходимость научных положений есть лишь однозначность движения в раз избранном направлении, но выбор самого направления уже не зависит от того, кто начал двигаться. Движение может быть повернуто в противоположную сторону, и здесь оно будет развиваться столь же закономерно и упорядоченно, как и на ранее принятом пути.

Если науке в настоящее время и предъявляется требование добывать и освящать (обосновывать) цели и задачи, доказывая их достижимость, то следующей за нею сфере деятельности, которую суммарно можно назвать областью искусства и художества, такие задачи нашей современностью не ставятся. В сущности, наша эпоха столь убеждена в ничтожности и никчемности искусства, что со времени Канта относит его к области игры и вообще несерьезного и малодостойного дела. Искусство и его продукты суть результаты деятельности

фантазии, особой комбинационно-творческой склонности отдельных лиц к выявлению образов. Иллюзорность есть то свойство, которое полагается составляющим существо способности воображения. Способность эта есть не что иное, как умение воспроизводить представления по частям в раздробленном виде, дополняя эти дробы другими, такими же дробными представлениями, сочетая и комбинируя их в любых направлениях. Иллюзионистическая игра элементами распадающегося восприятия и представления, обольщающая видимостью реальности этих созданий-комбинаций, — такова, с точки зрения современного подхода к искусству, его природа.

При всем сказанном, даже за современным иллюзионистическим и признаваемым таковым искусством нельзя не признать значения весьма важного фактора как индивидуального, так и коллективного поведения. Существо искусства лежит в сфере воображения как у создающего эти образы, так и у воспринимающего их. Смысл искусства и его социально-организационная функция заключается в том, что образ созерцаемого, через впечатление, становится образом действия для тех, кто получил впечатления надлежащей, поражающей сознание силы. Центральным для искусства является не что иное, как впечатление в самом коренном и непосредственном смысле этого слова, именно как накладывание печати на всего человека не только в облике его, но и преимущественно в образе действия. С этой точки зрения, понятна весьма высокая и даже высочайшая оценка искусства религиями всех времен и народов, и в особенности христианством, соборно утвердившим написание и всяческое утверждение образов (икон), «дабы впечатляемо было слово Божие в людях»<sup>121</sup>.

При такой оценке искусства естественно, что и со стороны его могут и должны быть выставлены притязания на водительство человечеством. Искусство могло бы претендовать на верховное руководство в деле поставления и провозглашения целей не только частного порядка, но и всеобщего, и высочайшего. Центральная проблема, которая здесь возникает, это проблема впечатления и его силы, и ими могло бы обосновываться право искусства на провозглашение целей. Но чтобы разрешить вопрос о возможных притязаниях искусства в этой области, необходимо остановиться на вопросе о природе того, что является центральным для искусства как такового, — на образе.

Центральным для искусства является построение образа. Вне личности его нет и не может быть искусства. Но существенно то, что



практически мы имеем дело не с образом, а с образами, с множественностью разнообразных сочетаний, комплексных построений из элементов восприятий и представлений. Эта множественность образов ставит перед нами вопрос о их взаимных отношениях, о их достоинстве и качестве и о их связи в отношении друг к другу. В существе дела, приходится спросить: связаны или не связаны между собой соответственные построения? Требуется ли множественность образов наличности какого-то высшего, связующего, сочетающего и отбирающего их начала или такой связи нет? Подобная постановка вопроса сама по себе предполагает, в случае утверждения такой связанности, дальнейший вывод, сводящийся к признанию авторитетного центра, определяющего качество образов. Такое признание, однако, ведет к ряду затруднений. Главнейшее из них лежит в отчетливом сознании необходимости и неизбежности для жизненности образа как такового свободы как основного начала в искусстве. Образ немыслим вне свободы как в выборе материала, из коего он строится, так и в методе его построений, и в этом своем качестве искусство не может совершенно мириться с авторитетным вмешательством какого бы то ни было внешнего, извне проистекающего воздействия. Такая необходимость свободы в сфере искусства с неизбежностью влечет за собой, при наличности притязаний, имеющих в виду поставить искусству какую-либо задачу высшего, чем оно само, порядка, к одностороннему утверждению отсутствия всякого связующего и объединяющего начала в сфере возникновения образов. Все образы признаются равнокачественно свободными и самозаконными. Свобода эта, естественно, влечет за собой признание возникновения образов в порядке игры, вне всякого, извне определяющего их появления начала, а дальнейшим выводом из этого положения является утверждение иллюзионизма в искусстве. Искусство, отстаивая свободу, теряет в реальности, впадая в иллюзионизм, окончательным следствием которого является разброд, блуждание и путаница в мире образов, дискоординация и распад в сфере искусства как такового. Однако такое положение с неизбежностью влечет за собой разрушение искусства. Разброд и противоборство в мире образов в существе дела представляется не чем иным, как отрицанием самой природы их. Создание образа уже само по себе представляет не что иное, как акт упорядочения и выхода из путаницы, противоборства и блуждания среди элементов распада представлений, задержанных памятью.

То «обряжение» и «наряжение», которое характерно для возникновения образа на стержне представлений, является не чем иным, как определенной гармонизацией материала представлений, располагающихся в особом порядке и принимающих определенную форму, подобно тому, как это случается с беспорядочной кучей опилок, вдруг включенных в сферу действия магнита. Представления о ряде, порядке и упорядочении органически присущи существу образа. Таким образом, допущение и отстаивание безусловной свободы образов, доходящей до признания полной их равноценности и свободы вплоть до противоборства, есть отрицание самой основы искусства.

Все сказанное ставит на очередь вопрос о необходимости особого способа объединения в среде искусства. Образы должны быть объединены и координированы, но центр этой координации должен определяться не путем внешнего, рядопологающего и упорядочивающего воздействия. Сила, определяющая их сочетания, не есть нечто, могущее расположить, если угодно, расставить их в определенном, извне предуказанном им порядке. Эта сила, даже приходя извне, должна действовать внутри их самих, подобно магниту, заряжающему опилки, распределяющиеся уже самостоятельно вокруг соответственного центра, правильнее — вокруг двух противоположно заряженных (полярных) точек. Это приводит нас к признанию необходимости для искусства наличия такого заряжающего образа — центрообраза, координирующего (отнюдь не субординирующего себе) все остальные образы. Вне наличия такого образа не будет искусства как такового, или, вернее, при его отсутствии нельзя признать за искусством никакой реальной основы и тем менее можно признать за ним какую бы то ни было социальную ценность. Лишь наличие такого упорядочивающего центрообраза, изнутри, свободно заряжающего (тех, кто способен зарядиться, — металл, а не дерево и т. п.), позволяет построить учение об искусстве вне иллюзионистических устремлений в сферу «чистой», отрешенной от жизни, а потому и беспочвенной и неосновательной эстетики. Только при наличии центрообраза, организующего и приводящего в систему весь мир образов, можно говорить о реальности искусства, причем это будет не что иное, как реальность впечатления, переходящего в действие и обнаруживающегося как сила, обуславливающая самую возможность осуществления и бытия искусства как факта.

Таким образом, искусство, поскольку оно само сознает себя не иллюзорным, не игрой взаимно-равноправных и противоборствующих

образов, а системой и упорядоченным миром, постольку оно должно иметь какой-то центральный стержень — центрообраз, определяющий характер и сущность воздвигаемого на нем искусства. При такой постановке основной вопрос сводится к вопросу о природе этого центрообраза. Выше уже был употреблен образ намагничивания опилок, приходящих в систему, располагающихся по определенным силовым линиям под влиянием воздействия магнита. Подобно тому, как сила, приводящая в систему кучу опилок, приходит извне, так и соответствующий центрообраз есть нечто, имеющее какие-то свойства, отличные от всей совокупности образов, которые он упорядочивает. Центрообраз, будучи образом, содержит в себе не только свойства, которые делают его таковым (т. е. он не только является произведением искусства), но в то же время он как-то входит в сферу искусства извне, в каком-то отношении выходя за пределы искусства как такового.

Это свойство центрообраза станет ясным тогда, когда мы представим себе упорядоченную сферу искусства, мир образов, расположенных вокруг какого-то центрального образа. Та сортирующая тенденция, которая присуща центрообразу как таковому, разместит все соответствующие образы в определенном порядке по их достоинству и значению. Но спрашивается, что станется с образами, не могущими войти в соответственные ряды? Исчезнут они и могут ли они исчезнуть? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы ответить на него отрицательно. Эти образы вражды и противоборства будут оттеснены на периферию гармонизированного мира и здесь с неизбежностью сгруппируются вокруг какого-то противополлюса, против полярного центрообраза. Таким образом, мир образов, мир искусства, замкнутый только в себе, с необходимостью распадается на две системы, на два потока образов, связанных с своими центрами. Таким образом, и в области искусства приходится встретиться с положением, при котором необходимо решать вопрос о выборе и тем самым ставить ту же проблему, которая уже возникала выше. Наличие даже упорядоченной системы образов еще не дает ответа о природе центрального образа, и искусство (хотя оно и стоит бесконечно ближе к разрешению этой проблемы) все же не в силах дать материал для построения идеала, для определения смысла, значения и цели существования.

Все сказанное приводит к одной точке, к одной области, где придется искать и где можно рассчитывать найти то, что нужно. Основная

задача, стоящая перед нами, — определение цели, т. е. той первоначальной точки, к коей должны быть направлены все остальные действия и деятельность. Акт нахождения и утверждения цели оказывается, таким образом, не чем-то выводным, а чем-то первоположным, начальным и даже изначальным. Деятельность целеопределения есть, таким образом, вполне самостоятельная и не производная ни от чего деятельность, не сводимая ни к каким иным и из них не выводимая. Цель не выводится, а указывается, не полагается, а ищется и утверждается.

Вдумываясь в существо деятельности целеутверждения, мы должны будем признать, что все существовавшие и существующие религиозные системы, все культы и религиозные акты в первооснове своей представляют не что иное, как деятельность по утверждению, провозглашению, фиксированию и закреплению в индивидуальном и коллективном сознании тех или иных целей. Эти цели исторически оказываются целями разного порядка и качества. Методы закрепления и внедрения их равным образом различны, но основа и смысл всякого религиозного акта есть не что иное, как фиксация цели, будь то отдельная, конкретная цель, задача сегодняшнего дня или цель существования мира. Религия всегда практична и телеологична. В основе ее лежит определение цели; все же остальное представляет не что иное, как в меру умения и сознания стремление эту цель реально или символически осуществить и закрепить.

Именно в этом своем первообразном качестве религия представляет не что иное, как акт выбора из тех или иных открывающихся потенций с дальнейшей отдачей сил и средств на движение по избранному пути. С этой стороны естественна борьба, без которой не бывает выбора, понятна и та буря сил, которые приводятся в движение, когда нужно, выйдя из состояния покоя, взять ответственность за тот оборот событий, которые проистекут для общего будущего вообще и для берущих на себя выполнение той или иной задачи. Борьба и противоборство неизбежны при выборе, и только окончательно поборотый и подчинившийся (раб) не допускается к осуществлению этого решительного акта.

Сказанное с достаточной ясностью приводит нас к утверждению, что наиболее полный и продуманный материал для построения и провозглашения цели и идеала можно найти в сфере религии или религий. Бесполезно искать обоснование идеала в науке и в искусстве, ничего для построения его не даст и бытовая житейская установка.

Только там, где принципиально ставится вопрос о цели, о жизни и о смерти, только там, где он уже не раз различно практически разрешался и где имеется уже богатейший накопленный опыт, только там, с расчетом на успех, можно искать и найти данные для суждения о существе идеала. Сказанным не предreshается вопрос о том, каково вообще должно быть отношение к религии. Существенно то, что всякая религиозная система ставила какую-то цель, намечала какой-то идеал, избирала какую-то возможность и ставила на очередь вопрос об осуществлении и выполнении задач, связанных с актуализацией соответственной потенции. Религии всех времен и всех народов ставили перед собой не что иное, как какую-то, каждая свою, задачу, к осуществлению которой в меру сил, возможностей и знаний они привлекали людей.

Изложенным оправдывается положение, выдвинутое выше: искать материал для построения эсхатологии спасения в настоящее время мы должны среди того, что выработало на этом пути христианство. Даже та дефектная форма эсхатологии, которая охарактеризована выше как популярная, вульгарная эсхатология христианства, в качестве социального учения представляет весьма интересную попытку наметить пути для создания хотя бы частичной эсхатологии спасения. Только христианство во всех своих, даже ущербных и извращенных формах остается учением, безоговорочно провозглашающим примат жизни и отрицающим смерть и гибель; лишь этим учением наиболее решительно и бескомпромиссно произведен выбор между жизнью и смертью.

Таким образом, мы можем остановиться на определенном конкретном материале, из которого следует черпать и среди которого нужно искать необходимые данные для создания учения о целостном эсхатологическом (конечном) идеале. Этот материал заключается в священном писании и предании христианства. Нет надобности признавать или отрицать содержащиеся в них учения, нет надобности «верить», т. е. осуществлять их. Всякий, кто пожелает разобраться в заключающемся здесь материале, может так или иначе определять свое отношение к нему, но те положения, которые заключаются в намеченных там проектировках, должны быть признаны, независимо от той или иной «веры». Таким образом, можно и должно утверждать, что при изучении и построении эсхатологии спасения нельзя пройти мимо христианства. Здесь, и только здесь, должно искать нужные

основоположные построения и только здесь можно найти их в наиболее чистом виде. Кроме всего прочего, следует особо отметить, что именно здесь мы имеем дело с материалом, до настоящего времени недостаточно использованным, или, вернее, почти совершенно неиспользованным. Причины, которые указывались выше, препятствовали и препятствуют введению в круг научного исследования того, что заключено [в] этой богатейшей сокровищнице и положено в основу всех эсхатологических построений современности.

Раз признано положение, что всякая религиозная система является телеологической системой, т. е. учением о цели и о путях и методах ее осуществления, поскольку позволительно утверждать, что христианство является учением о цели, выражающейся в спасении человечества, и представляет наиболее последовательно проведенную эсхатологию спасения, постольку естественно поставить следующие вопросы: во-первых, где, в каких частях многообразного христианского учения искать материалы, подтверждающие и подкрепляющие наши утверждения, где эта цель выражена особенно четко и ясно; во-вторых, почему до сего времени этот материал надлежало не использован и, наконец, в-третьих, при помощи какого метода можно показать и обнаружить в этом материале надлежащие построения?

Обращаясь к первому из намеченных вопросов, следует сказать, что христианство, как религиозная телеологическая система, насквозь пропитано представлением о цели. Элементы цели заложены во всех частях системы, и, отправляясь от любого пункта, можно последовательно развить все частные положения, на коих основывается вся эта система. Но, конечно, подобного рода путь, если и может быть признан вполне удовлетворительным, то все же он не является кратчайшим и лучшим. Несомненно, в этих учениях имеются построения, более остро и четко намечающие решения основных проблем, и наоборот, имеются и такие, в которых эта начальная, «источная» тенденция закрыта другими частными построениями, представляющими выводы из этих основных, отправных точек. Таким образом, отыскивая материалы, на почве которых возможно выявление в наиболее чистом виде эсхатологии спасения, мы должны искать среди христианских писаний такие, которые наиболее полно говорят о конце, о завершении исторического процесса и приближении его к каким-то окончательным целям. Другими словами, нашим материалом должны быть преимущественно эсхатологические писания и предания христианства.

Обращаясь ко второму поставленному вопросу: почему этот материал до сего времени надлежало не использован в деле построения учения о конечной цели и об эсхатологическом идеале? — кроме уже отмеченных выше причин (авторитетные запреты, недоумения и отводы) следует особенно внимательно остановиться на одной, вытекающей из самого существа дела. Цель как таковая до достижения ее, до момента сознательного устремления к ней не может быть выявлена с достаточной ясностью и четкостью. Она не определяется, а только намечается, не доказывается, а лишь показывается. При таком положении естественно, что она не может быть дана в ясных и непрекаемых формулировках. Она далека от ищущего и намечающего ее. Подобная тенденция, имеющая место в каждом целеутвердительном акте, тем резче проявляется и будет проявляться, чем значительнее, выше, возвышеннее и труднодостижимее цель. Ставя и указывая высшую и высочайшую цель, приходится столкнуться с особыми условиями восприятия таких построений со стороны окружающей общественной среды. Слишком высокие задания, естественно, встречают не только достаточно сильное, но часто и чрезмерно сильное сопротивление. Это сопротивление тем больше, чем менее ясны пути достижения такой слишком высокой и кажущейся слишком далекой цели. Провозглашение высшей и высочайшей цели в таких условиях является возможным, приемлемым и понимаемым лишь как акт или высочайшего вдохновения, провозглашаемого результатом особого наития, или же оно рисуется в качестве безумия, непонятного, непостижимого и не подлежащего постижению. Естественно, что при таких условиях только особая форма соответственного высказывания предотвращает отчетливое и резко отрицательное отношение к подобным высочайшим актам, намечающим столь высокие цели. Чем прямолинейнее выражена соответственная цель (мнящаяся недостижимой в силу слабости воспринимающей ее среды), тем больше шансов ожидать, что она будет понята как безумие и соблазн. Понятно поэтому, что она должна восприниматься и усваиваться только тогда, когда она высказана не прямо и безоговорочно, а облечена в условные, «приточные» формы. Только символическая, художественно-образная форма высказывания подобного рода утверждений, относящихся к указанию таких целей и постановке таких задач, может обеспечить соответствующему построению жизнь, спасти его от забвения и вытеснения из памяти человечества, дорожащего своей

косностью. Можно найти достаточно большое количество примеров, как слишком прямая и четкая формулировка той или иной задачи, казавшейся слишком непосильной, влекла за собой отсрочку в ее выполнении или, что еще хуже, влекла за собой попытки ее осуществления без накопления достаточных сил и средств, необходимых для проведения ее в жизнь, и даже без самой скромной ориентировки, могущей наметить пути воплощения такого замысла. Преждевременные попытки подобного рода надолго отбивали и отбивают вкус к исканиям и чаще всего влекут за собой дискредитацию тех задач, за осуществление коих неосмотрительно принимаются.

Все сказанное позволяет заключить, что чем выше цель и задача, чем выше и труднее достижение ее, чем менее приемлема она для нашей косности, тем больше оснований ожидать, что утверждение ее будет сделано не в прямой форме, а в форме символа и образа. Символически-художественное оформление цели, и особенно высочайшей цели, есть едва ли не единственный путь, создающий условия сохранения ее в сознании человечества до того времени, когда она из числа желанных и далеких возможностей перейдет в число реально осуществимых целей. Это единственный способ, при помощи коего оказывается возможным постепенно внедрить ее в жизнь, сделав ее из фантастически путающей проекции жизненно обязывающей задачей не только для единиц, но и для масс.

Таким путем приходится утверждать, что именно те построения, где намечена высшая и высочайшая цель, являются в высочайшей степени пропитанными символикой и образами, не столько раскрывающими, сколько покрывающими существо поставленных и намеченных ими задач. Если от этих априорных построений перейти к тем источникам, в составе которых можно рассчитывать найти потребные нам для эсхатологии спасения материалы, то не будет ничего удивительного в том, что все соответственные писания окажутся преимущественно символически-образными построениями. Высота и сложность поставленной задачи таким путем скрываются за сложностью и громоздкостью образов и символов, приоткрывающих и позволяющих невооруженным глазом смотреть на то ослепительно светящееся ядро, которое невыносимо для обычного, еще не окрепшего и неразвитого зрения.

Так мы приближаемся к вопросу о методе рассмотрения подлежащего исследованию материала. Поскольку приходится иметь дело



не с чем иным, как с художественными, символически-образными произведениями, в коих прямая и четко намеченная цель дана не в ясных определениях, а в символах и образах, наводящих мысль на подлинный предмет, постольку наша задача есть не что иное, как задача раскрытия, расшифровки соответствующей символики и замены ее подлежащими реальными формулами. Такой подход значительно упрощает наша задачу. Художественное произведение может быть рассматриваемо вполне имманентно, без всякого (или при минимальном) привлечении каких-либо посторонних, пополняющих и поясняющих материалов. Подходя таким образом к названным выше произведениям, мы оказываемся вправе отклонить от себя все вопросы богословско-экзегетического и исторического характера. Важно только то, что эти писания являются не чем иным, как художественными произведениями, что в них дана символика и образы, требующие расшифровки и могущие быть расшифрованными точно так же, как образы любого художественного произведения.

## **Часть II. МАТЕРИАЛЫ К УЧЕНИЮ О КОНЕЧНОМ ИДЕАЛЕ**

### **I. НЕСКОЛЬКО ВВОДНЫХ ЗАМЕЧАНИЙ ПО ВОПРОСУ О ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ**

Уже ранее, говоря о конечном идеале, нам пришлось отметить, что последовательно развитое и с этой стороны удовлетворительное учение о конечном идеале жизни как о совершенном и полном спасении человечества отсутствует. Существуют и довольно обильно представлены учения о частичном спасении человечества, причем все имеющиеся по этому вопросу теории могут быть сведены к двум противоборствующим и полярным построениям, которые можно охарактеризовать, с одной стороны, как учения о «рае на небе» и, с другой — о «рае на земле». Это — уже достаточно древние, обычные и в значительной степени вульгаризированные построения большинства христианских исповеданий, связанные с представлениями о, так называемой, загробной жизни, о рае и об аде как о воздаянии, о спасении блаженных святых и мучении грешников и, с другой стороны, это — современные социалистические, анархические и коммунистические учения, говорящие о социальном преобразовании и о житейской и общественной организации совершенного хозяйственного и бытового уклада для тех людей, которые уцелели в эпоху коренной ломки общественных отношений и в дальнейшем для тех поколений, которые пережили социальную катастрофу.

Выше уже было отмечено, что обе эти группы учений, при всем их различии и разной направленности, обладают рядом черт, роднящих их между собою и заставляющих думать, что имеется какое-то построение, могущее оказаться, если не объединяющим их, то, во всяком случае, поднимающимся над ними. Действительно, основной чертой, характеризующей обе эти группы, является частичность и ограниченность выдвигаемых ими задач и целей. Идеал жизни и идеал спасения человечества от обступивших и угнетающих его бедствий в этих теориях не додуман до конца и не проведен последовательно по всем разветвлениям системы. Как указывалось, все это — утверждения частичного спасения, ограниченного и количественно,

и качественно. Для христианских учений о «рае на небе» это — учение о спасении части человечества, блаженных святых, и о гибели грешников, которая в такой же мере бесповоротна, как и бесповоротное спасение. При этом, несмотря на требование от самих спасенных особой деятельности — «подвига» — необходимой для достижения соответственного блаженства, окончательная сила, создающая и обеспечивающая возможность этого блаженства, не обуславливается этим «подвигом». Преобразование мира и достижение этого райского состояния осуществляется и обеспечивается всепревозмогающей силой божественной благодати и непреодолимой мощью Божества. Как бы ни велико было количество блаженных святых, оно все же меньше и значительно меньше погибшей части человечества. Точно так же относительно невелико или мыслится таковым, количество лиц, переживших социальный переворот и доживших до этой счастливой и блаженной эпохи полного общественного преобразования, ибо погибшее человечество всегда больше того, которое существует в каждый данный момент: умерших больше, чем всех живых. Все бывшие и существующие сейчас люди в этой группе учений оказываются удобрением для будущего благополучия комфортабельно проживающих поколений. Но и для самых этих поколений, в сущности, победа не рисуется столь окончательной и совершенной. Жизнь для них обставляется всевозможными удобствами, но она не побеждает вполне, она не становится самодовлеющей и самоценной, самодостаточной основой существования, и блаженно, счастливо и комфортабельно устроившиеся поколения продолжают, вымирая, сменять и вытеснять друг друга, уничтожаясь и сходя в небытие.

В настоящей связи не приходится разбирать эти учения, выясняя их взаимные сходства, их противоборства в пределах истории, а также те недоразумения, неувязки, неточности и противоречия, с которыми приходится иметь дело при ближайшем рассмотрении каждого из них. Существенным является вопрос не о возможности создания и осуществления частных и половинчатых идеалов жизни, а всецелого и совершенного идеала спасения человечества от наступающих на него и угрожающих ему бедствий, гибели и уничтожения. Другими словами, нас интересует вопрос: возможно ли поставить и осуществлять идеал полного и совершенного спасения человечества, идеал полной и всецелой жизни, вне ограничений, оговорок и робких уклонений в сторону гибели хотя бы части человечества, хотя бы

одного человека? Можно думать, что в настоящее время уже возможно отстаивать такие абсолютные построения и против эсхатологии всеобщей гибели, всеобщего конца всякой жизни, которые, в сущности, в явной или в скрытой форме подносятся сознанию современного человека, можно выдвинуть эсхатологию всеобщего спасения, всеобщей и всецелой жизни.

Основой и предпосылкой для утверждения эсхатологии гибели является признание человека и человечества пассивным и бездейственным в отношении внешних космических сил, и соответственно предпосылкой эсхатологии спасения является утверждение человека и человечества как активного преобразовательного фактора в окружающей его среде. Развивая такое учение об активности человека, неминуемо приходится поставить вопрос об отношении его к смерти и гибели, как индивидуальной, так и коллективной. Эсхатология жизни, или учение о жизни как о конечном идеале действенного и действующего человечества, предполагает для человека возможность победы над всяческим распадом, разложением и разрушением, конечным и полным выражением чего является смерть. Сюда, прежде всего, относится утверждение возможности индивидуального сохранения и поддержания собственной жизни человека путем возобновления его жизненных сил, путем построения собственного организма и обеспечения ему возможности жить и действовать в любой внешней среде. Последовательная и продуманная эсхатология жизни связана с утверждением индивидуального, личного, телесного бессмертия, обусловленного возможностью для человека созидать и воссозидать самого себя, т. е. свое тело из первичных элементов.

Но такая задача неотделима от ряда других. В параллель с постройкой и перестройкой своего тела, преобразованием своей психофизической и физиологической структуры, необходима и неизбежна перестройка социальной организации человечества. Создание общества, все силы которого были бы направлены не на взаимные внутренние противоборства и на борьбу за возможности кратковременного поддержания жизни (за богатство), а на взаимное восстановление и поддержание жизни и на борьбу со слепыми тенденциями всяческого распада, является столь же основным требованием в деле осуществления эсхатологии жизни, как и утверждение личного бессмертия. Это — задача преобразования современной социальной организации в общество, состоящее из членов бессмертного поколе-

ния, поставившего перед собой задачу преодоления индивидуально-телесного и социального распада.

Но для того чтобы победа жизни была полной, необходимо гармонизировать не только лично телесную основу нашего существа и создать общество бессмертного поколения, но необходимо победить и преобразовать всю внешнюю космическую косную среду, которая является основой всяческого распада и смерти. Однако если первые две задачи, с рядом оговорок, еще как-то могут казаться современному человеку достижимыми и желательными, то последняя задача способна очень многих испугать своими размерами: видимой несоизмеренностью объема космоса и возможностей и сил человечества, даже существующего в виде бессмертного поколения. Победить космический распад и преобразовать мир во всем его объеме возможно не силами одного, хотя бы бессмертного поколения, а силами всего человечества в целом. Таким образом, задача космического преобразования предполагает постановку и разрешение задачи всеобщего воскрешения и возвращения жизни всем умершим поколениям. Дело это, при всей непривычности его для слуха современного человека, для усвоивших и принявших в качестве основных задач те, которые намечены выше, не рисуется уже столь сложным, особенно для тех, кто признает возможность создания и воссоздания человеком своего собственного тела и обеспечение возможностей индивидуального бессмертия. Бессмертная личность и бессмертное поколение и по моральным, и по практическим соображениям, естественно, требуют возвращения жизни всем прежде жившим: братьям, отцам и предкам и создания бессмертного человечества не в виде бессмертных и бездейственных «душ», а в виде воплощенных существ, творчески создающих и воссоздающих свою телесность и преобразовывающих и просвещающих слепоту и косность природы.

И вот, достаточно высказать и прямо поставить подобного рода утверждения, чтобы против них было выставлено неисчислимое количество возражений. Это не только возражения извне, идущие со стороны лиц, в той или иной мере стоящих на принципиально иной точке зрения. Это не только возражения со стороны тех, кто принципиально признает смерть владычицей миров, будь то в религиозной форме «нирваны» или в научно звучащих утверждениях неизбежности истощения и угасания всех видов энергии, грозящих не только земле и человечеству, но и всему космосу окончательной

гибелью и термической смертью. Даже для тех, кто, хотя бы в слабой степени, готов допустить, что подобного рода высказывания не являются сплошным безумием, и для них подобного рода суждения таят жестокий соблазн.

Такие утверждения, будучи для глубины собственного сознания подобного рода лиц существенно приемлемым и радостно желанным выходом из бесконечной и безобразной путаницы стоящих перед ними разрозненных, раздробленных и тем самым обесмысленных целей, требуют от большинства людей столь большого изменения всей жизнедеятельности, столь значительной перестройки всего их бытия и устроения, что тем самым вызывают с их стороны противодействие, гораздо более бурное, чем даже со стороны прямых противников такой точки зрения. Если элементарные отрицатели просто уходят, не считая нужным слушать то, что кажется им безумием, лица и группы, скрыто приемлющие эти построения, весьма поспешно и торопливо готовы побить камнями тех, кто раскрывает для них существо их собственных тайных устремлений. Если же этого по тем или иным причинам уже нельзя сделать, то тогда со стороны таких соблазненных начинают делаться разнообразные попытки так или иначе отвести от себя выполнение подобного рода задач, переложить их осуществление на вне человеческие силы (стихийный общественный процесс или на божество) и тем самым снять с себя ответственность за выполнение такой, якобы, «непосильной» для человечества задачи и получить возможность и основания для занятия очередной суетой.

Не приходится в настоящей связи доказывать правильность выше выдвинутых утверждений и их осуществимость. В ряду с догматическими высказываниями о конечной гибели, «нирванической» или естественнонаучной, такие утверждения, говорящие о реальном творческом бессмертии и самосохранении жизни и плоти, занимают и могут занимать свое, по праву им принадлежащее место. Можно думать, что подобные построения не являются в существе своем новыми. Они и именно они представляли и представляют ту силу, которая скрыто двигала и движет христианское человечество по путям исторической жизни. Будучи отраженной частично прямо, частично символически и условно, частично в догмате и частично в обряде, то выявленной, то скрытой подпочвой, осмысливающей и ответственные высказывания и подлежащие действия, такие замыслы

составляли и составляют глубинный пафос христианства как такового. Действительно, можно думать, что вне признания того, что в христианском учении имеется такого рода скрытая и мало кем выявленная основа, самое существо христианства и природа его, остаются совершенно неясными и непостижимыми. Больше того: совершенно непонятным станет существо и особенности всей современной нам культуры, которую одни считают и будут считать христианской, а другие, вообще, усматривают и должны усматривать в ней полное отсутствие всяких начал христианства.

Выше, в статье «О конечном идеале» было указано, что специфическим для религий как таковых является целеполагательный момент, момент указания конечной цели, завершающей точки, к которой направлено то или иное устремление. Можно говорить, что всякое целеполагание религиозно и всякая религия определенным образом целеустремлена, независимо от того, облечена ли эта целеустремленность в условно-символическую форму, или дана прямо в виде рационально поставленной задачи. Если подойти к христианству и не поставить перед ним этого основного и кардинального вопроса о реальной и действительно достижимой цели, то придется признать или что христианства, в сущности, нет и не было, или что есть своеобразная социальная организация, ставящая перед собой вербально иллюзионистические цели и тем самым являющаяся одним из факторов социального обольщения и служащая для умягчения и подавления в зародыше (еще в психике) неизбежных социальных конфликтов (религия как форма социально-психической превенции, как обезболивающее средство в классовой борьбе, как «опиум для народа»). К этому второму выводу неизбежно приходится прийти в настоящее время, если принять на веру утверждения современных представителей христианства, вернее, представителей клира в разных вероучениях и исповеданиях, самая множественность которых свидетельствует о потере ими сознания единой и общей задачи христианства, единой цели, к которой оно устремлено, и единого дела, которое им осуществляется.

Как общее правило, на вопрос о смысле этого учения обычно дается следующий ответ: целью христианства признается спасение человечества от греха, проклятия и смерти. Сама по себе эта формула могла бы быть и должна была бы стать развернутым планом и путем спасения человечества. Однако при ближайшем рассмотрении

такого плана и пути не указывается, а самое спасение от смерти и ее спутников рисуется в виде спасения после смерти в иной, «будущей», «загробной» жизни, и спасения не для всего человечества, а для части, которой, в силу ли личных свойств или в силу иных каких-либо обстоятельств («избранничество», «предопределение», «благодать»), удастся спастись.

При суждении о христианстве, о его задачах и поставленных им целях едва ли не самым привлекающим внимание фактом следует считать то, что нет никакой возможности примирить и найти удовлетворительное разрешение тем проблемам, которые выдвигаются, когда речь заходит о христианском идеале. Действительно, здесь имеется несколько построений, не сводимых друг к другу. Одни (это в основе своей построения разного рода теологов) вопрос о конечном моменте и заключительной фазе истории, как общее правило, в согласии с установившейся традицией и с ссылкой на священные писания, рисуют в форме общеизвестной картины страшного суда. В сущности своей, та задача, которую они приписывают Христу, «спасение человечества от греха, проклятия и смерти», и считают делом христианства, выполняется и осуществляется вне и помимо воли и деятельности человечества: «трансцендентно» осуществляется конец мира и, помимо воли и участия людей, происходит суд над ними. С этой точки зрения, естественно, что эту картину «страшного суда» и осуществляющегося Божьего правосудия никому, в сущности, не приходит в голову считать идеалом, желанным концом, в котором находит свое окончание и решение задача «спасения человечества от греха, проклятия и смерти». Не имеет, в равной мере, особой притягательной силы и следующая за ней картина «райского блаженства спасенных святых и адского вечного мучения погибших грешников». Практически для отстаивающих эту точку зрения идеал человеческого поведения представляет не что иное, как обычный моральный идеал не столько социального, сколько, главным образом, индивидуального поведения. При этом трансцендентно истолковываемые образы: «суда», «рая на небе» и «адского огня» выступают в своеобразной роли: или подкрепляющих желательное поведение приманок и наград, или удерживающих от преступления запретов, кар и наказаний.

Наряду с такими устремлениями, восходящими, в сущности, к теории индивидуальной морали, подкрепляемой довольно бессильными



загробными санкциями и житейски сводящейся к проповеди более или менее радикальной благотворительности в отношении к слабейшим членам общегития, естественно искать в христианстве каких-либо более отчетливо выраженных социальных и политических построений. Действительно, совершенно невозможно допустить, чтобы такое учение, как христианство, вот уже, в сущности, полтора тысячелетия правящее жизнью европейской части человечества, наложившее весьма прочный отпечаток на всю его деятельность, не содержало бы в себе каких-либо определенных принципов социального, политического или хозяйственного поведения. Тем не менее, несмотря на невозможность подобного допущения, его не только приходится сделать, но даже больше, к нему неизбежно приходится прийти, особенно после ознакомления со всею совокупностью имевших место в жизни и в истории политических, социальных и экономических учений. Если можно утверждать с достаточной основательностью, что историческое христианство давало некоторые элементы для построения отдельных социальных, политических и экономических учений, то с еще большей уверенностью должно признать, что оно не дало и не имеет какого-либо своего специфического христианского учения об обществе, государстве и хозяйстве, или, вернее, что оно, после многочисленных попыток этого рода, уже довольно давно не выступает и не рискует выступать с прямыми (не символическими) построениями этого рода.

В истории соответственных учений имело место огромное количество индивидуальных учений подобного рода, именовавших себя христианскими и пытавшихся отнести свои построения к основным положениям христианства, но при сколько-нибудь непосредственном столкновении с жизнью все они обычно оказывались неудовлетворительными и, как общее правило, сбивающимися на уже ранее проторенные, исторически скомпрометированные пути политического и социального устройства. Так, средневековые и реформация, как эпохи, наиболее насыщенные подобного рода тенденциями, и в учениях и в осуществлении их воспроизводили организации, наполненные духом ветхозаветного, юдаистического монотеизма. Можно признать, что в настоящее время, не будучи в силах создать удовлетворительное, общепризнанное и оправдываемое жизнью социальное учение, христианство, по общему признанию, отступило в сферу индивидуальной морали, скрыв свою слабость

на этом пути мистикой. Практически же указанная выше направленность на трансцендентное перенесение конечного идеала в вечность и отрыв его от деятельности человечества создали удобную почву для того, чтобы христианство оказалось в силах мириться и сживаться с самыми разнообразными социальными, политическими и экономическими укладами.

Практически осуществленными и исторически осуществляющимися «христианскими» социальными учениями можно считать: средневековые теории церковного и светского государства (теория двух мечей), теорию монархомахов и ряд хилиастических учений протестантизма, причем, в сущности, кроме этих, относительно незначительных по числу и скромных по влиянию на умы учений, все остальное или носило узко партикуляристический, или сектантский характер и не перешло в жизнь и осталось лишь благим пожеланием, бессильным воплотиться.

Естественно, что подобного рода скудость осуществленных и осуществляющихся построений вообще и наличность чисто теоретических учений, весьма мало приспособленных для современности и не могущих быть связанными с нею, ведет к признанию того, что самое построение сколько-нибудь последовательного учения о христианском идеале в настоящее время считается и невозможным и, пожалуй, даже бесплодным и бесполезным делом. Понятно, поэтому, что современные идеалы, сколь бы они неудовлетворительны ни были, строятся вне учета христианства как такового.

Но при этом, однако, все современные утверждения об идеале, как бы многочисленны они ни были, все же оказываются недостаточными, противоречивыми и, в конечном счете, неудовлетворительными. Все они находятся в процессе непрерывного взаимного противоборства, и понятно поэтому, что они из среды подобных идеалов при таком положении вытесняются другими, быть может, столь же неудовлетворительными, и чем дальше, тем все менее и менее притязательными. При этом такие последние по времени возникновения идеалы привлекают к себе гораздо большее внимание, чем все христианские учения вместе взятые. Показательным примером в этом отношении является известная книга П. Новгородцева «Об общественном идеале». Весьма интересный исследователь, автор в этом весьма к своему времени пришедшемся произведении подвергает решительной критике «социалистические и анархические утопии земного рая»<sup>122</sup>.

Но, даже приняв все его доказательства и убедившись вполне в действительной слабости и противоречивости этих идеалов, нельзя не признать, что все критические возражения и полемическое остроумие автора, направленное против них, оказываются совершенно бессильными что-либо изменить в оценке их современностью. Можно сказать, что критиковать «утопии земного рая» легко, но сменить и вытравить их из сознания современного человека невозможно, причем нельзя сделать это просто потому, что их ничем заменить. Если не считать националистических, зоологических в существе своем построений, вроде фашизма, какой-то стороной своей еще внятных части современного человечества, то в ряду современных общественных идеалов не находится ничего, чем можно было бы заменить эти «утопии земного рая». Их сила в слабости всех прочих идеалов, а слабейшими среди подобных сооружений являются собственные построения П. Новгородцева. Выдвинутый им идеал «бесконечного совершенствования» никого, кроме сверхчеловеков и профессоров социальной философии, не способен увлечь.

Острые критики П. Новгородцева против «утопий земного рая» сводится к признанию их эсхатологическими построениями, «учением о последних вещах». В этом им усматривается их слабость, противоречивость и, в конечном итоге, недостаточность. Однако рассмотрение вопроса об идеале приводит нас к убеждению, что понятие конца (*εσχατος*), предела и совершенства входит в самое существо идеала. Идеал, поскольку он есть именно идеал, «эсхатологичен» уже по самой своей природе. Это положение вынуждает нас сделать важные методологические выводы. Дефекты идеала, противоречия и трудности в его построении, а тем более в процессе его воплощения должны оцениваться с точки зрения этой его «эсхатологичности» и высоты, и единственной причиной тех или иных дефектов и погрешностей в отношении идеала следует считать его недостаточную «эсхатологичность». Идеал дефектен именно потому, что он изменяет себе, что в нем есть излишние, инородные, не «эсхатологические» моменты. Идея конца, цели и совершенства в таком идеале недостаточно продумана, и естественно в подобном случае ожидать недоразумений и противоречий. Соответственно, сравнивать и противопоставлять идеалы друг другу — можно только с этой стороны, с точки зрения их верности и адекватности идее конца и конечного совершенства и с точки зрения полноты их «эсхатологичности».

При таком положении мы оказываемся поставленными перед вопросом о тех построениях, которые можно с достаточным основанием сравнивать с «утопиями земного рая». Выяснение его, в свою очередь, ставит перед нами новый вопрос: откуда идут сами эти идеалы земного рая? Генеалогия же их приводит нас к христианским эсхатологическим построениям. Таким образом, если идеология и «рая на небе», и «рая на земле» исходят из какого-то общего источника, то нам приходится хотя бы вкратце остановиться на рассмотрении вопросов, связанных с попытками охарактеризовать социальные и политические учения, которые в качестве своей отправной точки имеют христианство.

Если же говорить об имеющих место в этой области построениях, то их можно разделить на две группы. Первая представляет не что иное, как попытку выяснить основное христианское учение в связи с вопросами политики и экономики. На втором месте следует поставить отдельные учения, возникавшие в разные эпохи и связанные в своем существе с христианством. Их можно рассматривать как учения отдельных лиц или групп, вырабатывавшиеся или официально церковными, или противочерковными кругами. Сюда же следует отнести некоторые современные учения, пытающиеся на почве христианской догматики найти основы для соответственной политической или экономической доктрины.

В истории экономических и политических учений в отношении христианства установилась традиция рассматривать его после изложения общественно-политических и хозяйственных доктрин древности. При этом обычным является стремление найти и зафиксировать конкретные указания христианских священных писаний относительно производства, распределения и потребления — для экономики — и о власти и государстве — для политики. Однако таких указаний, в конечном счете, оказывается мало.

Несомненно, в евангелиях и посланиях имеются отдельные положения, образы и намеки, которые могут быть признаны основанием для постройки такого рода учений. Суждения о «кесаревом» и «Божьем», учение о повиновении властям, о служении людям, о платеже налогов и ряд других мест и образов, преимущественно приточных, говорящих об отношениях хозяина и наемника, о долговых отношениях и т. под., все это — утверждения, на почве которых можно воздвигнуть довольно разнообразные, хотя весьма часто взаимно

противоречивые схемы того учения, которое можно было бы считать евангельским или первохристианским. Сложность положения здесь заключается в том, что такого рода реконструкции весьма часто произвольны, так как одним положениям священных писаний могут быть противопоставлены другие, освещающие вопрос с совершенно противоположной стороны.

Вообще говоря, все эти места оказываются недостаточными для построения какого-либо единого учения. Типичным показателем трудностей, которые встречаются на этом пути, является вопрос об условиях быта и организации первохристианских общин, в которых одни готовы видеть общины коммунистического типа, другие говорят о потребительном коммунизме упоенных идеями конца мира энтузиастов и фанатиков и, наконец, третьи в первохристианской общественной организации усматривают объединение, в сущности, торговых групп, связанных с ростовщическим капиталом (исходя из анализа образов притч), обладающее даже особыми судебно-карательными органами (история Анания и Сапфиры<sup>123</sup>), изрекающими и осуществляющими смертные приговоры.

Естественно, поэтому, что после попыток найти общехристианское, экономическое и политическое учение в самих христианских писаниях (в евангелиях, посланиях и в творениях отцов церкви), приходится обращаться к отдельным авторам, высказавшим более подробные суждения этого рода. Среди них обычно отмечаются Аврелий Августин, учение о двух мечях, Фома Аквинат и в дальнейшем учение тираноборцев<sup>124</sup>, учения канонического права, эсхатологические и экстатически возбуждающие учения хилиастических сект эпохи реформации и других времен и т. под. Все эти построения в той или иной степени пытались связать современную им жизнь и деятельность с основными умозрениями христианской догматики, нисходя от общих богословских утверждений к конкретной действительности, вплоть до попыток дать повседневную политическую, практическую и хозяйственную рецептуру. Наше внимание не может в настоящей связи останавливать вопрос о том, насколько реально жизненными, осуществимыми и осуществленными были эти учения. Можно утверждать только, что попытки проведения их в жизнь имели место, но также верно и то, что сейчас все они сброшены со счетов истории и что многие благие пожелания их не были и не могли

быть осуществлены. Как бы то ни было, но для нашей современности эти учения являются чем-то уже вполне отошедшим в прошлое.

Последующая эпоха не наметила путей, связывающих христианство с конкретной экономикой и политикой. В эпоху реформации ярко вспыхнули в качестве острой реакции на теоретизирующую по вопросам политики и экономики богословскую догматику стремления осуществить непосредственно здесь на земле обетования земного рая\*. Последовавшая за ней эпоха привела к отчетливому отступлению преимущественно западного христианства от тех целей, которые само оно выдвинуло, и от задачи охвата всех видов человеческой деятельности. Поражение на фронте политики и экономики заставило его отойти в теории на позиции индивидуальной морали, а в практике на позиции благотворительности и воспитания, которые оно теряет и с которых оно отступает уже в настоящее время. Основы общественно-политической и хозяйственной деятельности нового времени стали строиться на совершенно иных началах, возрождая в сущности уже считавшиеся изжитыми юдаистические и политеистические системы.

Естественно, поэтому, что в итоге этого процесса нашему современнику должно казаться, что нет и не может быть христианского учения о хозяйстве и политике. Это положение подтверждается и установившимися учениями отдельных христианских вероисповеданий. Сосредоточение внимания на основных религиозных проблемах и разработка учений о Боге и о спасении в их символической форме, без должной расшифровки этой символики, достаточно далеко уводят от вопросов экономики и политики и не дают указаний относительно сколько-нибудь прямых путей, которые связывали бы основные теологические умозрения с современной конкретной действительностью и с конкретно житейской экономической и политической рецептурой. Даже, наоборот, эти пути, как общее правило, оказываются перерезанными и мосты, ведущие от религии к экономической

---

\*Все эти попытки, в силу объективных причин, вылились в хилиастические учения средних веков, явившиеся одним из корней, из которых выросли современные анархические, социалистические и коммунистические учения. Пассивность и органически связанный с нею общественный катастрофизм — таковы основные черты этого средневекового хилиазма, достигшего своей вершины в лейденском анабаптизме<sup>125</sup>.

и политической действительности и к осмысливающим их учениям, в большинстве случаев, представляются разрушенными, сожженными испепеляющим огнем боговедения и богосозерцания. На этой почве, естественно, развивается учение о разноприродности и раздельности миров: «сей мир», лежащий во зле целиком (со всей его экономикой и политикой), осужден и ничего в нем нет подлежащего спасению и сохранению, кроме человеческих душ, а «горний» мир и небесное царство живут и строятся на диаметрально противоположных основах и никакого пути из одного мира в другой вне отрицания и катастрофической гибели первого нет и быть не может. Аскетический идеал, односторонне воспринятый, и морализирующие учения отдельных вероисповеданий закрепляют отделение экономики и политики от христианства и тем самым обосновывают отмеченное выше отношение к христианству, при котором ему отводится скромное место в истории экономических и политических учений.

При таком положении дела можно с достаточной уверенностью утверждать, что социальные идеалы христианства отнюдь не должны, да и не могут, выводиться из отдельных, частных и отрывочно взятых положений Нового завета. Такие построения, которые сводятся к признанию наличности коммунистических и социалистических тенденций в христианстве в первые века его распространения на основании свидетельств о раздаче собственности первыми прозелитами, или попытки моралистического истолкования евангельских и других новозаветных писаний ничего в существе не дают, ибо, если допустить их правильность, то совершенно станет непонятным, почему именно это учение считается положенным в основу нашей современной культуры, а также и почему эта культура, с другой стороны, не носит ни социалистически-распределительного, ни морально-пиэтического оттенка, каковой она должна была бы носить, если бы его утверждения были правильными. Вообще же всякие попытки подобного рода должны, в конце концов, привести к признанию, что в нашей экономической и политической действительности ничего от христианства не осталось и что наша культура основана на каких-то других началах, христианству как таковому чуждых. Такие выводы делаются и делались с достаточной определенностью, хотя, впрочем, без отчетливого указания тех специфических начал, отличающих нашу культуру и от других, пока еще современных ей восточных и уже отошедших в прошлое древних культур.

Тем не менее даже в настоящее время нельзя отрицать глубокой внутренней связи между религиозными построениями и конкретной экономической и политической деятельностью. В чем бы эта связь ни заключалась (будем ли мы держаться взгляда, что религия, вместе со многими другими отраслями жизни и мысли, является только вторичным и слабым фактором социальной жизни, «идеологией», или, допустим, что она представляет один из основных факторов, определяющих не только индивидуальное, но и коллективное, т. е. экономическое и политическое поведение), существенно то, что в настоящее время мы уже не можем ограничиться при суждении об экономическом и политическом учении христианства анализом отдельных изречений писаний или суждениями отдельных авторов-богословов по вопросам хозяйства и политики, а должны найти более глубокую связь между соответственными теологическими и моральными учениями и действительностью. Если христианство, как есть основание считать, и не дает нам разработанного экономического и политического учения, то все же позволительно думать, что такого рода учение могло бы быть конструировано и выведено из основных теологических построений и определений. Однако и такого рода попытки найти социальное учение в самой догматике тех или иных христианских вероучений и очень немногочисленны, и не имеют еще за собой сколько-нибудь серьезного признания\*.

---

\* Из подобных попыток можно отметить две. Первой можно считать работу Георга Вюнша в его брошюре «Wirtschaft und Religion»<sup>126</sup>, где он пытается обосновать связь между догматикой и учением об авторитете католического богословия и средневековым поместно-крепостным строем, между лютеранством и городским и цеховым хозяйством и между кальвинизмом и хозяйственной эпохой, строящейся на капиталистической прибыли, а для настоящего времени пробует построить на евангелизме современную социальную политику. Для этого он прибегает к основным определениям Божества — всемогуществу, святости и благодати, пытаясь от них протянуть нити к разрешению конкретных экономических и социально-политических проблем, в том числе и вопроса о восьмичасовом рабочем дне.

Не менее интересным, помимо того пути, который намечен в упомянутой выше работе Вюншем и представляющем не что иное, как попытку дедуцировать христианское отношение к экономическим проблемам из некоторых основных богословских определений, является другой метод, сводящийся к построению целостного богословского учения о хозяйстве. Такого рода попытку мы имеем в работе С. Н. Булгакова: «Философия хозяйства»<sup>127</sup>. Но и здесь, подобно построениям Г. Вюнша, мы стоим на почве некоторой вторичной проработки какого-то



Вопрос о том, какое место занимает и должно занимать христианство в истории экономических и политических учений, есть в окончательном итоге вопрос об отношении его к деятельности, к человеческому действию. Это богословский вопрос догматической антропологии, которая в настоящее время еще не разработана настолько, чтобы можно было исходить от какого-то законченного учения\*. Естественно поэтому будет спросить, где же искать материал для суждения и построения того учения, которое можно было бы назвать учением христианства об экономике и политике и которое могло бы служить не только для ориентировки в современных хозяйстве и политике, но могло бы также быть регулятивным началом в этих сферах действительности? Очевидно, что пользоваться отдельными изречениями св. писаний мы не можем, очевидно также, что нельзя найти в истории христианства отдельных построений по интересующему нас вопросу в форме конкретной системы положений, в виде экономико-политической рецептуры, которые могли бы удовлетворить современным требованиям и запросам. Равным образом, пути, идущие от богословского умозрения, для нас закрыты.

Из этого неопределенного положения необходимо найти выход. Раз нет возможности найти сколько-нибудь адекватное современности христианское учение об идеале ни в писаниях, ни в догматике, то

---

первичного материала. Определения божества столь широки и многообъемлющи, что отдельные выводимые из них частные формулы далеко не всегда могут быть признаны достаточными и им могут быть противопоставлены другие определения, и соответственно могут быть сделаны другие выводы из них. Что же касается попыток построить «Философию хозяйства», исходя от онтологических положений христианства, то здесь мы получим слишком длинный путь, ведущий нас от основных умозрений религии к конкретному экономическому или политическому акту. Если в первом случае нам приходится иметь дело с произвольно избранными отправными точками, связывающими религию и хозяйство, то во втором естественны и неизбежны блуждания, в окончательном итоге, не дающие уверенности, что мы пришли к тем выводам, которые можно признать за христианское учение. Или произвол, или путаница, и в том и в другом случае без убеждения в том, что результат является именно тем, что стараются найти, т. е. христианским политическим или экономическим учением.

\* Наиболее серьезными построениями в этой области являются пока что наброски Н. Ф. Федорова, собранные в его «Философии Общего Дела». Что касается современных догматических построений, то среди них следует упомянуть брошюру «Смертобожничество» (аноним), где дана попытка начертать основы христианской антропологии<sup>128</sup>.

естественно поставить вопрос о проверке, с одной стороны, того материала, из которого обычно извлекаются этого рода построения, с другой — обсудить и осознать метод, которым его обычно обрабатывали, пытаясь построить соответственные учения. Мы уже указывали, что суждение об отношении христианства к экономике и политике выносится почти исключительно на основе анализа отдельных изречений, взятых из разных мест св. писаний, при этом эти места являются в существе дела конкретными рецептами, разбросанными в разных местах новозаветных книг и в изолированном виде не представляющими связного учения. Но весьма характерно то обстоятельство, что среди таких мест, которые обычно привлекаются как материал для суждения об отношении христианства к политике и экономике, весьма слабо представлены положения, взятые из Откровения Иоанна Богослова (Апокалипсиса) и из других эсхатологических новозаветных писаний. При этом оказывается, что все соответственные построения, заимствуемые из этой книги и подобных ей, используются разными авторами, обычно и по преимуществу, как материал для критики современного им политического и экономического строя, но отнюдь не как материал для положительных построений. Можно сказать, что Апокалипсис и христианская эсхатология в наименьшей мере использованы для построения христианского учения об экономике и политике и тем самым для учения о христианском экономическом (домостроительном) и политическом (социальном) идеале.

Это положение с Апокалипсисом и другими эсхатологическими писаниями органически обусловлено тем методом, каким ведется использование Священного Писания как источника для построения экономических и политических учений, характеризующихся в качестве христианских. Поскольку обычно те или иные авторы ищут в книгах Нового завета прямых политико-экономических рецептов, постольку они находят их в крайне ограниченном количестве, и это происходит по той же причине, по которой не находят и нужных им материалов в христианской эсхатологии. Дело в том, что все соответственные построения книг, как ветхозаветных, так и новозаветных священных писаний, являются содержащими, наряду с прямым учением, символические построения, которые в той или иной мере обосновывают и определяют человеческое поведение, действие и его направление, не являясь в то же время прямой нормой, предписывающей то или иное

действие, не будучи конкретным рецептом должного или рационального поведения. Апокалипсис и другие писания того же рода, будучи в максимальной степени наполненными символическим содержанием, естественно, и тем самым в минимальной степени привлекают внимание авторов, рассчитывающих найти конкретные указания и нормы по тем или иным вопросам индивидуального (мораль) и коллективного (политика и экономика) поведения.

Таким образом, мы можем дать ответ на оба поставленные выше вопроса. Содержание священных писаний ветхозаветных и новозаветных для построения христианских учений о политике и экономике использовалось не так, как следует. Будучи символическим по преимуществу, даже там, где легко может быть усмотрена рецептура, оно требовало и требует расшифровки, выводы из которой можно делать после того, когда она закончена. Только эти выводы могут дать материал для построения нужных положений и формул и послужить опорой для выведения надлежащей экономической и политической рецептуры. Отсутствие такого рода расшифровки и даже такого подхода к этим писаниям, усмотрение в них наличности исключительно предсказательных элементов и пренебрежение их символически-условной и приточной формой повело к тому, что вообще священные писания в рассматриваемом нами направлении использовались в минимальной степени и особенно слабо использованы части их, где символический метод изложения выражен сильнее всего, т. е. в особенности в Апокалипсисе и в других эсхатологических писаниях.

Все сказанное дает нам основание утверждать, что если основания для учения о христианской экономике и политике не могут быть обнаружены в форме прямых указаний и священных писаниях, то это потому, что их следует выводить, преимущественно, из символических построений этих писаний. В наиболее полном виде они даны в Апокалипсисе, и не случайно он оказывается источником, из которого христианская критика разного рода экономических и политических построений черпает свой материал. Однако книга эта до сего времени является книгою за семью печатями, и житейское мнение, не рекомендующее читать Библию вообще, считает Апокалипсис сугубо опасным в этом отношении. Такое опасливое отношение вполне естественно, если принять во внимание утверждение, что в этой книге содержатся христианские пророчества о гибели мира,

что в ней описываются катастрофы, которые-де неминуемо должны обрушиться на человечество и мир в конце истории, в момент, когда исполнится мера человеческих преступлений. Церковные учения о гибели мира, о страшном суде обычно имеют своим источником тот же Апокалипсис, который рассматривается как единственная пророческая книга Нового Завета.

Чтобы разобраться в подобного рода построениях, необходимо найти метод толкования христианской эсхатологической литературы, и в первую очередь, Откровения Иоанна Богослова. Здесь можно сказать, что поскольку подлежащие эсхатологические построения христианства являются символическими, постольку к ним обязателен тот же подход, который имеет место ко всем вообще произведениям символического характера. Символика священных писаний христианства вполне аналогична символике всех художественных произведений вообще и поэтических в частности. Сообразно с этим, подлежащий метод толкования подлежащих произведений должен быть тем же методом рассмотрения и толкования, что применяется к толкованию художественных и поэтических произведений вообще.

Применение подобного метода, в связи с соответствующим рассмотрением общепринятых положений, связанных с эсхатологическими построениями христианства, вынуждает выставить следующие утверждения, которые нет возможности в настоящий момент подробно обосновывать и которые в настоящей связи высказываются вполне догматически.

Первое из них сводится к утверждению, что христианская эсхатология (т. е. христианское учение о конце, о конечном идеале), несмотря на огромную литературу, разработана крайне слабо. В этой области мы имеем ряд новозаветных учений, которые далеко не осмыслены, не истолкованы и не поняты; существующие попытки толкования или фрагментарны, или политически тенденциозны.

Второе — мы считаем возможным отстаивать положение, что существующие и считающиеся общепризнанными в качестве христианских эсхатологических построений теории и суждения о конце мира, «о последних вещах» представляют одностороннее истолкование, отнюдь не основное и не полное и, как таковое, совершенно недостаточное.

Третье — нам приходится допустить, что надлежащее истолкование и полное освещение эсхатологических построений Нового за-

вета встречало и встречает известное психическое противодействие, ибо таким истолкованиям ставятся хотя и крайне простые и ясные задачи, но для тех, кто может их осмыслить, далеко не всегда приемлемые по причине поражающей человеческое сознание высоты этих построений.

Наконец, четвертое — мы утверждаем, что идея конца как катастрофического разрыва в ходе событий и истолкование христианской эсхатологии в духе «трансцендентного идеализма» представляет лишь одно из возможных толкований, далеко не всегда могущее быть обоснованным на почве даже буквального понимания новозаветных писаний и совершенно не могущее быть обоснованным, если учесть символическую природу некоторых из них, в частности, Откровения Иоанна Богослова.

Доказательство всех этих положений возможно только тогда, когда будет проделана работа, устанавливающая такое понимание христианского эсхатологического учения, при котором окажется возможным установить единство толкования всех относящихся сюда построений, без обычной ссылки на «тайну» (которая к тому же, согласно тому же христианскому учению, должна стать «явной») и без апелляции к неизбежному якобы «антиномизму» земного и небесного. Все построения и ссылки подобного рода свидетельствуют не о чем ином, как о признании принципиального бессилия человека и прирожденной невозможности совершить какой-либо самостоятельный действенный акт, имеющий и могущий иметь свои последствия. В основе всех таких построений в явной или скрытой форме присутствует мысль о безусловной предопределенности всякого акта полнотой божественной благодати и мощи. Всепреодолевающая благодать божества и «апейроническое» бессилие человека — такова та антиномия, к которой с неизбежностью приходят все подобные построения и которая лежит в подпочве всех, как современных, так и прежних «антиномических» ересей.

Не наше дело решать чисто богословскую (хотя, может быть, и весьма увлекательную) проблему об отношении между человеческой немощью и божественной благодатью, но поскольку нам приходится строить учение о хозяйственном идеале, постольку нам приходится исходить из предположений, обратных этим антиномическим противопоставлениям. Никакая деятельность, а тем более основная, всеобщая и центральная: хозяйственная, экономическая («домо-

строительная», т. е. сознательная, созидательно-творческая и преобразовательная) невозможна, если соответствующий деятель признается принципиально бессильным, бездействующим и бездельным существом. Ознакомление с соответствующей эсхатологическо-истолковательной богословской литературой привело нас к убеждению, что в рассмотрении эсхатологического христианского идеала вопрос о действии и деятельности человека и человечества обычно не ставился и не ставится, и именно оттого, что он не ставится, нет возможности связать в целостную картину новозаветные эсхатологические построения.

Экзегеза текста и толкование в настоящей работе были проделаны нами в отношении Откровения Иоанна Богослова. Полученные результаты, как нам думается, оказались значительно более заслуживающими интереса, чем это можно было полагать первоначально. Позволительно допустить, что на основе проделанной работы возможно в настоящее время, с одной стороны, непротиворечиво связать воедино разрозненные построения христианской эсхатологии, и, с другой — получить материал, вполне достаточный для выяснения вопроса о существовании христианского идеала.

## II. ЧТО ТАКОЕ ПРОРОЧЕСТВО?<sup>129</sup>

Когда нам приходится говорить о таких книгах, как Откровение Иоанна Богослова и об эсхатологических главах и частях Евангелий и апостольских посланий, то первое, что мы слышим в качестве характеристики этих писаний, это указание на то, что в них содержатся христианские, новозаветные пророчества «о последних временах», о «конце мира» и т. под. При этом обычно не возникает особых вопросов о том, что же такое пророчество? Самый термин «пророчество» понимается как предсказание и этим, в сущности, исчерпываются все вопросы, которые возникают по этому поводу. То обстоятельство, что эти предсказания находятся в христианских священных писаниях, что они внушены и вдохновлены Божеством, делает их особо непрекаемыми и в всеобщем представлении ненарушаемыми и неотменимыми.

При всем том, однако, следует иметь в виду, что между пророчеством и предсказанием имеются значительные различия, которые

сознаются и ходячим словоупотреблением, причем установившееся общее мнение обычно склоняется к признанию большей вескости, важности и большей неизбежности пророчества по сравнению с предсказанием. С этой точки зрения предсказание, как деятельность людская, как предвидение и как прозрение в будущее, в силу человеческой слабости, может оказаться ошибочным и неисполнившимся. В то же время обычное суждение склонно считать, что божественное по самой своей природе пророчество является чем-то вполне непре-рекаемым и неизбежным. Однако при ближайшем сравнении этих понятий положение существенно меняется, и различие между предсказанием и пророчеством становится значительно большим, чем это может казаться, если следовать за привычным словоупотреблением и за обычными бытовыми, общепринятыми навыками мышления.

Когда приходится говорить о предсказании, то, как это показывает самое слово, речь идет о высказывании чего-то, относящегося к будущему; это — нечто, сказанное вперед. Вообще говоря, предсказание мыслится обычно как сообщение о некотором событии, имеющем совершиться в будущем. Событие и его совершение в будущем — таковы два основных элемента предсказания, к которому присоединяется третий — необходимость и неизбежность его совершения. Эта необходимость обосновывается или на предопределении, или на магическом начале, или на неизбежности совершения события в силу особого стечения сил природы, или вследствие создания технических условий для его осуществления. Неизбежность предопределенная, естественно-природная, магическая или техническая — таковы характерные черты, присутствующие каждая в отдельности или сочетающиеся в предсказании. Естественно-научное предсказание имеющих произойти событий (предсказание погоды или землетрясения) или предсказание событий в силу наличности определенного «стечения небесных светил» — существенно однородны, поскольку они строятся по принципу признания однозначной причинной зависимости между некоторым наличным (наблюдаемым или созданным) комплексом фактов и последующими событиями. Не иного типа отношение при техническом предсказании: и в этом случае предварительные условия совершения события создаются искусственно путем определенного сочетания сил, которые затем вызывают к жизни предсказанный результат. Так же обстоит дело и в сфере магического, где раз совершенные действия (заклинание и т. под.) ведут за собой, по мнению верующих, совершение будущего действия.

Поскольку речь идет о пророчестве, то приходится признать, что понятие это не покрывается понятием предсказания. Можно сказать, что понятие пророчества лишь частично совпадает с понятием предсказания. Пророчество может оказаться предсказанием, но может и не иметь его в своем составе. В этом своем качестве понятие пророчества шире и даже значительно шире предсказания. Предсказание, сделанное в пророчестве, может оказаться выполненным, но в самом пророчестве, вопреки общепризнанному и в этом вопросе несомненно ошибочному и извращенному мнению, отсутствует этот момент обязательности и неизбежности выполнения. Если бы пророчество было предсказанием, то Брюсов Календарь<sup>130</sup> можно было бы без всякой натяжки назвать пророческим календарем, равно как бюллетени сейсмических и метеорологических станций, содержащие предсказания землетрясений и погоды, можно было бы называть пророческими бюллетенями. Если же приходится как-то связывать понятие предсказания с понятием пророчества, то можно говорить, что пророчество есть всегда и по преимуществу условное предсказание и что этот момент условности, двусторонности всегда в нем присутствует.

Если обратиться к Библии, как к тому источнику, на почве которого выросло и развилось современное представление о пророчестве, то здесь надо признать, что деятельность по предсказанию и предугадыванию будущих событий в минимальной степени входит в задачу пророка. Пророк даже прямо противопоставляется предсказателю, как это можно усмотреть из целого ряда мест Библии. Во Второзаконии<sup>131</sup> (гл. XVIII, 10–2) предсказатели разного рода (прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель) объявляются изгнанными из еврейского народа, причем пророк прямо противопоставляется им. «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, *как меня*, воздвигнет тебе Господь Бог Твой» (Второзак. XVIII, 15), — говорит Моисей<sup>132</sup> и тем самым подчеркивает свое пророческое значение, позволяя в его образе искать черты подлинного пророка и усматривать в его деятельности черты, типичные для пророчества как такового.

Такой пророк, как Моисей, если и призывает еврейский народ к выходу из египетского рабства и подтверждает свои призывы обещаниями относительно земли Ханаанской, то, во всяком случае, эта его деятельность и эти призывы, указания пути к осуществлению этой цели и указания относительно судеб еврейского народа — все



это является лишь деталью в его деятельности. Сам же Моисей ни в какой мере не является предсказателем судеб еврейского народа, выступая прежде всего в качестве осуществителя тех задач, которые он ставил ему по повелению Божества. Если же говорить об устремленных в будущее суждениях Моисея, поскольку они выражены в законодательстве, связанном с его именем (Синайское законодательство, книга Левит и Второзаконие<sup>133</sup>), то все такие высказывания, все предсказания носят определенно условный характер. Все они являются указаниями особого пути, направленного к выполнению задач (заповедей, законов), имеющих в виду обеспечить осуществление какой-то дальнейшей и важнейшей задачи и все они представляют не что иное, как непосредственно и прямо выраженные условные формулы. Наиболее ясно это усматривается из Второзакония, где в целом ряде мест (ср., между прочим, гл. VII, 12–26), а особенно подчеркнуто в последних главах этой книги (ср. гл. XXVIII), даны пророчества такого рода. Все они построены по простейшей условной формуле: «если выполните...» (закон, заповеди, поставленные вам обетованием задачи), то вам обеспечены всевозможные блага, «если же отречетесь, уклонитесь, отвратитесь от этих путей» (заповедей, заветов и указаний, ведущих к выполнению обетований), то вас постигнут бедствия и гибель, вплоть до возвращения в египетское рабство.

Эта отчетливо выраженная условная форма Моисеевых пророчеств, не затемненная дополнительными, маскирующими (символическими) построениями, является, по утверждению Библии, не чем иным, как показателем исключительной мощи, силы и высоты пророческого служения, которым обладал и был одарен Моисей. Об этом можно с достаточной основательностью судить по известному случаю, касающемуся разрешения вопроса о притязаниях родственников Моисея на водительство, когда они, обсуждая и осуждая его семейные дела (женитьбу на эфиоплянке), выразили притязанье на руководство еврейским народом<sup>134</sup>. Характеристика моисеевого пророчества как прямого, откровенно явного дана была по этому поводу в Книге Чисел<sup>135</sup> (гл. XII, 6–8), которую мы приводим полностью: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит...» Явная и прямая формулировка Моисеем его пророческих утверждений как условных с этой стороны может быть

признана как прямое отражение этого прямого и непосредственного, явного, устами к устам происходящего богообщения.

Вообще говоря, можно утверждать, что каждое пророчество двусторонне-условно и что все они построены более или менее по одному типу: с одной стороны обличения и указания неправильно-го, ложного и гибельного пути, следование по которому навлекает те или иные кары, наказания и гибель, и с другой — указание тех благ, наград и блаженства, которое последует при выполнении поставленных заповедей, заветов и задач. Эта роль пророчества как проясняющего сознание предупредительного акта особенно отчетливо выражена пророком Иезекииелем<sup>136</sup>. Пророк — это страж, дозорный, который должен следить за идущими и приближающимися бедствиями и предупреждать народ о том, что они надвигаются. Пророк, не выразивший пророчества, не сказавший о нем, не предупредивший о надвигающейся опасности (общественной или личной) отвечает, как виновный в крови тех, кто погиб, благодаря его нерадению\*. Задача пророка — остеречь народ от угрожающей ему опасности, помочь ему осознать неправильность избранного им пути и направить его на правый путь. С этой точки понятно и то, что пророчества как таковые (и пророческие книги, в частности) в значительной своей части наполнены описаниями бедствий и угрозами наказаний и кар, которые

---

\* Мы приводим полностью эти исключительно важные для понимания смысла и значения того, чем является пророчество, стихи главы XXIII (1–9) из книги пророка Иезекииля:

«И было ко мне слово Господне: Сын человеческий! изреки слово к сынам народа твоего и скажи им: если Я на какую-либо землю наведу меч, и народ той земли возьмет из среды себя человека и поставит его у себя стражем, И он, увидев меч, идущий на землю, затрубит в трубу и предостережет народ, И если кто будет слушать голос трубы, но не остережет себя, то, когда меч придет и захватит его, кровь его будет на его голове. Голос трубы он слышал, но не остерег себя, кровь его на нем будет; а кто остерегся, тот спас жизнь свою. Если же страж видел идущий меч и не затрубил в трубу, и народ не был предостережен, то когда придет меч и отнимет у кого из них жизнь, сей схвачен будет за грех свой, но кровь его взыщу от руки стража. И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву, и ты будешь слышать из уст Моих слово и вразумлять их от Меня. Когда Я скажу беззаконнику: «беззаконник! ты смертью умрешь», а ты не будешь ничего говорить, чтобы предостеречь беззаконника от пути его, то беззаконник тот умрет за грех свой, но кровь его взыщу от руки твоей. Если же ты остерегал беззаконника от пути его, чтоб он обратился от него, но он от пути своего не обратился, то он умирает за грех свой, а ты спас душу твою».

должны обрушиться на народ, на страну и на ее правителей. Задача пророка — удержать страну и народ от уклонения с правильных путей, тем самым возбудив его к действию и к деятельности, ведущей к осуществлению поставленных ему задач (выполнение завета и закона). С этой стороны естественно, что предсказание благополучия и мира не считается и не может считаться ближайшей задачей пророка и поэтому пророки, предсказывающие бедствия, войну и мор, в большей степени признавались истинными пророками, чем пророки, предсказывавшие мир и благополучие. В этом отношении особенно характерна дискуссия по этому вопросу между пророками Иеремией и пророком Ананией, сыном Азура, предрекавшим мир, удачу и победу евреев над Вавилоном<sup>137</sup>. Иеремия, говоря об этом факте и выражая свое субъективное пожелание, чтобы предсказания Анании исполнились, все же заявил (Иеремии гл. XXVIII, 8–9): «Пророки, которые издавна были прежде меня и прежде тебя, предсказывали многим землям и великим царствам войну и бедствие и мор. Если какой пророк предсказывал мир, тогда только он признаваем был за пророка, которого истинно послал Господь, когда сбывалось слово того пророка».

Обратные положения, при которых неисполнение и неосуществление предсказанных бедствий не умаляло значения и веса пророка, весьма часты в Библии. Наоборот, отмена и неосуществление предсказанных пророком бедствий, в связи с выполнением его требований и указаний, ставилось ему в заслугу и укрепляло его положение как истинного пророка. Едва ли не самой характерной в этом отношении является книга пророка Ионы<sup>138</sup>. Вся она представляет весьма поучительную историю человека, предсказавшего бедствия и кары народу и царю Ассирии и огорчившемуся, когда, вследствие переменны пути и изменения деятельности раскаявшегося народа, эти бедствия не осуществились. Пророк этот и его желание, заключавшееся в том, чтобы его страшные и угрожающие предсказания исполнились в точности, глубоко порицается за свое превратное суждение о смысле и значении своей деятельности. Когда огорченный и раздраженный Иона, в виду неисполнения предсказания о гибели города, просит себе смерти (гл. IV, 2–3), то Бог спрашивает его: «Ужели тебя так сильно огорчило это?» Когда же пророк все же пытается дожидаться исполнения своих пророчеств, то Бог, на примере с растением, выросшим и увядшим в одни сутки<sup>139</sup>, открывает ему, что смысл и значе-

ние пророчества заключается не в самих предсказанных бедствиях и не в предсказании их вообще, а в тех возможных изменениях в поведении того народа, которому угрожают эти бедствия, в уклонении его от них и в возвращении на пути спасения «великого города, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота...» (Ионы IV, 11). Именно в этом обучении народов и «городов» (государств), приучении их различать правое и левое заключается задача пророчества.

Но, как сказано выше, наряду с отрицательными последствиями общенародного поведения, бедствиями, пророчества говорят и о положительной стороне, об обетованиях, о завершительных днях блаженства и спасения святого народа. Это одна из весьма примечательных сторон пророческих книг Ветхого завета, в котором картины бедствий и несчастий или перемежаются с образами будущего блаженства и счастья, которое обещается и описывается как завершительный этап тех усилий, которые будут ими сделаны на пути исполнения закона и заветов, являющемся путем, ведущим к осуществлению этих обетований.

С точки зрения приведенных выше положений, можно утверждать, что пророчество отнюдь не предполагает обязательного и рокового наступления каких-то явлений природного порядка, будь то естественно-природные происшествия (землетрясение, язва, мор и т. п.) или общественно-политические катастрофы (войны, мятежи и т. п.). Пророчество в своем основном устремлении всегда предполагает какие-то сознательные акты, обуславливающие то или иное направление событий. Акты эти являются определенным образом целеустремленными, удерживающими отдельных лиц (правители и цари) или коллективы (общества, государства, народы) на определенных путях, ведущих к каким-то целям. Вообще говоря, пророчество всегда предполагает какую-то цель, задачу и выполнение, и вне этого целеполагательного момента оно не имеет смысла. Пророчество имеет своей задачей через сознательный и свободный выбор добиться такого поведения единиц и коллективов, которое обеспечило бы возможность достижения того положения, которое рисуется как блаженное, завершающее, счастливое достижение обетований.

Таким образом, все вышесказанное позволяет нам выделить несколько отдельных элементов в составе всякого пророчества. В нем всегда, и обычно на первом месте, присутствует призыв, призвание

к изменению и исправлению пути. Вслед за призывом, естественно, следует то, что может быть названо пророчеством в узком смысле слова, т. е. описание и указание, прямое или образное (символическое), того, что должно последовать как результат коснения и стремления остаться на неправильном пути, который ведет к опасностям, срывам и гибели. Эти картины гибели, как общее правило, более или менее однообразны, ибо срывы и катастрофы уже неоднократно в истории поражали отдельные народы и описание их весьма легко поэтому себе представить. Наконец, третьим, важнейшим и завершительным моментом является обетование, которое представляется вершиной и завершающим пророчество заострением, предельной видимой и утверждаемой им целью.

Вопрос о смысле и значении обетования разрешается обычно в плоскости утверждения, что обетование есть предсказание тому или иному лицу будущих событий или явлений, связанных или непосредственно, или преемственно с данным лицом. В этом качестве обетование рассматривается и может рассматриваться как нечто и не связанное непосредственно с пророчеством в позднейшем смысле этого слова (таково, например, обетование Аврааму<sup>140</sup>). Ставя вопрос о значении и смысле обетования, приходится, однако, прежде всего отметить, что оно отнюдь не может представляться как нечто пассивное, только получаемое и страдательно воспринимаемое получающим лицом. Это не предсказание, ибо если бы то, что обещается (обетуемое) совершалось без всякой деятельности со стороны лица или лиц, получающих обетование, то оно было бы в сущности не нужно и бесполезно. Всякое обетование, как общее правило, предполагает в дальнейшем какую-то деятельность со стороны лица, получающего обетование, явную и сознательную или условно-символическую, в зависимости от условий, в которых оно дается. Обетование со стороны божества всегда связано с «заветом» в отношении его с человеком; получающий обетование вступает в «завет с Богом».

Можно утверждать, что всякое обетование связано с указанием определенной цели и с утверждением, что эта цель достижима и будет достигнута при содействии и соучастии данного лица, народа, государства или человечества. При этом перед субъектом обетования ставится задача подготовки и создания условий, в которых оно может быть осуществлено. Без этой деятельности обетование как таковое нелепо и непонятно. Так, достаточно взять любой случай обетования,

отмеченный в Ветхом завете, чтобы показать, что оно обязательно связано с соответственной целестремительной деятельностью и что оно оправдывает и обосновывает ее. Так, например, бездетный и бесплодный Авраам, получивший обетование о том, что в семени его «благословятся все народы» и что потомству его будет принадлежать земля Ханаанская, ведет себя и действует так, чтобы в меру своих сил и возможностей обеспечить возможность выполнения этих обетований. Без видимого и непосредственного влечения, в виду бездетности своей жены, он заводит наложницу, чтобы получить от нее сына<sup>141</sup>. Будучи бездомным пришлецом в чужой и враждебной стране, он собирает и накапливает силы и средства, которые позволили бы ему обеспечить на будущее время его род от угрожающих опасностей. По завету с Богом он обрезывает весь свой род и весь дом свой<sup>142</sup>, создавая тем самым у всех своих потомков условия своеобразной психической изоляции, связанной с особым сознанием избранности и отмеченности, а также вводя этим способом в родовой, половой акт особые состояния, превращающие его из стихийно-животного в сознательно-волевой. К концу своей жизни из чужака и пришельца, бродящего в враждебной земле, он превращается в «князя Божия»<sup>143</sup>, как его именуют жители страны.

Обетование Моисею о возвращении евреев в обещанную им страну связано с его деятельностью, подготавливавшей возможность завоевания этой земли и выработки из племени трусливых, бежавших из Египта рабов народа свободных и воодушевленных воинов. Не иного порядка деятельность царя Давида, которому было обетование, что сын его воздвигнет постоянный храм<sup>144</sup>, для постройки которого сам он заготавливал материалы, и копил средства, и вел войны, создавая и подготавливая политическую обстановку, в которой преемник его мог приступить к выполнению подобного строительства. Такого же рода обетование о вторичном построении второго иерусалимского храма евреями после разрушения первого и после пленения евреев<sup>145</sup>. Такое обетование было силой, скрепляющей единство плененных, а собиранье сил и средств для такой постройки, политическая борьба при дворах победивших их вавилонских царей, и их персидских преемников, получение разрешений на восстановление храма и, наконец, строительство его в исключительно трудных военно-политических обстоятельствах<sup>146</sup>, все это было основано и действительно стимулировалось обетованием о построении второго храма. Наконец, самое

обетование Ветхого завета о Христе<sup>147</sup> может быть связано со всем процессом жизни еврейского народа, причем вся деятельность его вождей и связанная с нею особая политика имела задачей не что иное, как создать такие условия и воспитать такое поколение, среди которого мог бы реализоваться, воплотиться и вочеловечиться Христос в том образе, каким он нам дан в Новом завете. Весь Ветхий завет можно рассматривать именно как описание событий и деятельности, частью непосредственно-сознательных, частью символически-условных, не только подготовлявших и самую возможность появления Христа, но и воспитывавших сознание хотя бы немногих людей в направлении признания возможности его появления и принятия его учения и, наконец, способных вынести и сделать основой жизни убеждение в возможности полной и совершенной победы для человека над смертью. Вообще, для того чтобы могла возникнуть мысль и чтобы могла быть жизненно поставлена задача победы человека над природой, каковые замыслы даны в воскресении Христа, победившего природный распад и разложение в самом глубоком и до него мыслившемся неодолимым явлении, в смерти, необходима была та длительная подготовка, к которой направляли внимание и к осуществлению которой влекли и призывали пророчества Ветхого завета.

Существенно важным также при суждении о пророчестве является вопрос о неисполнении тем, кто получил или принял обетование, возложенной на него задачи. Можно утверждать, что всякое уклонение со стороны народа или человека, получившего обетование, от выполнения заключающейся в нем задачи, влечет за собой отмену обетования или отнятие его осуществления от этого лица или народа или от соответственного поколения его. Такого рода отступление от завета, отказ от его выполнения требуют или искупления и возвращения на надлежащий путь или же вызывают отсрочку выполнения обетования. В этих условиях нарушения завета и в отказе от выполнения задач, заданных в обетовании, обнаруживается связь между обетованием как таковым и пророчеством, и призывами, которыми переполнены соответственные писания. Не останавливаясь на отдельных моментах пророчества в узком смысле слова и не касаясь вопроса о «призыве», мы можем сказать, что всякое пророчество зиждется на обетовании и что это последнее лежит в основе пророчества, и что всякое пророчество им обосновывается и оправдывается.

Потребность в пророчестве с неизбежностью возникает в случае невыполнения этой задачи по подготовке к осуществлению обетования. Люди и народы, не желающие сознательно идти по пути, указанному обетованием, и в направлении к осуществлению обетования и выполнению завета, начинают действовать как слепая, бессознательная и саморазрушительная сила. Они навлекают на себя действие тех губительных сил, которые ими самими вызваны к жизни и которые в процессе осуществления обетования и выполнения завета должны были бы содействовать их работе. Понятно, что в этих условиях забвения цели, погружения в бессознательность и темноту слепого стихийного процесса возникает потребность в прояснении сознания и в восстановлении движения по правильному пути. Другими словами, возникает потребность в призыве к исправлению и тем самым в пророчестве во всех его элементах, которые отмечены выше. В этих условиях раздается призыв к возвращению на прежние пути. Движение в сторону от основного и единственного, верного и безопасного направления сопровождается указанием, прямым или косвенным (символическим) на те тупики, стремнины и обрывы, которые грозят блуждающим на этих неверных и в пустоту и погибель ведущих дорогах. Отсюда понятно появление тех взволнованных и встревоженных предупреждений об угрожающих бедствиях для оставивших выполнение задачи и свернувших с путей осуществления ее, которыми переполнены пророческие книги.

С этой стороны пророчество, в узком смысле этого слова, представляет не что иное, как указание на то, как будет протекать процесс осуществления обетования или процесс подготовки к его осуществлению, совершающийся вопреки желанию лиц и народов, стремящихся уклониться от его выполнения или противодействовать ему, с указанием на то, как сила такого противодействия обращается против самих противодействующих. Естественно поэтому, что всякое пророчество содержит в себе указание тех последствий (пророческих угроз, наказаний), которые навлекают на себя не выполняющие его.

Ясно также, что всякое пророчество в том или ином месте должно вновь упомянуть об обетовании, должно говорить о новом завете с будущими исполнителями задачи, освещая и по-новому утверждая и разъясняя то, что было уже обетовано, выявляя и открывая новые признаки и указывая новые приметы, по которым можно знать правильный путь осуществления обетованного.



Все то, что сказано нами выше о пророчестве, позволяет выставить утверждение, что всякое пророчество, будучи условным, представляет в то же время не что иное, как своеобразную телеологию, являясь как бы задачей, смысл которой заключается в том, что перед тем, к кому оно обращено, поставлена та или иная конкретная цель, к которой он должен устремиться и которую он должен осуществить и воплотить. При этом в случае отклонения от направления, ведущего к превращению этой цели в действительность, необходимым становится восстановление правильного пути. Наряду с правильным путем нужно знание и уклонений от него, чтобы тем легче можно было определять надлежащее и требуемое направление. В этом отношении можно сказать, что пророчество является заповедью, только не заповедью в формально-этическом смысле, регулирующей индивидуальное поведение, а конкретной, социально-политической заповедью, определяющей направление деятельности отдельных коллективов и их руководителей. И с этой точки зрения именно в пророческих писаниях следует искать основания для соответственных построений, характеризующих политические и социальные построения, заключенные в Св<ященном> писании.

Применяя все сказанное к Апокалипсису — Откровению Иоанна Богослова, прежде всего приходится признать, что главным в этой книге являются не предсказания «конца мира», или «описание последних времен». Вообще, описываемые в ней события не являются фактами, долженствующими совершиться в порядке раз навсегда предопределенной неизбежности. Как то утверждается в самой этой книге (ср. I, 3, а также X, 11 и XXII, 9, 10), в ней мы имеем дело с пророчеством и, как в таковом, мы можем без труда наметить все те части, которые ему присущи: т. е. призывы (II и III), собственно пророчество в узком смысле и обетование, заключающееся в последних двух главах (XXI и XXII)<sup>148</sup>. Однако, признавая эту книгу пророчеством, в котором даны все типичные, основные черты пророчества как такового, необходимо остановиться на некоторых особенностях, в какой-то мере отличающих эту книгу от других ветхозаветных, пророческих же книг. Существенная черта отличия дана в самом начале, в первых стихах этой книги и в идущем от этих стихов (от надписания) названии ее «Откровением», или, говоря современным слогом, «Открытием». Это — пророческое новозаветное открытие, и к тому

же конечное, завершительное, заканчивающее весь цикл священных писаний, поставленное как бы заключительной главой всего библейского свода.

Дело в том, что, как указано выше, только немногие пророки (Моисей) были пророками, высказывавшими свои утверждения прямо и явно. Пророческие высказывания и указания заключены в огромной своей части в символически условную форму, дающую в образах («во сне или в видении»; ср. вышесказанное о Моисее) указания и намеки и наводящую мысль на соответственное поведение. Эта форма: или словесно-образных высказываний, или символически-обоснованного поведения — сама по себе, весьма часто не была отчетливо ясной для самих высказывателей и совершителей надлежащих действий (пророков). При таком положении, несмотря на то, что пророки обращают свои книги и писания ко всем, несмотря на стремление их к наибольшей популяризации их писаний и высказываний, у них все же остается какая-то непроясненность и незаконченность, неуверенность в окончательном смысле их собственных утверждений. Конечно, ветхозаветные пророчества рассматриваются как откровения, как это ясно хотя бы из слов ангела Даниилу: «вот я открываю тебе, что будет в последние дни гнева...» (VIII, 19)<sup>149</sup>, но все же это не тот откровенный и прямой разговор с Богом, лицом к лицу, о котором говорит Моисей. В этих пророческих откровениях многое неясно и непонятно самим пророкам, и они сами признают эту непроясненность собственных прозрений. В той же книге пророк Даниил пишет: «Я слышал это, но не понял и потому сказал: “господин мой, что же после этого будет?” И отвечал он: “жди, Даниил, ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени”» (глава XII, 9, 10). Такого же рода прикровенность имеет место и у пророка Ездры<sup>150</sup>, который (III книга), будучи вдохновлен на писание книг, выполнив эту задачу, вдруг получает следующее распоряжение: «Все-вышний сказал: первые, которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа; потому что в них проводник разума, источник мудрости и река знания. Так я и сделал» (XIV, 46, 47, 48).

Эти отрывки достаточно определенно показывают, что сами авторы пророческих писаний воспринимали их как нечто не вполне и не до конца ясное и понятное. Какой-то конец был темен и для них,

и для воспринимающих. В лучшем случае, этот конец не подлежал оглашению. С другой стороны, и действенный элемент пророческих угроз воспринимался относительно слабо. Наличие формально-юридического закона и постоянные отступления от него евреев позволяли истолковывать призывы пророков не столько в смысле призыва к определенной политике, к осуществлению общественных и политических заданий\*, служивших подготовкой к отдаленным историческим событиям, но и преимущественно как призывы к восстановлению существовавшего ранее общественно-бытового уклада. Восстановление норм нарушенного закона легко замещало в пророческих предвещаниях выполнение исторических задач подготовки еврейского народа и затем всех народов к делу и деятельности, которая является богочеловеческой. Некоторая затемненность сознания, связанная с прикровенностью и неполной проясненностью завершительного момента, указуемого в пророчестве, естественно, ведет к такой же непроясненности направления предудказанной деятельности.

С этой точки зрения Апокалипсис, Откровение Иоанна Богослова, в первых же трех стихах первой главы дает основания говорить о совершенно другом направлении внимания, подчеркивая, с одной стороны, определенную ясность тех указаний, которые в нем даются, а с другой — настаивая на необходимости деятельности для своего выполнения. Откровенная ясность, отсутствие всяких затемняющих сознание прикрытий, открытие (откровение), а не закрытие и тайна, действенность и действенная задача, подлежащая активному выполнению, которое должно быть осуществлено человечеством — таковы наиболее характерные черты рассматриваемой книги.

Что так именно обстоит дело, можно видеть из более детального разбора первых стихов этой книги, в которых мы находим и то, и другое направление мысли: явное указание на прямое, открытое, откровенное обнаружение заключительных задач, возложенных на человечество, и признание не только желательности действенного отношения к ним, но и требование действенного их осуществления. Первое содержится в начальном стихе этой книги. «Откровение»,

---

\* Наиболее отчетливо политический элемент проступает в пророчествах Иеремии, который дает большое число указаний политического свойства, рекомендуя царям поддерживать определенные политические комбинации в условиях, когда в борьбе тогдашних великих держав маленькая Иудея оказалась между молотом Вавилона и наковальней Египта.

по-гречески — «Апокалипсис», таково первое слово, которым она начинается, — «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтоб показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре, и показал, послав чрез Ангела Своего рабу Своему Иоанну» (I, 1).

Этот текст, приведенный в синодальном переводе, дает сравнительно мало ассоциативного материала, который позволил бы судить о существе возбуждаемых им образов. Греческий подлинник в этом отношении богаче и точнее<sup>151</sup>, ибо в русском переводе этом есть некоторая вольность, не содействующая правильности понимания. Прежде всего, слово «откровение»; в нашем современном понимании оно сильно сакрализировано и приобрело ряд оттенков, которые трудно предполагать у автора; кроме того, ряд оттенков оно потеряло. Если взять слово «апокалипсис», то откровение, о котором здесь идет речь, есть не только «откровение», но и открытие в нашем обычном, житейском и жизненном смысле, обнаружение, как выявление и постановка чего-то снаружи. С этой стороны следует подчеркнуть употребление именно этого слова: «откровение», а не какого-нибудь иного, близкого ему по смыслу, например, «раскрытие», в котором мыслится раскрытие внутренности предмета, а не обнаружение его. Самое по себе слово «апокалипсис» дает еще и другие оттенки, позволяющие охарактеризовать его и рядом положительных черт. Если взять основу этого слова и смежные с ним слова, то здесь мы будем иметь указание на «покрытие», «закрытие», которое упраздняется и отрицается в понятии «апокалипсис». Если взять эти слова без приставки (*ало*), то мы будем иметь дело с таким рядом: покрывать, скрывать, затмевать, завертывать; покрывало, вуаль, крышка — все это слова того же корня. Таким образом, в слове «апокалипсис» мы имеем дело с действием, указывающим на отодвигание, устранение вуали, снятие покрывающих и мешающих зрению, затемняющих препятствий. Но если это так, то в подобном слове дано не что иное, как поставление на свет того, что уже было, но что только после открытия стало центром внимания, что оказалось освещенным и выдвинутым на свет после пребывания в скрытом, неясном, завуалированном состоянии. Таким образом, первым словом этой книги подчеркивается, что мы имеем дело не с тайной, не с чем-то находящимся под покровом, хотя бы этот покров был вуалью и затемнением, а именно с откровением, открытием, с откровенным указанием, не замаскированным и не искаженным каким-либо, хотя бы тончайшим, покрывалом (Майи, Изиды<sup>152</sup> и т. д.).

Надо заметить, однако, что самое слово «апокалипсис», в сущности, является новозаветным словом и его перевод «откровение» связан с приурочением к этому слову какого-то нового содержания. Основа его, глагол *καλύπτω* наряду со значением «покрывать» имеет значения «скрывать», «темнить», «туманить», «затмевать» и даже «позорить». Если исходить от этих значений, то слово «апокалипсис» следовало бы перевести «разоблачение», внесение света в какую-то тьму, снятие темнящего покрыва (*καλύπτρα* — вуаль, покрывало). Нам приходилось уже отмечать, что «Откровение Иоанна Богослова» многими характеризуется и определяется как наиболее темная книга Нового завета. Эта характеристика замечательна именно тем, что книга, которая сама, в первом своем слове, говорит об открытии, откровении и о разоблачении тайн и тьмы, о снятии покрывала и рассеянии теней и тумана, превратилась в сознании людей, не рискующих расстаться с сумеречной мглой своего сознания, из «откровения» в «закровение», из раскрываемой книги в «книгу за семью печатями».

Если же мы от этого первого слова перейдем к следующим, то и здесь нам придется отметить некоторые весьма существенные оттенки. «Откровение Иисуса Христа» — такой перевод некоторых заставляет предполагать, что Христос, как Бог, дает это откровение, но, взяв соответственный текст в форме «Открытие Иисуса Христа», а еще больше употребив слово «Разоблачение», мы получим ряд смысловых оттенков, которые обычно ускользают от сознания. Открытие в большей степени, чем откровение, в установившемся сакральном словоупотреблении предполагает активность деятеля, открывателя; откровение пассивно, открытие активно. Когда говорят «Открытие Иисуса Христа», тем самым признают, что Христос был лицом, делавшим открытия и стремившимся и искавшим их. Этот действенный момент не сглаживается, а подчеркивается дальнейшими словами: открытие... «которое Ему дал Бог», ибо мысль о действии легко здесь мыслится в слове не просто «дал», поскольку оно значит не столько «дал — подарил», сколько «дал — позволил сделать». С точки зрения богословской слово «дал» в смысле «подарил» в отношении к Иисусу Христу недопустимо, так как Он и без того обладает всем как Бог и поэтому не может получать откровений и не может быть одаряемым ими. В то же время «дал» — «позволил сделать», «позволил передать» вполне выражает существо отношений, о которых идет речь в дальнейшем.

Этот действенный момент виден и из последующего определения, характеризующего содержание этого открытия, а также цели и порядок его передачи. Оно не есть нечто, остающееся в узком кругу избранных. Откровение, открытие Иисуса Христа, подлежит какому-то дальнейшему распространению, оно совершается для показа, «чтоб показать своим рабам, чему надлежит быть вскоре». Обращаясь к тексту, приходится остановиться на самом этом слове «показать» (δειξω). Термин этот по-гречески не только обозначает «указать» и «показать», но еще может обозначать, в переносном значении, «научить», «наставить», «доказать». Таким образом, это открытие есть нечто такое, чему нужно «научить» и «доказать», это действие, требующее внедрения в сознание «рабов».

Из других слов того же стиха следует остановиться на особом отношении, в которое поставлен автор, являющийся передатчиком этого открытия, откровения. Русский перевод гласит: «И он показал, послав через ангела Своего рабу Своему Иоанну». Здесь это русское «показал», одинаковое с выше поставленными словами «чтоб показать своим рабам», переведено, по-видимому, одним и тем же термином, потому что и в первом и во втором случае речь идет о «рабах», «служителях». Греческий текст не дает основания для такого перевода. Откровение дано для того, чтобы «показать» то, что в нем заключается, но Иоанну оно не показывается лишь, как всем прочим, а «объявляется» (εσφαινεῖν — от σφαιῖν), и, вообще, приведенное здесь слово обозначает не только показывать, но и обозначать, и объявлять, а также давать знак, знамение, сигнал (побуждающие к действию — к нападению, к обороне). Задача Иоанна заключается в этой подаче знака, в обнаружении и объявлении того, что посылается, а не в рассмотрении этого им самим как одним из служителей, которому показывается, перед которым только демонстрируется это откровение.

Не задерживаясь на втором стихе, задачей которого является точнее определить личность Иоанна и в котором подчеркивается его деятельность по засвидетельствованию (доказыванию) слова Божия, — следует особо остановиться на третьем стихе первой главы, являющемся весьма важным для понимания всего дальнейшего. Этот стих I, 3 Откровения содержит указания, заставляющие сразу же подойти к изъяснению этой книги несколько иным путем, чем это обычно делалось большинством толкователей. Он гласит следующее: «блажен

читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко».

Существеннейшим здесь являются слова «соблюдающие написанное в нем», т. е. в пророчестве, или выраженное в словах пророчества. Таким образом, в первых же строках этой книги находится указание на то, что все следующее дальше не является только чем-то теоретическим для читающего и слушающих, только созерцаемым и понимаемым ими, но что с их стороны требуется какое-то действительное отношение к написанному. Если же отрешиться от того оттенка, который у нас в настоящее время приобрело слово «соблюдать», а заменить его более современным «выполнять», «исполнять», то перед нами станет вопрос: что же значит «соблюсти пророчество, выполнить его»? Что автор Откровения не случайно употребил здесь это слово, что с ним он связывал определенные представления, это видно из подчеркивания и повторения того же выраженья в конце всей книги. Стих XXII, 7 в последней главе читается таким образом: «Се грядущу скоро: блажен соблюдающий слова пророчества книги сей».

Здесь уже имеется прямое подчеркивание: «соблюдающий слова пророчества *книги сей*». Таким образом, можно признать бесспорным, что все содержание Откровения представляется автору чем-то подлежащим выполнению, соблюдению и в этом качестве ставит перед человечеством какую-то задачу, подлежащую разрешению. Эта мысль подчеркивается еще раз в этой же последней главе в стихах, где рисуется такая картина: автор, слышавший и видевший все, что написано им, падает к ногам ангела, чтобы поклониться ему, но этот последний запрещает ему это в словах, приведенных в стихе XXII, 9, говоря: «Смотри, не делай сего: ибо я сослужитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги сей. Богу поклонись». Таким образом, здесь «соблюдающие слова книги сей» названы сослужителями пророкам, сослужителями тайнозрителя Иоанна и сослужителями ангела. Другими словами, «соблюдение» (выполнение) пророчества здесь прямо и открыто признается некоторым служением весьма высокого значения, равным пророческому, так что соблюдающий (выполняющий) пророчество, делает то же, что и сам пророк.

Но если это так, то является вопрос, какой смысл может быть вложен в понятие «выполнение пророчества», «соблюдение пророческих слов этой книги» и т. под. выражений? Можно думать, что после тех

разъяснений, которые даны выше, при характеристике пророчества вообще, вряд ли на этот счет могут возникнуть какие-либо недоумения. Откровение, как и всякое пророчество, утверждает необходимость совершения и осуществления каких-то событий, и вот в отношении этих событий и возможно какое-то такое поведение, которое должно быть названо соблюдением и выполнением пророчества. Несомненно эта книга, как и другие пророчества, имеет в виду некоторую задачу, в отношении к которой может ставиться вопрос о выполнении и решении. Знающие или, по крайней мере, предполагающие, что такое задание существует, или даже только предчувствующие и надеющиеся, хотя житейскому рассудку вопреки наперекор стихиям зла, на самую возможность осуществления и выполнения того, что задано в такого рода пророчестве, все такого рода люди могут стремлением своим к осуществлению этого задания стать соблюдающими и выполняющими пророчество. Смысл этого выполнения и осуществления (соблюдения) заключается в том, что знающие и верующие в такое осуществление действуют как сознательная сила, выполняющая те подготовительные и окончательные действия, которые заданы или необходимы для выполнения задания. В этом смысле, как пророк, так и воспринявший (услышавший) пророческое слово являются преимущественно деятелями, осуществителями, а в начальные моменты лишь подготовителями того акта, которым завершается выполнение задания и осуществление цели, поставленной Откровением. Конечно, существенной для пророчества и его выполнения (соблюдения) является не только деятельность борцов за выполнение того, что обещано и задано в пророчестве, но и деятельность тех, кто не знает и не желает знать и отрицает возможность осуществления его. Такие не знающие и не желающие знать его выполняют и осуществляют эти задания как слепая, бессознательная и действующая против своей воли сила, в бессознательности и слепоте своей обрушивающая на себя же поражающие удары. Здесь более чем где-либо применимы слова: *fata* (сказанное — прореченное) *volentem ducunt nolentem trahunt*<sup>153</sup>.

Таким образом, в отношении к окончательным задачам пророчества и пророк и слушающий являются деятелями, по преимуществу подготовляющими и осуществляющими определенную задачу, и тот же автор Откровения в дальнейшем дает указания на характер той деятельности, при помощи которой выполняется то, что усмотрел, засвидетельствовал и что утверждает пророк. Эта деятельность, при



помощи которой выполняется пророческое задание, характеризуется им как данное исполнителям «священство» и «царство» (Откр. 1, 6). Исполнители пророчества являются тем самым «царями и священниками». Остановливаясь над этими словами, следует отметить, что современное сознание не склонно в этих понятиях усматривать действенные, устремленные к активности состояния. Для нас, в нашей действительности, оторвавшейся от сознательно-действенного начала и пропитанной воздействиями на нас вещей, нами же созданных, ни «царство», ни «священство» и не мыслятся активными. Царь в настоящее время царствует, а не управляет. Нынешняя конституционная и парламентарная система отняла у верховного вождя социального целого те, всегда присущие ему, начала действенной инициативы, которые принадлежат царскому сану, особенно в его семитическом понимании. Равным образом, и современное священство мало связывается нами с теми образами, которые были живы и жизненно значимы для автора Откровения. Рассматривающее себя как носителя моральных заветов, морального обличителя пороков общества в протестантстве, утверждающее себя в качестве властной организации, воздействующей на мир магическими методами в католицизме и смущающееся своей роли осуществителя таинств и руководителя на всех путях жизни, а потому самоотстранившееся и отодвинувшееся от вмешательства во внешнюю жизнь в православии, современное священство далеко от того духа установления, указания верховных целей, тайного их постижения и явного направления к ним индивидуальной и коллективной энергии, которое царило в еврействе и частично было свойственно и языческому жречеству. Утверждение коллективных целей, фиксирование на них всеобщего внимания (жертвы мирные и всеожжение) и исправление, отвержение уклонений от этих целей (жертвы за грех, не индивидуальный только, а и общественный), таков смысл священства, являющегося тайноводительством народов и человечества к завершительным достижениям и целям. Естественно, в такой характеристике священство далеко от современного бездейственного представления о нем, как в моралистическом, так и в магическом, и в потусторонне-мистическом его понимании. Священство и царство в этом аспекте далеки от всякой пассивности и бездейственности. Наоборот, их сочетанием предугадывается повышенная активность, при которой царственная инициативность, царственное первенство в зачинании каждого дела сочета-

ется с священным прозрением и постижением окончательных целей и с направлением к ним человечества. С этой стороны понятной становится и высота призвания и величина ответственности, лежащей на слушающих и соблюдающих написанное в Откровении, которые именуются «царями и священниками» (I, 6).

Еще одним образом характеризуется лицо, которое берется за исполнение задач, заданных в этой книге. Во многих местах ее говорится о «побеждающем». Указания эти довольно многочисленны, и если в первых главах (вторая и третья) говорится о «побеждающем», получающем отдельные и частные, все повышающиеся награды, то последние награды, обещанные Филадельфийской и Лаодикийской церквам, и награда, о которой говорится в последней главе, двадцать второй, является уже высочайшей и величайшей из всех возможных и мыслимых наград<sup>154</sup>. Но победа невозможна без предыдущих напряжений, без борьбы и одоления каких-то враждебных сил. Понятно поэтому, что побеждающим окажется тот, кто проявляет надлежащую активность, кто в борьбе насыщен высшей напряженностью и действенным устремлением к победе, тем волевым порывом, в котором «победа предваряет бой».

Таким образом, если мы в первых же строках и на первых страницах Откровения находим призывы к действию, к борьбе, к победе, то эти призывы повторяются и подтверждаются в конце, после того как все, что должно было быть сказано в этой книге, уже сказано и то, что должно быть открыто, представляется вполне открытым и ясным.

Но если речь идет о победе и тем самым о борьбе, о победителе, то естественно поставить вопрос, за что ведется бой? Что является той целью и задачей, которые намечены в этой книге и за осуществление которых ведется бой?

Поставив эти вопросы, мы можем ответить таким образом: Откровение является книгой, завершающей круг священных писаний христианства. Это последняя, конечная книга, и, естественно, в ней даются и должны даваться заключительные, конечные указания, должны раскрываться последние цели, и все то, что ранее сказано условно и прикровенно, в ней открыто, ясно и несомненно высказано. Только нерешительность и слабость человеческая могут считать эту книгу запечатанной, таинственной и сокровенной, вопреки собственному свидетельству ее автора, который говорит: «Не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (XXII, 10). Можно думать, что

та цель и задача, которые выставлены в этой книге как конец и завершение всех человеческих усилий, были столь высоки и велики, что читающие и слушающие предпочли оглохнуть и ослепнуть, лишь бы не услышать, не увидеть и не понять. Откровение Иоанна Богослова является книгой, в которой, как это видно из дальнейшего, откровенно выражена цель, поставленная христианством, и намечен путь, ведущий к ее осуществлению. Это книга, на основе которой должны строиться учения о христианской экономике (домостроительстве) и политике и в которой намечена христианская историософия.

### **III. СВЯТОЙ ИЕРУСАЛИМ**

Рассматривая вопрос о пророчестве, мы пришли к выводу, что оно содержит в своем составе обетование, являющееся не чем иным, как указанием того желательного счастливого конца, к которому должно быть направлено внимание и для осуществления которого должна быть стимулирована необходимая деятельность, направленная на выполнение обетований со стороны тех, кто их на себя принимает. Отмечено было также, что такие обетования в пророчествах обычно помещаются и высказываются в конце, после призывов и после пророческих угроз. Весьма часто кажется, что они внешне даже слабо связаны с этими первыми частями: угрозы и бедствия, описываемые пророками, столь велики, столь губительны и кажутся столь бесповоротными, что представляется странным, когда после них переходишь к чтению завершительных глав ветхозаветных пророческих книг, наполненных упоенно эсхатологическими обетованиями счастья, благополучия и блаженства. В них, в этих завершительных частях и главах усматривается обычно та конечная цель, ради осуществления которой и обрушиваются предыдущие бедствия, долженствующие направить внимание людей и их силы к ее достижению.

Естественно при таком положении, что и в отношении Откровения Иоанна Богослова в первую очередь в конце его следует искать указания на ту завершающую цель, на то конечное обетование, которым обычно заканчиваются все пророчества. Но и помимо такого общего подхода есть основания в первую очередь обратить внимание на конечные главы рассматриваемой нами книги. Выше было указано, что в самом начале от «читающих» и «слушающих» (можно

еще перевести: «постигших» и «слушающихся») слова Откровения, требуется соблюдение (выполнение) пророчества, т. е. деятельность по способствованию осуществлению и воплощению подлежащей цели. Где же можно ожидать указания этой цели? Раз мы имеем перед собой книгу, говорящую о какой-то задаче и о разрешении ее, то естественно ожидать, что в конце ее мы вернее всего должны рассчитывать найти указание решения этой задачи. Итог подводится в заключении и, если речь идет о какой-то неизвестной цели, то с наибольшей вероятностью формулировку ее следует искать в конечных главах. Вообще говоря, вся Библия в сущности, представляет как бы единую книгу, единый свод. Заключительной частью этого свода, где подводятся итоги и даются последние выводы, можно считать Откровение, а в самом Откровении такой же заключительной частью, где ставятся последние точки, являются последние главы, заключающие последний вывод и говорящие последние завершительные слова.

Действительно, последние две главы Апокалипсиса (XXI и XII, 1–6) содержат в себе указание именно на такого рода последнее, высшее, высочайшее обетование и дают, вернее, пытаются дать картину последних и окончательных достижений, обещанных человечеству. В этих главах рисуется тот конец, который является целью и венцом, заключением и смыслом человеческого бытия. Конечно, картина этих крайних представимых достижений не дана и не может быть дана в виде точного описания. Она представлена в образе, в символической картине Святого Нового Иерусалима, завершающей Откровение и заканчивающей весь и новозаветный и ветхозаветный библейский свод. В этом символе имеет место провозглашение той цели и указание той задачи, за осуществление которой боролось, борется и будет бороться подлинное христианство.

Обе указанные нами выше главы (XXI и XXII, 1–6) содержат в себе не что иное, как описание этого Нового Иерусалима. Самое же название его упоминается в Откровении лишь три раза: два в указанных двух главах и один раз в начале книги, в главе III в шестом призыве, обращенном к Филадельфийской церкви\*. Во всех трех местах, где говорится об этом Новом Иерусалиме, он описывается почти везде

---

\*Еще можно говорить об одном упоминании, а именно, в главе XXII, в заключительных стихах ее (стих 19), но там о новом Иерусалиме говорится только как о «святом граде».

аналогичными чертами. В III главе говорится, что победителю будет дано «имя города Бога моего, Нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога моего\*», а в главе XXI он именуется «святой город Иерусалим, новый, сходящий с неба от Бога» (XXI, 2) и далее (XXI, 12), «великий город, святой Иерусалим, нисходящий с неба от Бога». Уже этих характеристик и самого названия достаточно для того, чтобы уяснить, о чем здесь идет речь. Это город, т. е. в первую очередь центр общения и общежития, если же взять греческое значение и смысл соответствующего слова (πολις), то это государство, символизируемое своей столицей и именем этой столицы.

Самое имя этого города является символом, Иерусалим — это не подлинное имя этого города, так как оно, как это усматривается из гл. III, где говорится об имени этого Нового Иерусалима, еще должно быть дано. Подчеркивается, что это Иерусалим *новый*, а не старый, от старого остается только имя, которое им не было осуществлено и оправдано. Имя же это весьма примечательно тем смысловым значением, которое, обычно при суждении о нем, упускается из виду, затемняясь конкретным географическим Иерусалимом. Иерусалим, по самому смысловому своему значению (ур — юру, салим — шалем), это город мира и город примирения и, даже вернее будет перевести — «столица мира», святая, новая столица мира, — святое, новое общежитие, в котором царствует подлинный, небесный, совершенный и божественный мир, а не гражданский, сдерживаемый страхом наказаний, временно замиренный порядок непрерывной взаимной борьбы и вытеснения. Можно сказать, что уже только из рассмотрения этих названий видно, что та конечная задача, о которой идет речь, носит все черты социального идеала. Новое общежитие, построенное на новых началах, свои начала и основание имеющее не в земных противоборствах и столкновениях, а в небе, откуда оно сходит, воплощаясь и осуществляясь на земле.

Существенно, что город этот в начале XXII главы характеризуется в качестве «приготовленного, как невеста, украшенная для мужа своего». Уже самый термин «приготовленный» показывает, что речь идет не о чем-то внезапно, по мановению руки возникающем, а о каком-

---

\* В этом месте главы III речь идет о награде победителю, который получает три имени: «имя Бога... имя града... и имя Мое новое»<sup>155</sup>.

то длительном процессе приготовления. И действительно, если обратиться к более ранним главам Откровения, за которыми следует рассматриваемая, то придется признать, что для этого есть достаточные основания. Все предыдущие события, предшествующие появлению города-невесты, говорят о таком процессе приготовления человечества к восприятию и усвоению новых форм жизни и общения, сначала в лице одиночек, а затем все больших и больших количественно групп. Приготовление невесты, «украшенной для мужа своего», созревшей для реального творчества и брачного общения, не является чем-то совершившимся быстро, в мановенье ока, чудесным образом: оно представляется как результат какого-то длительного предварительного процесса. Так, в одной из предыдущих глав (XIX, 7) говорится о совершении сроков, к которым невеста, «жена Агнца», «приготовила себя»<sup>156</sup>. Несколько позже (XX, 8) встретится упоминание о том же городе как «стане святых и городе возлюбленном», противостоящем стихийным полчищам Гога и Магога<sup>157</sup>, выступающим против него и пробуящим окружить его. Точно так же, как и для того, чтобы стало возможно создание этого «стана святых» и возлюбленного города, необходима предшествующая, организующая мир деятельность певцов, стоящих на «огненно-стеклянном море» (XV), и естественно становится неизбежной в случае сопротивления новым творческим силам гибель всех других форм общения, строяемых на каких-то старых основах (XVIII и XIX).

Характерно, что в этой XXI главе постоянно и подчеркнуто упоминается слово «новый». Естественно возникает, таким образом, вопрос о существовании этой «новизны». Терминологически определяя, задачей и целью, которая ставится во главу Откровения и вообще во главу всех устремлений христианства, является «новая столица мира», «новый Святой Иерусалим». Большим соблазном при этих характеристиках будет сказать, что здесь речь идет о новой государственной организации. Греческий термин *πόλις* дает для этого некоторое основание, а упомянутая выше глава III говорит о «имени града Бога моего», откуда и идет вся историко-литературная традиция, позволяющая говорить о «государстве Бога» и вообще пользующаяся термином «*civitas Dei*»<sup>158</sup>. Как бы ни оценивать построения этого рода, все же придется признать, что это последнее название допустимо лишь с большими оговорками и вообще термин «государство» не применим или очень слабо применим к тому, что названо в III главе Откровения «именем

града Бога моего»\*. Если же исходить из тех образов, которые даны в рассматриваемых двух заключительных главах (XXI и XXII), то, конечно: вряд ли здесь можно говорить о каком-либо оттенке государственного бытия. Ведь даже еще задолго до самой возможности реального осуществления этого «нисходящего с неба от Бога» града Откровение говорит о царстве священников и царей (ср. III, [3–]6 и XX, 6). Что же касается того состояния, в котором будут находиться «спасенные народы» (XXI, 24), то оно мыслится превышающим и царство, и священство, поскольку речь здесь идет о полном обожении (теозисе — ср. XXI, 3). Вообще говоря, даже с обществом «царей» и «священников» (жрецов) только с большой оговоркой может быть связано понятие государства и сами они только лишь очень условно могут быть названы гражданами. Нельзя не признать, что нужна была весьма крепкая римская закваска, чтобы усвоить и привить понятие «государства» христианству, причем надо констатировать, что прививка эта не принесла большой чести западному, римскому исповеданию.

Если мы захотим ближе очертить этот Новый Иерусалим, то он обрисуеться как обновленная, преобразованная, преображенная природа, как преобразованное, богоподобное и боговластное общество и как преобразованное, преображенное, исцеленное человечество. Что речь идет об обновлении и преобразовании мира, можно заключить из рассматриваемых нами двух последних глав Откровения и из сопоставления их с предыдущими (особенно с главой XX), где говорится об этом процессе преобразования и о возможных срывах и об уклонениях от него. Против такой точки зрения выдвигается другая, противоположная ей, согласно которой «Новый Иерусалим», «сходящий от Бога с неба», святой небесный город, обычно мыслится и представляется новым творением и самое появление его рассматривается как полное творчество нового мира взамен старого, обреченного огню и уничтожению, творчество, аналогичное созданию прежнего, которое описано в первых главах первой книги Библии<sup>159</sup>.

---

\* Термин «град Бога моего», послуживший основой для стяжавшего печальную память понятия «*civitas Dei*», встречается в Откровении один только раз, в главе III. В дальнейшем в нем попадает сочетание «царство Бога» (гл. XI), а в завершительных главах речь идет только о новом святом граде, сходящем от Бога с неба».

Основанием для этого толкования, помимо других мест Св. Писания, являются отдельные места рассматриваемой нами главы XXI (1 и 5).

В стихах этих говорится (XXI, 1): «И увидел я небо новое и землю новую, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря нет уже»; и далее в той же главе (5): «И сказал Сидящий на престоле: се творю все новое».

Эти тексты, где говорится о «новом» небе и «новой» земле, в сопоставлении с словами «се творю все новое» (точнее и буквально: «вот новое все делаю»), позволяют говорить о новом творчестве, особенно если исходить только из одного русского текста. Однако следует иметь в виду, что русский перевод этого места не слишком правилен, или вернее, он буквален настолько, что дает основания для искажения. Славянский перевод, который послужил основой для русского, был точнее, поскольку им был передан двойной винительный подлинника: «Се аз творю все новое». Естественно, в русском этот двойной винительный должен был переводиться творительным и соответственно это место должно переводиться словами: «Вот делаю все новым». Такой перевод должен поставить под большое сомнение вопрос о новом миротворчестве, взамен якобы в корне уничтоженного старого, и более правильным тогда будет истолковывать его не как новый творческий акт, а как акт обновления и преобразования: «вот обновляю все» — таков смысл рассматриваемого текста. В этом убеждает и самое употребление в этом месте слова «все». Если бы речь шла о новом творчестве, то должны были бы быть вновь создаемы и все твари, а таковыми являются, по учениям, развиваемым в Св. писании и Св. предании христианства, и ангелы, и святые и т. д. Таким образом, вопрос о новом творчестве, как можно думать, представляет благочестивый не по разуму домисел, более чем слабо обосновываемый текстом Откровения\*.

Хотя центральные образы, на которых сосредоточено внимание обоих конечных глав Откровения, относятся к существу тех общественных изменений, которыми завершается история человечества, но самая возможность полного и завершенного общества здесь ста-

---

\*Этот домисел о полноте нового творчества в конце времен возводит соответственные построения к весьма смелым мыслям на этот счет Оригена<sup>160</sup>, в дальнейшем не освоенным, несмотря на всю их увлекательность, христианским мышлением.



вится в связь с предварительным преобразованием природы как таковой. Первый, уже цитированный выше стих, где говорится о видении нового неба и новой земли, предшествует стиху, где говорится о видении «Нового Иерусалима». «И я увидел небо новое...» «И я увидел святой город...» Так начинаются оба эти стиха. Чтобы увидеть «святой город», необходимо сначала увидеть новое, обновленное небо и новую, обновленную землю. На прежнем небе нельзя было увидеть нисходящий от Бога город, и низойти на старую землю он не может.

Но если речь идет о «новом» небе и о «новой» земле, то сам собой возникает вопрос, какова же эта земля и это небо в их обновленном, преобразованном и преображенном состоянии. Обычное представление при суждении об этом вопросе не идет далее мысли о «возвращенном рае», блаженной обители первозданного человечества, возвращенной части человечества, уцелевшей от отравы губительными плодами познания добра и зла. Чтобы осмыслить то, какими же должны быть небо и земля, чтобы их можно было назвать «новыми», нужно ответить на вопрос, что же действительно нового может быть в земле и в небе как таковых. Ответ на этот вопрос можно дать, отправляясь от рассмотрения дальнейших слов того же первого стиха главы XXI. Упомянув за видением нового неба и новой земли о том, что прежнее (первое — первичное, первоначальное — *πρῶτος*) небо и такая же земля прошли Откровение, добавляет: «и моря нет уже». Эта прибавка до известной степени приоткрывает тот смысл, который вкладывается Откровением в эти образы нового неба и новой земли (новой природы). «Новая» земля — это земля, на которой нет моря, т. е. нет вместилищ мертвой (горько-соленой) воды, огромных водных пространств, стихийной, не подчиняющейся и неподвластной человеку пучины. С этой стороны в нашей природе, на теперешней земле, море является главным и наиболее разительным показателем глубинной стихийности и хаотичности природы. Земля как таковая представляется средой, в большей степени чем-то устойчивым и способным к возделанию (культуре) и преобразованию. Море — это знак и образ стихийно-хаотического начала в природе, и с этой точки зрения «новое небо и новая земля», на которой «и моря нет уже», являются новыми именно в силу очищенности их от хаотического, беспорядочно-стихийного начала. Природа, управляемая и регулируемая разумом, которая исключает всякую возможность срывов в хаотическую неупорядоченность, неопределенность и случайность,

а тем более природа, обладающая и несущая в себе губительные слепые и грозные в своей бессознательности силы, такая природа отсутствует на новой земле и в новом небе.

Только в условиях этой преображенной природы, регулируемых разумом и просветленных космотеллурических<sup>161</sup> процессов и возможно воплощение (схождение с неба на землю) «святого города Иерусалима нового». Даже увидеть его схождение можно только после видения нового неба и новой земли. Другими словами, полное воплощение социального идеала возможно только после не менее полного преобразования природы путем изгнания из нее стихийно-хаотического начала и превращения ее в совершенно управляемую разумом и сознанием.

Дальнейшие стихи, следующие за уже рассмотренным выше нисхождением нового города (новой формы общения) с нового неба на новую землю, дают более подробную характеристику этого нового Иерусалима. Конечная цель всего исторического процесса есть осуществление идеала социального, «нового Иерусалима», новой столицы мира, создание новой основы общежития. Поскольку это так, то следует несколько подробнее остановиться как на положительных, так и на отрицательных характеристиках этого общения и общества, которые должны быть воплощены в новом Иерусалиме. Положительные черты этого идеала приведены в стихах 3, 7, 27, 25 и 26 главы XXI<sup>162</sup> и в стихе 4 главы XX<sup>163</sup>, а отрицательные отмечены в стихах 8 и 27 главы XXI и в стихе 14 главы XX<sup>164</sup>. При этом обычным является истолкование этих мест как допущение воскрешенного и блаженного человечества к совершенному богообщению и боговидению. И этот смысл может быть вполне достаточно обоснован на почве толкования стихов 3 и 4 главы XX: «и рабы Его будут служить Ему»; и «И узрят лице Его».

Но если взять всю совокупность указанных выше стихов, а также все содержание обеих заключительных глав Откровения, то такое толкование придется признать крайне узким и ограничительным и далеко не исчерпывающим тот материал, который дают для суждения обе эти главы. Вообще говоря, это толкование может быть расширено путем обращения внимания на ряд других, более выразительных черт. Так, прежде всего наиболее примечательным является XXI, 3, который гласит следующее: «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они

будут Его народом и *Сам Бог с ними будет Богом их*. Подчеркнутые нами слова говорят о значительно большем, чем только блаженное боголицезрение и богосозерцание. Как видно из этих слов, самый принцип общественной организации, всегда в той или иной мере выходивший за пределы ее, здесь не только перемещается внутрь социального целого («будет обитать», «будут Его народом»), но сама организация меняется и отношения человечества к Божеству, носящие в всеобщем сознании субординационный характер, изменяются и прекращаются. «Сам Бог *сообща* с ними будет Богом их». Человечество входит в Божество, и Божеством становится само богочеловеческое общество. В сущности, одного этого стиха достаточно для того, чтобы судить о сущности тех изменений, которые при такой постановке должны произойти с обществом. Если смыслом истории, ее конечной задачей и целью является полное обожение человечества, соединение и сочетание (в форме брака — в сизигическом объединении) с Божеством<sup>165</sup>, то тем самым становится и понятным и ясным вся важность и все значение постижения и уяснения образа Божества как проекции социального единства<sup>166</sup> и смысл всех теологических построений как символических проектировок общественного устройства. Все те основные и конститутивные черты, которые теология открывает в Божестве, таким образом являются отнюдь не какими-либо построениями отвлеченного созерцания, а наиболее жизненными, хотя и символически выраженными схемами социальных отношений, которые должны стать реально осуществленными в том объединении, в котором «Сам Бог *сообща* с ними будет Богом их»\*.

---

\*Этот стих XXI, 3 Откровения может служить ключом для понимания всех социально-политических движений, возникавших на религиозной почве и сосредотачивавшихся вокруг той или иной богословской проблемы или формулировки. Раз признано, что задачей и целью является «обожение» (теозис) и допущено, что совершенным обществом является такое, при котором человечество окажется обладателем всех сил и свойств, которые присущи Божеству, то при таких допущениях становится естественным, что всякая религиозная борьба представляет не что иное, как борьбу за общественный идеал того или иного типа, облеченную в символические формы. Понятно также, что всякая теологическая проблема, кроме имманентного ей богословского и метафизического имеет и свое социально-политическое и экономическое (домостроительное) заострение. Широчайшее употребление термина «экономический», «экономиа» (домостроительство, домостроительный) с определением «божественная» характерно для всего святоотеческого богословия. С этой точки зрения присоеди-

Тот же вышеприведенный текст дает еще целый ряд образов, которые при более детальном анализе показывают, что, говоря о «Новом Иерусалиме», Откровение имеет в виду полноту совершенного общения, переходящего в богообщение, а не узко-политические, государственные и в существе своем субординационные отношения между Божеством и человечеством\*.

Переходя к рассмотрению следующего за XX, 3 стиха четвертого, должно отметить, что в нем мы имеем не что иное, как указание на то, каким образом это совершенное, божественное общество и общение отразится на индивиде, на личной отдельной жизни, ныне, как общее правило, ощущающей на себе все бедствия, исходящие от неупорядоченной стихийности и выносящей на себе все последствия гнета и розни, имеющей место в современной политической и общественной организации. Преобразование природы, видение, узрение нового неба и новой земли позволяет увидеть схему совершенного общества, святой небесный город, а постижение ее как совершенно-го богочеловеческого объединения влечет за собой указания на те изменения, которые должны произойти в самой человеческой природе. Говоря о человечестве, которое станет «народом» (полчищем) Бога и которое сообщая с Богом будет божеством, Откровение прибавляет: «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (XXI, 4). Совершенное общество в отношении личности прежде всего обозначает упразднение смерти, как своей, так и близких, которых оплакивают, и уничтожение как безвозвратно прошлого всего, что сопровождает смерть, т. е. плача, вопля (криков) и болезни (мучений, тягости). Преобразование, обновление природы и общества распространяется и на людей, которые, сделавшись членами бого-

---

нение определения «политическая» к термину «экономика» представляет не что иное, как секуляризацию выработанного богословием термина.

\*С этой точки зрения следует отметить слово «скиния» (σκηνή) и слово «обитать» (σκηνοῦσαι), а также слово «народ» (λαός) в их греческом значении, с теми смысловыми оттенками, которые присущи этим словам. Все эти слова несут на себе отсветы военного строя и военных отношений: скиния — шатер, палатка; обитать (σκηνάω) — жить, обитать в лагере, в шатре; народ не столько народ (λαός), сколько множество, масса вооруженных людей, полчище, термин противоположный государственно-политическому народу — демосу (δῆμος) и родовому и племенному (ἔθνος) объединению.

человеческого общества, делаются бессмертными, обеспечивая себе самобытную полноту жизни в себе.

Только наличие этого последнего момента, завершающего полноту обновления мира, позволяет автору Откровения услышать уже упоминавшиеся выше завершающие слова Божества: «Вот новым все творю» и дальнейшее подтверждение: «И говорит мне: напиши, ибо слова эти верны и истинны» (XXI, 5). Можно спросить, в чем же, однако, дело? Зачем еще подтверждать и что, в сущности, подтверждать? Дальнейшие стихи, 6 и 7, в этом отношении представляют не что иное, как такое подчеркнутое подтверждение полноты происшедшего преобразования, окончательного закрепления победы жизни и полноты обожения человечества.

Ниже мы имеем указание на полноту совершившегося преобразования и на необратимость его: «И сказал мне — свершилось!» Я — альфа и омега, начало и конец; я жаждущему из источника воды живой дам даром. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом и он будет мне сыном»<sup>167</sup>. Останавливаясь на толковании, хотя бы вкратце, настойчиво (три раза — кроме рассматриваемого места, ср. I, [8–]10 и XX, 13) повторяемых Откровением слов «Я альфа и омега...» и дальнейших, нельзя не признать, что здесь имеет место подчеркивание основоположного и завершительного значения Божества как первоначального организационного принципа, лежащего в основе всех и всяческих действий. Откровение в этом смысле и упирается в эту формулу, являющуюся завершительной для всего и Ветхого и Нового заветов, а все и имманентное, и экономическое богословие и все учение о богочеловечестве (сотериология) вполне может быть обосновано на этих словах Откровения. Они же, в связи с дальнейшим,

---

\* Следует особо отметить весьма значительную неточность в синодальном переводе Нового завета в отношении слова «свершилось». Кроме рассматриваемого места (XXI, 6) оно встречается еще раз в Откровении (XVI, 17) и в Евангелии Иоанна как последнее предсмертное слово Иисуса Христа (от Иоанна XIX, 30). И в Евангелии, и в Откровении синодальный перевод пользуется одним и тем же словом «свершилось» для перевода разных по смысловым оттенкам слов. «Свершилось» Евангелия — *τετέλεσται* происходит от *τελέω*: совершать, исполнять, заканчивать и доводить до цели, и отлично от обоих «свершилось» Откровения — *γεγονέν* от *γίγνομαι*, что значит: рождаться, делаться. Разница между евангельским и апокалиптическим «свершилось» такова же, как между «закончено», «исполнено» и «родилось», «соделалось», или «закончено» старое, прежнее и «родилось», «началось» новое.

дают основание для выяснения вопроса о жизни и для определения положения человечества в богочеловеческом соединении. «Я (подчеркнуто в греческом тексте — «со своей стороны») жаждущему из источника воды живой дам даром». Жизнь здесь уже не покупается борьбой, вытеснением, а обеспечение и поддержание ее не требует труда, напряжений и усилий, только отсрочивающих последний распад. Жизнь обеспечена в себе, неистребима и дается в этом смысле даром. Равным образом, вхождение человечества в Божество не есть только вхождение, как это можно допустить, ограничительно толкуя выше приведенные места (XXI, 3). Вхождение человечества, победившего общественный и природный распад, в Божество связано не только с реализацией обожения, которое, вообще говоря, задано человечеству, потенциально ему дано и объективно актуализируется им всегда\*, но и полнотой богосыновства и богоусыновления, в котором человечество становится обладателем всех возможностей Божества («наследует все») и вступает в интимно-родственные отношения к Божеству («и сам Мне будет сыном»).

Дальнейшие стихи (от XXI, 9 до XXII) содержат ряд деталей, позволяющих более подробно представить себе сущность и того богобщения, которое «соделалось», «совершилось», и той преобразованной среды, которая является фоном развития вечной жизни. Здесь мы в начале имеем попытку описания нового и святого Иерусалима. Ангел, предлагающий автору Откровения взглянуть на «жену, невесту Агнца», возносит его в духе на великую и высокую гору. Лишь с высокой горы оказывается возможным обозреть этот «великий

---

\* Это обожение, осуществляющееся человечеством, на первых порах и в своих начальных стадиях [должно] выражаться в усвоении, осознании и овладении им теми силами, которые в прежнее время относились к числу божественных. Борьба с природой, победа и овладение стихийными силами ее, а также освоение социально-политических и организационно-хозяйственных начал являются не чем иным, как начальными стадиями такого обожения. Современный человек уже почти автоматически осуществляет деятельности, которые для древности являлись прерогативами божества. Средний современный электротехник в Афинах и Риме свободно мог бы сойти за явившегося народу Юпитера. То же и в отношении общественной организации, которая в свое время обожествляла своих вождей (императоров, фараонов). Конечно, с нашей теперешней точки зрения этот теозис недостаточен. З. Фрейд весьма остроумно называет современного человека богом на протезах (*prothesen Gott*)<sup>168</sup>. Задача обожения для настоящего времени выливается для человечества в целом в форму осуществления реального всемогущества и всеведения.

город». Город этот измеряется мерой человеческой, он не безмерен в своей огромности. Он построен в виде четырехугольника правильной геометрической формы. Стены его сооружены из яшмы, основания украшены драгоценными камнями, а улицы из стекла и золота и ворота из цельных жемчужин. Если можно говорить об этом сооружении в современных терминах, то в этом кратком описании великого города следует видеть полный и совершенный священный урбанизм. Существенным для нас в этом описании является подчеркивание его измеримости и его геометрической правильности. То, что может быть измерено мерой человеческой (которая есть и мера ангела — XXI, 17), то может и должно быть построено и восстановлено человеком. Виденный в духе (во вдохновении) с высокой горы город измеряется не для того, чтобы показать зрителю его величину (для этого достаточно высокой и великой горы), а для того, чтобы в дальнейшем точная мера увиденного города послужила основанием для его воспроизведения и постройки. Так подчеркивается, что город этот является не чем-то магически сверхъестественным, а предметом измерения и соответственно построения. Те точные величины, которыми характеризуется город (двенадцать тысяч стадий в длину и ширину, стена в сто сорок четыре локтя высоты, по трое ворот в каждой стене) и правильность его форм точно также подчеркивают совершенство, конкретность и определенность его постройки. В основу его построения положены совершенные числа ( $12$  и  $12 \times 12 = 144$ , кратные  $3$  и  $4$  — ворота и стены). Точно так же не менее примечателен в этом отношении и материал, из которого строится этот город: золото, стекло, яшма и драгоценные цветные камни, т. е. материалы исключительной стойкости и сопротивляемости всякому тлению и разложению. Для бессмертного, обоженного человечества создается город из практически вечных, неразрушимых и не поддающихся тлению строительных материалов. «Великий новый Иерусалим» рассматривается, таким образом, как новая устойчивая и абсолютно прочная среда, охраняющая и обеспечивающая жизнь. Вообще говоря, он сам является новой, созданной и совершенной природой и средой, живя в которой, человечество и не нуждается более в внешних и постоянных ему стихийных силах, в солнечном свете и в свете светил небесных.

Из других черт, важных для описания этого города, существенным является отсутствие в нем храма (XXI, 22). Это естественно, ибо чей бы то ни было храм, являя собой символически не что иное, как

образ и план преобразованного и совершенного мира, будучи лишь проектом того, что должно совершить, неуместен там, где план этот, если не осуществлен вполне, то, во всяком случае, выполняется, получая свое осуществление и завершение.

Не менее важной деталью, позволяющей судить и сделать ряд выводов о существе жизни обоженного человечества, является упоминание о находящейся в центре его реке жизни и о дереве жизни, непрерывно плодоносящем и дающем листья свои «для исцеления народов» (XXII, 1, 2). На основе этих образов можно говорить о непрерывном самовосстановлении жизни, текущей, оживотворяющей, позволяющей восстанавливать целостность народов, т. е. позволяющей возвратить все утраченное и утерянное\*.

Не останавливаясь на дальнейшем толковании ряда стихов обеих последних глав Откровения, мы можем признать, что полное богосыновство, усыновление побеждающего, наследование им всего — таков удел обоженного человечества в небесном городе, таково совершенное общежитие существ, имеющих жизнь в себе. Это обожение и дальнейшая жизнь человечества совершаются применительно к тому центральному образу, которым является Христос-Агнец (жертвенный ягненок), по путям и в свете которого «спасенные народы будут ходить» и цари земли «принесут в него славу и честь свою» (XXI, 24), «и принесут в него славу и честь народов» [XXI, 26]. Святой Небесный Иерусалим — это социальное целое, в которое войдет и Божество и человечество, — не будет замкнутым и закрытым для кого-либо: «ворота его не будут запираются днем, а ночи там не будет» [XXI, 25]. Этот образ вечно открытых дверей, полной свободы входа, при которой все же входят в этот город только те, кто абсолютно чист, — приводит нас к вопросу об отрицательных характеристиках этого общества и общения. Спрашивается, что не входит в него и не может войти,

---

\*Это место, вместе с другими (о «спасенных» народах, об «открытых» всегда воротах — XXI, 24, 25) позволяет говорить о продолжающейся в святом граде деятельности спасения, восстановления и возвращения к жизни всех погибших и умерших и вообще всего, находящегося вовне, очищаемого и оживляемого теми, кто вошли в святой город через его ворота. Вообще говоря, более углубленная экзегеза текста рассматриваемых нами двух последних глав Откровения могла бы дать достаточно материала для суждения о возможности «восстановления всяческих» (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*), совершаемого обоженным человечеством.



несмотря на вседневно открытые двери? Об этом говорят вышеуказанные стихи XXI, 8 и 27 и также XXII, 14.

Основоположным для суждения о том, что изгнано из Святого Нового Иерусалима, является стих XXI, 8, который сразу же дает ряд свойств и качеств, которые совершенно нетерпимы и недопустимы в совершенном общении и наличность которых препятствует входу в такие вечно открытые ворота, как это видно из самого текста его: «а боязливых и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев, и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов — их участь в озере, горящем огнем и серой; это смерть вторая» (XXI, 1, 8). «И не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые записаны у Агнца в книге жизни» (XXI, 27). «А вне — псы и чародеи, и любодее, и убийцы, и идолослужители и всякий любящий и делающий неправду» (XXII, 15).

Из всех этих трех стихов можно заключить, что общим отрицательным моментом, характеризующим невозможность вхождения в стены Нового Иерусалима, является ложь, т. е. всякая ориентировка не на действительное, не на реальное, а на мнимое и обманчивое начало. Всякое стремление к произвольному, изолированно-обманчивому, манящему и подменяющему положению и к субъективным, искажающим действительность построениям всегда в той или иной мере связано с ложью как нарушением, извращением и смещением планов. Постановка, положение во главу деятельности мнения, мнимого, а не искание и осуществление действительного, собственным своим произволом созданного, постановка одностороннего, т. е. не всецелого и в этом качестве мерзкого, нечистого и нецеломудренного, такова природа «всякого любящего и делающего неправду».

Более конкретно свойства и стороны лжи, препятствующей вхождению в преобразованное общество, указаны в первом из вышеприведенных текстов. Здесь на первом месте поставлена трусость, робость, боязнь, нерешительность. Это не что иное, как такое качество лжи, которое, при сознании действительного положения вещей, не позволяет действовать и осуществлять. Страшась признаться истину, не допускающие в самих себе силы и способности сделать решительный шаг, трясущиеся над созданиями своего или чужого воображения, сами себя удерживают от вхождения в смелый и все открывающий свет небесного города. Трусость — это первый и гибельнейший из всех смертных грехов, влекущий за собой и все остальные. На втором

месте за ним следует неверие, недоверчивость и сомнение, т. е. подозрительное, неуверенное в себе и другом состояние, вызывающее колебания. Колеблущимся и непостоянным нет места там, где все уже неколебимо, ибо колеблющийся расшатывает, разлагает и колеблет все то, с чем он сам входит в общение. Того же порядка и остальные свойства, препятствующие вхождению в небесный Иерусалим. Скверные, видящие нечистое и не очищающие его, и убийцы, допускающие возможность чего-нибудь достичь путем уничтожения и вытеснения других и другого, ведут только к тому, что они сами отвращаются и отвергаются, сами себя вытесняя во внешнюю тьму. Любодеи, блудники, сами блуждающие во мраке, закрывающие глаза, чтобы не видеть света, и чародеи (отравители), т. е. других вводящие в обман, создавая для них обольщающие их образы и хищнически усваивая им реальность и жизненность, и идолопоклонники равным образом самым принципом своей деятельности исключают для себя возможность вступления туда, где все отношения построены на полной ясности и совершенном осознании всего всеми, осознании, не допускающем даже самой возможности какой-либо путаницы, ошибок и блуждания, обманчивого затемнения сознания чарами, отравляющими и чарующими образами лжи, коим, в конце концов, начинает воздаваться поклонение, как идолам.

Святой Иерусалим является символом общения, построенного на безусловном признании реальности как таковой, и если в нем нет надобности даже в храме, т. е. в схеме и проекте, то тем более из него исключается все ориентирующееся на нереальность, на не сущее, и лишь в форме вымысла, субъективного, обманчивого и обманывающего себя и других построения, приобретающего видимость самостоятельного бытия. В этом отношении характерны слова о тех, которые не имеют права на дерево жизни и не могут войти через вечно открытые врата в святой город, приведенные в XXII, 15, где сказано, что «вне... всякий любящий и делающий ложь<sup>\*</sup>», т. е. стремящийся к мнимости как таковой, знаемой и создаваемой в этом качестве, и пытающийся придать ей видимость действительности. Не ложь сама, а любовь к ней и делание ее, т. е. сознательное создание фантазм

---

<sup>\*</sup>Русский перевод ставит здесь слово «неправду», которое вложенным в него отрицанием несколько скрадывает остроту и откровенную прямоту постановки.

и идеологических построений, лишенных реальности, и увлечение других на эти пути и культивирование этой деятельности ведут к недопущению в небесный город.

Все вышесказанное само по себе достаточно для того, чтобы представить тот идеал, который выдвигается Откровением и который является ничем иным, как открытием и разоблачением смысла всех тех построений, которые даны в священных писаниях христианства. Если подойти к рассмотренному нами тексту Откровения без какого-либо предвзятого построения и без мысли о том, что в Откровении содержится что-то непостижимое для человеческого ума (само Откровение в ряде мест апеллирует к этому же самому уму, ср. XIII, 18), то последние главы его нельзя ни прочесть, ни истолковать иначе, чем это сделано нами. При невозможности же истолковывать их иначе, единственным способом, при помощи которого можно исключить это построение из числа социальных идеалов, является отнесение его за счет деятельности Божества. При этом человечество заранее признается чем-то принципиально пассивным, бездейственным и бездействующим в движении к осуществлению этого идеала, хотя в самом Откровении нельзя найти для этого достаточных оснований. Можно было бы сказать, что столь большая высота кажется недостижимой, а слишком яркий свет ослепляет настолько, что теряется возможность связать это столь далеко от действительности отстоящее построение с реальными возможностями действия в нашем настоящем, а тем более в прошлом. Но помимо этого общего положения против этих положений выдвигается и может быть выдвинут ряд других возражений. Ведь если таков идеал Откровения, таков, должно думать (и это подтверждается анализом других книг), идеал священных писаний, то естественно возникает вопрос — почему же о нем обыкновенно не приходится ничего слышать, когда приходится говорить о социальных идеалах человечества? Почему христианский идеал общежития усматривают обыкновенно в коммунистических тенденциях первохристианских общин и в порывах хилиастического энтузиазма деливших, распределявших имущества? Почему церковное царство папского Рима и проповедуемые им учения и методы относятся обычно к числу политических учений, а это учение и даже основа всех таких учений не считается подлежащим рассмотрению?

Здесь мы получаем обычно ряд ответов такого рода: «да, хотя все это и весьма высоко и прекрасно, но это построение не исторично,

это не исторический идеал\*. Это идеал, уничтожающий историю и время». Но тогда возникнет вопрос: неужели история, особенно в ее осуществлении, есть что-либо столь достойное, что ею ограничивается идеал как таковой? Ведь самый смысл идеала заключается в преодолении истории и времени, и всякий идеал, не доходящий до вопроса о таком преодолении, тем самым уже недостаточен. На заявление: да, это высоко, хорошо и увлекательно — но это внеисторическое и вневременное построение, — приходится спросить: а разве история и время это идолы, перед которыми надо склониться в полном бессилии и безнадежности?

После такого возражения обычно против нашего построения выдвигается другой отвод: «да, это идеал, но, будучи идеалом обожения человечества, он исключает возможность действия и деятельности со стороны человечества. Обожение достигается актом божественной благодати, а человечеству остается ждать исполнения времен и сроков. Человечество не может обожиться своим действием». На это приходится возразить следующее: итак, это вопрос о человеческом и божественном действии, вернее, о человеческом сознании и действии. Человеческое сознание может подняться до высоты постижения и понимания божественного идеала, может увлечься, наполниться и очароваться им, но человеческое действие не способно ничего совершить в реальном и подлинном деле воплощения этого идеала. Т. е. это обозначает утверждение неизбежности оболыщения и очарования, завороченности человечества этим идеалом и признания единственно возможным путем осуществления его мистическое, внечеловеческое, таинственное воздействие на мир Божества. Самая же деятельность человека при этой точке зрения должна мыслиться или суетно-безбожной, профанационной по самой природе своей, или магически-властной, чародейной, и в отношении объекта она должна представлять не что иное, как хищническое присвоение себе того,

---

\*Приводимые ниже ответы на поставленный выше вопрос, равно, как возражения на них и вообще приводимая ниже возможная полемика против признания построений XXI и XXII глав Откровения за социальный идеал, представляет сводку споров, которые имели место в одном частном собрании в 1925 году. Пишущий эти строки, вместе с двумя друзьями, защищал приведенные выше построения против одного из интереснейших современных философов, приобретшего большую известность своими трудами, выпущенными уже после революции<sup>169</sup>.

что человеку несвойственно, но что в то же время обольщает, очаровывает и влечет и того, кто решается, дерзает совершать соответственные действия, и того, кто подчиняется и поддается воздействию таких деятелей.

Но тогда можно выдвинуть против такого идеала следующие соображения, можно услышать такое признание: «Да, это идеал и достаточно высокий, но это один из многих идеалов, к которому стремиться и может стремиться человечество. В этом своем качестве идеала он один из многих или нескольких и ничем существенно не отличается от других, столь же высоких построений». Если сделать это допущение, то надо сделать все вытекающие из него выводы. Раз есть несколько разных идеалов — высших и верховных целей, то необходим выбор между ними, а выбор осуществляется путем испытания их, но испытывать можно, только сравнивая, только переходя от одного к другому. Но этот переход возможен и правомерен только в предварительной стадии искания. Когда же испытание проделано, то выбор заканчивается, а избранный идеал тем самым становится высшим и высочайшим. Все же остальные при этом гаснут, меркнут и превращаются из спасительных источников света в обманчивые болотные огни. Наряду с выбранным абсолютным идеалом не может быть второго такого же. Поэтому те, кто утверждают, что принципиально и всегда (а не только в предварительной стадии искания) существуют несколько равно высоких и равноценных идеалов, тем самым санкционируют правомерность постоянного и непрерывного перехода от одного из них к другому. Но такой переход от одного к другому возможен уже только путем измен и блуждания, путем блуда и любодения, превращения любви, влечения и служения, с нею связанного, в дело, в действие, в деятельность, превращение любви в профессию, влечения в увлечение, в отдачу себя многим спутывающим, заставляющим блуждать целям.

Выбор и правомерное искание высшего и высочайшего при принципиальном признании нескольких идеалов превращается в гутирование<sup>170</sup>, смакование, а добросовестный искатель смысла жизни становится релятивистически настроенным, развратно-циническим дегустатором идеалов или в лучшем случае является в виде смешного, слепого и несерьезного перебежчика из одного лагеря в другой. Какова ценность и значение таких обольщенных и самообольщающихся поклонников многих равноценных идеалов,

ясно само собой. Только обморачиванием, «чародейством» можно объяснить укорененность в человеческом сознании убеждения в правомерности и законности одновременного сосуществования нескольких равночестных идеалов.

На смену третьему возражению приходит еще одно, выдвигается еще один, сам собой напрашивающийся аргумент против поставленного выше идеала. «Ведь, в конце концов, можно признать, что выдвинутый идеал во многом приемлем. Но как быть с упразднением смерти? Это вряд ли нужно? Ведь задача не упразднить ее, а сделать легкой и отнесенной на возраст полного насыщения жизнью». Кроме того, заодно возникает и обычно одновременно выдвигается пятый вопрос о рождении. «Как же быть с рождением? Ведь и оно упраздняется и уничтожается в этом строе бессмертных и вполне обоженных существ?» На это возражающее недоумение можно было бы ответить уже указанным выше соображением относительно времени и истории. Но на это естественно получить ответ, что в этом случае не думают абсолютизировать смерть и рождение, превращая их в идолов, и вообще говорят о них не как о непреодолимых и абсолютных состояниях, а как о состояниях, находящихся во власти человека. При таком положении придется сказать, что всегда признание и допущение смерти, чьей бы то ни было, есть не что иное, как убийство. И вообще смерти, так называемой, естественной нет. Смерть всегда была не что иное, как распад и разделение взаимно вытесняющихся частей, старшего поколения — поколением младшим. Смерть — всегда или убийство, или самоубийство, и, конечно, если мы допустили раньше множественность целей и блуждание между ними, переход от одной к другой, то естественно и стремление при таком переходе вытеснить прежде бывшую, изгнать ее из мысли, отрешиться, а в этом качестве убить и извергнуть. Убийство как реальное вытеснение и убийство как убийственными средствами ведущая борьба с другими идеалами и с их носителями — такова судьба всякого, кто не в силах допустить, что смерть победима и может быть побеждена и человеком.

«Ну, а рождение?» — Здесь нужно отличать сознательно-творческое рождение, света от света, огня от огня, подобное возникновению слова, от полового животно-подобного рождения; речь в данном случае идет ведь только о втором. Но это половое рождение всегда есть акт, подготовляющий смерть и ведущий к смерти, — это самоубий-

ственный акт вдвойне: и физически (поскольку на построение тела ребенка идет лучшее, что есть в организме родителей, а самый акт рождения есть не что иное, как разделение и раздробление существ), и нравственно.

В отношении физической связи рождения со смертью типичным является порядок, который осуществляется в жизни некоторых пород насекомых, когда самец, совершив оплодотворение, умирает тут же на теле самки, а последняя в свою очередь умерщвляется немедленно после кладки яиц. В нравственном отношении половое рождение представляет не что иное, как предпосылку своей смерти, поскольку в нем имеет место уклонение от выполнения тех задач, которые лежат на каждом человеке. Ведь, порождая потомство, мы откладываем на «потом», на какие-то будущие поколения то, что лежит на нас в настоящем. Таким образом, можно ответить и на это пятое по счету возражение, как и все остальные, упирающееся в формулу: да, это высокий идеал, но он слишком велик и высок, а потому и невыполним. Такое признание, при перекалывании исполнения на «потом», есть не что иное, как признание человечества и себя слишком скверным и негодным. Это самообличение, о котором можно было бы не говорить, поскольку здесь мы имеем дело не с чем иным, как со стремлением уклониться, увильнуть и отлынить от того, на что вынуждает признание этого идеала; скрыться и свернуть с пути и отвернуться, скрывая от самого себя то, что понято, постигнуто и увидено.

Мы видим здесь, что все выдвигаемые против такого построения возражения, нося вначале форму принципиальных и общих, все более и более вскрывают свою собственную подоплеку: субъективное, личное отношение к нему и к его носителям. В дальнейшем это становится еще яснее, когда нам придется слышать еще два последних возражения, и не столько возражения, сколько обнаружения своего отношения к этому идеалу. Одно из них выражено в вопросе: «Да, верно ли это построение? — надо проверить?» и т. д. А второе обычно формулируется в словах: «Да, это верно, но это слишком смело». На оба эти замечания, как и на все предыдущие, приходится ответить словами разбираемой книги: «боязливым (трусам, робким) и неверным (недоверчивым, неуверенным в себе и в других) и т. д. ... их участь в озере, горящем серой и огнем».

Все эти возражения и сомнения, в сущности, являются ничем иным, как стремлением уклониться от выполнения поставленной

в Откровении задачи, отвлекаясь от реального действия в сторону увлечения мнимостями или перелагая действие на других, или избегая прямых постановок вопроса.

Однако при всей беспорности приведенных возражений все же утверждение и даже усвоение только приведенных выше построений, заключающихся в последних главах Откровения, и признание их в качестве идеала, к которому можно и должно стремиться, встречает весьма сильное сопротивление. Мысль о пассивности человека и о бессилии его перед внешними ему силами столь крепко внедрена, что даже представление о возможности при помощи человеческого действия достичь того, что рисуется завершительным торжеством для человеческого рода, с трудом укореняется в людском сознании. Понятно поэтому, что построения типа найденных нами в Откровении сами по себе еще недостаточны. Как цель, как конечная завершительная точка, к которой можно и должно стремиться, эти построения можно признать весьма высокими и возвышенными, но не имеющими и не могущими иметь практического значения. Чтобы результат, цель стремления, был не только влекущим и манящим (таких приманок много знает история социальных учений), необходимо, чтобы был понят и намечен путь к его осуществлению. Результат без развития событий и деятельности, ведущих к его осуществлению, цель без пути, ведущего к ней, и без средств, обуславливающих ее достижение, совершенно ничтожны. Их с достаточной основательностью, в большинстве случаев, можно отнести к разряду прекраснотушних фантазий, чем числить реальными, жизненно-действенными силами. Если их высота несомненна и если путь к ним не виден и не понят, то лучшим выходом из положения может служить провозглашение их божественными ценностями, добавляя к этому признанию, что их выполнение является делом Божества и человеческая немощь не может ничего изменить в этом для одних божественно благотельном деле и губительно страшном для других процессе\*. В сущности,

---

\* Впрочем, в таком случае собственно и знать об этом бесполезно, поскольку в этом процессе ничего нельзя изменить. Единственный возможный смысл Откровения при такой оценке, да и всех эсхатологических писаний — педагогический; устрашение возможных грешников в целях создания для них, при помощи этих писаний, дополнительных стимулов (страх наказания и бедствий) нужного морального поведения. Эту точку зрения, в сущности, достаточно прочно усвоила западная римско-католическая церковь, запрещая своим членам (мирянам,



такowo именно положение Откровения, хотя для этого и нет тех оснований, которые могли бы оправдать такое отношение к нему. Дело в том, что результирующий момент, конечная цель Откровения, не дан изолированно, а является не чем иным, как завершительным моментом весьма своеобразного развития, концом пути, который достаточно точно намечен во всех предшествующих главах этой книги, не говоря уже о том, что и в других книгах Св. писания речь идет, в сущности, о тех же подготовительных стадиях и к тому же конечному заданию.

Путь этот намечен в Откровении достаточно подробно и в отношении тех сознательных деятельностей, которые ведут прямо и непосредственно к осуществлению указанной цели, и в отношении тех событий, которые могут и должны обнаружиться при сопротивлении движению на этом пути. Вообще же оценка построений, данных в Откровении, в таком разрезе не делалась и это можно отнести только за счет, с одной стороны, исключительной высоты намеченной в нем для человечества задачи и, с другой — за счет символической формы изложения\*. При таком положении естественно, что, не располагая еще нужными средствами для выполнения таких задач, приходилось не понимать прямого смысла этой книги и отводить от себя обязательство осуществления подобной цели. Можно думать, что в настоящее время более остро, чем когда-либо, перед человечеством стоит вопрос о цели и не менее верно, что сейчас в распоряжении человечества уже имеются огромные и достаточные средства\*\*, поз-

---

помимо клира) чтение Св. писания вообще и эсхатологических книг в частности. В православии этим грешат некоторые иерархи, не рекомендуя читать Откровение, а в протестантстве эта книга зачастую просто исключается из числа книг Св. писания.

\*Как нами было указано выше, функция символической формы изложения заключается, с одной стороны, в обеспечении возможности воздействия тех или иных утверждений на поведение в условиях, когда полное и прямое достижение поставленной задачи или еще невозможно, или затруднено.

\*\*Во всяком случае, необходимо констатировать, что мощь современного человечества такова, что имеющиеся в его распоряжении средства достаточны для производства потрясающих воздействий на всю нашу планету. Они могут послужить для начала планетарного и космического строительства при наличии надлежаще поставленных, продуманных и внедренных в всеобщее сознание целей и идеалов. Но они могут при отсутствии понимания этих задач послужить и для самоубийственного акта. Силы и средства, имеющиеся в настоящее время в нашем распоряжении, еще недостаточны для того, чтобы полностью совершить мировой преобразовательный акт, но вполне достаточны для того,

воляющие говорить о каких-то исходных воздействиях на природу не только в направлении извлечения из нее элементарных средств существования, но и в направлении воздействия на нее в целях общего обеспечения жизни как таковой.

Все это позволяет утверждать, что есть очень много оснований к тому, что целый ряд построений символического характера, еще недавно не имевших шансов на понимание, сейчас приблизился к возможности расшифровки. Откровение, в своих заключительных главах понятое как цель, и остальные главы его, представляющие не что иное, как путь, по которому могут и должны идти события, обуславливающие выполнение этой цели за счет человеческой активности, как нам кажется, в настоящее время имеют шансы быть понятыми как единый непротиворечивый план, как ряд действий и событий реального осуществления на земле того идеала, который очерчен выше.

#### **IV. ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО**

Проследить путь можно и от начальной, и от конечной точки движения. Это вопрос удобства, пока мы стоим в области схемы. Однако чем дальше от нас конечная цель, чем труднее ее достижение, тем больше оснований проследить путь к ней, начиная от нее, а не от того исходного пункта, который более или менее признается всеми как место, с которого надлежит начать движение, как неудовлетворительное состояние, от которого надо уйти. При движении не от конечной, а от начальной точки легче и неизбежней блуждание. Ведь конец для многих или невидим, или видим слабо, затуманенно и искаженно. То, что одни будут считать только далеким от цели этапом, то для других уже может показаться блистательным концом. При таком положении неизбежно смешение и путаница, неизбежен спор о месте данного этапа в общем движении к цели. Для одних уже низвержение и развенчание стихийно-природного начала может показаться концом, для других этот конец отодвинется к моменту последнего боя. Вышедшие вместе и движущиеся к цели этим путем неизбежно будут терять попутчиков, и трудно сказать, кто и в каком

---

чтобы уничтожить существующее человечество, а также и значительную часть животного мира и растительного царства.

количестве дойдет до цели, а главное, насколько ему удастся убедить своих спутников, что именно та цель, к которой стремится он сам, является действительно конечной\*. Проследивание пути от конечной точки удобнее еще и в том отношении, что здесь нет возможности зайти в тупик, а потому и нет надобности возвращаться назад, если попадешь на неверный путь.

Что же касается нашей точки зрения, то она в еще большей степени заставляет нас избрать этот способ — от конца к началу. Поскольку мы не только проследиваем путь, т. е. говорим не о чисто теоретической ориентировке, а имеем в виду стремление и действие, говорим о цели, то каждый отдельный этап для нас представляется средством для последующего. Его приходится и пройти, и осмыслить как предварительное условие, необходимое для решения задачи, а решение ее легче всего начинать с этапов, ближайших к искомому.

Уже выше рассматривался вопрос о влиянии Нового Иерусалима, было отмечено, что ему предшествует видение «нового неба и новой земли»; чтобы увидеть и постичь полное и совершенное преобразование, нужно преобразовать и обновить небо и землю. Там же было указано, что существо этого обновления и преобразования заключается в упразднении и уничтожении всякой стихийности в природе. Задачей, предшествующей полному обожению человечества, является победа человечества над природной стихийностью. Это задача, сводящаяся к организационному охвату человеком всей природы и обеспечению ему полной победы над нею. Именно эти вопросы и намечены в главе, предшествующей рассмотренным выше последним двум главам Откровения.

---

\*Смысл почти всех споров о том или ином идеале, в существе, может быть сведен к вопросу о том, на каком этапе эсхатологического процесса останавливаются защитники соответственной точки зрения. Для одних этот конец сводится к рождению мужественного сознания в человечестве (как, например, у В. С. Соловьева в его «Краткой повести об антихристе», где эсхатологический процесс заканчивается на XI главе Откровения, когда «жена облеченная в солнце» после рождения «сына мужественного» бежит в пустыню)<sup>171</sup>, для других — возникновение мощных социальных образований уже есть тот предел, на котором останавливается их мысль (ср. ниже главу «Звери»). Вполне возможно остановиться, как на идеале, на построении мирового общения, зиждущегося на обмене (ср. ниже главу «Великая Блудница»), для других конечной задачей будет разрушение подобной хозяйственно-политической системы. Для некоторых концом будет «последний бой», а для других — «тысячелетнее царство».

Для того чтобы преобразовать небо и землю, изгнав из нее всякую стихийность, необходимо овладеть этой стихией, победив ее и приобретя над нею власть, так как стихийность среды не есть только стихийность внешней природы, но и стихийность природы самого человечества. Победить и изгнать стихию можно, только изгнав ее из внешнего мира и из человеческой природы, превратив последнюю в сознательную вполне и до конца. Можно ли достичь этого и что нужно для такого достижения? Если исходить из мысли, что сознание, организационное начало в человеке может и должно победить всякую дезорганизацию и в себе самом, и в природе, то для того, чтоб этого достигнуть, необходимы два условия: первое — объединение человечества для этой цели, и второе — время. Прodelать это не может отдельный человек и даже какая-либо более или менее значительная группа людей. Равным образом, сомнительно, чтобы это можно было сделать в короткое время. Сроки, потребные для выполнения такой задачи, задачи охвата и гармонизации космоса вовне и внутри, не могут быть краткими. Именно этот этап эсхатологического процесса в своих основных чертах намечен в XX главе Откровения, говорящей о «Тысячелетнем царстве».

Уничтожение и упразднение моря на новой земле является первым и несомненным признаком отсутствия в новом мире стихийности и всяческой хаотической неупорядоченности. Рассматриваемая в настоящей связи XX глава начинается с картины заключения в бездну и сковывания основного исконного стихийного первоначала. Властвовавшее в свое время во всем мире, господствовавшее некогда и на небе, и в этом смысле почитавшееся божественным, свергнутое оттуда и прикрывшееся своими производными общественно-стихийными началами, оно в этот предшествующий окончательному преобразованию момент оковывается, заключается в бездну и запечатывается в ней на срок, как это видно из XX, 1, 2, 3:

«И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и цепь огромную в своей руке. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и заковал его на тысячу лет. И низверг его в бездну и заключил его и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не кончится тысячелетье; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время».

Общий смысл приведенных в этих стихах образов вряд ли может вызывать сомнения. Древний змий — это привычный и широко рас-

пространенный образ древнего, праматеринского, природного хаоса. В этой картине заключения древнего змея, дьявола и сатаны дан образ овладения и победы человечества над исконным и первичным природным хаотическим началом нашего мира. Если отрешиться от слова, принявшего в настоящее время священно-культовый смысл, и говорить не об «ангеле», а просто о вестнике, посланнике и провозвестнике, то вышеприведенные стихи позволят нам говорить о провозвестии такого момента, когда человечество окажется в состоянии оковать и связать изначально стихийную подоснову природы, низвергнуть ее в скрытые и непроницаемые глубины, лишив ее всякой возможности действовать по своему произволу и обольщать своей мощью и силой народы. Существенно отметить, что в этом случае говорится не об уничтожении хаоса, а лишь о включении и опечатании его, хотя и не постоянном, а временном, хотя и долгосрочном. Подобное действие возможно только тогда, когда хаос этот оказывается охваченным человечеством, когда есть размеры, могущие превзойти его безмерность, пределы столь большие, что неопределенность и безбрежность его уже не в силах никого обольстить.

При рассмотрении вопроса о заключении и овладении древним хаотическим природным началом могут возникнуть разного рода недоумения. Прежде всего, нужно ли оно? Затем, если необходимо это заключение, то как, при помощи чего оно осуществляется? Конкретно говоря символическими образами Откровения, что это за «цепь» и «ключ»?

Очевидно, что связать исконное хаотическое начало, великий и соблазняющий хаос человечество может только тогда, когда в его распоряжении будут нужные и пригодные для этого орудия и средства, которыми оно окажется в силах вполне овладеть. Чтобы подойти к пониманию орудий связывания и заключения, нужно уяснить себе природу связываемого. Связать змея — сам по себе образ довольно трудно реализуемый, если иметь в виду наглядность и представимость этого действия. Именно змея, т. е. пресмыкающееся животное, ползающее, не имеющее конечностей (бесконечное), особенно трудно «заковать». Равным образом трудно и «заключить» его. Эти соображения заставляют нас искать других значений и частных конкретизаций, могущих помочь уразумению существа этого стихийно-хаотического начала.

К числу таких значений надлежит отнести в первую очередь тот ряд образов, который связывается с представлением змея как

стихийно-родового начала. Вся совокупность представлений, связанных с родом, размножением, рождением в его половом аспекте, восходит к этому «древнему змею», обольстившему праматерь человечества. Самое имя змий — ὄφις — восходит к ряду образов, находящихся свое завершение в фаллических представлениях, связанных с рядом малоазийских и сирийских культов. В этом облике великий древний змий — это та стихийность природных начал, которая имеет место в самом человеке, а именно его животной природе, в наибольшей степени проявляющаяся в родовых и половых влечениях неукротенной и бурно реализующейся половой мужественности. Стихийное животноподобное размножение и бурная энергия пола — такова форма стихийности в человечестве, растрчивающем себя в безудержных частичных самоотдачах и расточении сил, могущих быть использованными более разумным и человеческим образом. Сила и энергия размножения и воспроизводства, переведенная в русло творчески-преобразовательных действий, превращенная в деятельность по перестройке мира во всех его элементах, может вполне быть понята как связывание змия (пресмыкающегося) в человеке и в человеческой природе. Ясно, что нужно найти какой-то «ключ» к переводу этих энергий в новое русло, равно как необходимо чем-то «сковать» эти стихийные разряды проявляющейся в человечестве родотворной стихийности. Найти же его можно только тогда, когда будет установлена и познана связь родотворно-половых энергий, бушующих в человечестве, с сознательно творческими силами его сознания и найден способ перевода и превращения первых в последние, когда стихийность этого рода будет связана сознанием и разоружена им, обессилена и связана в своих проявлениях.

Не менее существенным является вопрос о стихийности в природе. Выше нами указывалось, что образом стихийности является море, самый факт отсутствия которого на «новой земле» дает основание заключить, что в этой среде, куда «нисходит» Новый Иерусалим, нет стихийности и неупорядоченности, нет неповинуемой разуму и сознанию «пучины» морской, вздымающей и бушующей безбрежности неуправляемых сил. Но если говорить о стихийности в природе, то, хотя образом ее можно считать море, все же центр ее господства следует искать не в земле и не в море, а в воздухе, или шире — в атмосферно-космической среде. Море — это производный, видимый показатель природной стихийности. Оно, его бытие и состояние

всецело зависит от состояний и процессов, протекающих в воздухе, и самое преобладание в нашей природе «моря» (которому в Новом Иерусалиме противопоставляется «река жизни», «река воды живой») является результатом стихийного и неупорядоченного распределения осадков. Не иного порядка происхождение всех стихийных процессов, разыгрывающихся на земле, причем из них даже самые, казалось бы, отдаленно связанные с атмосферой — землетрясения — оказываются органически сочетающимися с процессами, протекающими в этой воздушно-космической среде (магнитные бури и т. под.).

Таким образом, можно подойти к вопросу о «ключе», при помощи которого окажется возможным сковать природную стихийность. Путь к нему лежит через овладение и управление человечеством атмосферно-космическими процессами. При этом тут же находится ключ к возможности воздействия на растительную и животную родотворную способность, поскольку эта последняя в ее чистом виде всецело связана с атмосферно-космическими процессами, вызывающими в свое время (весна) оживление животной производительной энергии.

Мы не говорим здесь об упразднении стихийности в общественных отношениях, поскольку этот процесс в Откровении рассматривается как предшествующий упразднению стихийности в мире\*, тем не ме-

---

\*Эти процессы в Откровении показаны в главах XVII, XVIII и, главным образом, в главе XIX, где рисуется картина ликвидации в «словесном бою» (в бою Слова) искусственных порождений (зверей), созданных тем же драконом и внешне заместивших его (в человеческом сознании)<sup>172</sup>. Целый ряд недоумений, которые могли бы возникнуть при изолированном рассмотрении вопроса об упразднении стихийности в природе, могли бы быть разъяснены путем сопоставления этого момента преобразовательного дела с предыдущими событиями: победой в словесном бою и овладением всеми порождениями социальной стихии, социально-организационными началами, выросшими на почве стихийной общественности человека как общежительного и общительного животного.

В этой последней характеристике, в животности природного человека проявляется связь между общественно-политическими преобразованиями и преобразованиями природы. Одного социального преобразования недостаточно. Как бы ни овладело человечество, осмыслившее себя при помощи слова, социальными отношениями и как бы ни перестроило их, упразднив все недодуманные и мнящие себя самодостаточными слепые формы организации, действия и мышления, этим еще не решается вопрос об устойчивости такого нового рационализованного общественного порядка. Природные влияния на человечество внешней среды, заключенной в нас и находящейся вне нас, таковы, что социальная перестройка должна только обострить и обнажить всю гибельность

нее можно говорить о тех переменах в социальной среде, которые должны иметь место в ней для того, чтобы человечество оказалось в состоянии овладеть стихийностью, заключающейся и в человеческой, и во внешней природе.

Не менее интересны ассоциации, возникающие в связи с образом цепи, которою должен быть закован древний змий. Если это цепь, то, очевидно, она сама должна быть сделана и скована и вообще должна удовлетворительно выполнять свое назначение<sup>\*</sup>. Сковать хаос, связать стихийность, спутанность неопределенности, создать и обеспечить условия гармонизации мира можно только тогда, когда осознаны и поняты цель и конечное завершение такой гармонизации. Когда ей самой дано имя и конкретизировано то, «во имя»

---

и губительность власти стихийных начал природы над человечеством. Перестройка общественная неизбежно ставит на очередь вопрос об овладении человечеством природой и выдвигает необходимость победы над стихийным хаотическим началом, проявляющимся и действующим в ней. Методами и орудиями этого овладения уже является не бой и не изощренный меч, [а] исходящее из уст слово. С природой не борются, а ею овладеют. Орудием и путем к такому овладению является наука и техника. Если в борьбе с социально-стихийными образованиями (ср. гл. XIX) слово являлось мечом, то здесь оно является завершающим и замыкающим цепь ключом и «печатью имени над бездной»<sup>173</sup>, это слово, в котором человечество нашло и осознало способ окончательного закрепления своих прав на овладение природой.

<sup>\*</sup> Вообще рассматриваемое нами место (XX, 1, 2, 3) Откровения естественно можно сопоставить с отдельными местами главы XII, где идет речь о том же драконе (ср. XII, 9), о победе над ним и о свержении его с неба. Почему, спрашивается, после победы над ним он оказался на свободе? Почему сразу его не заковали? Ответ на этот вопрос ясен: потому, что к этому еще не было готово человечество, еще не была готова та цепь, которою можно было бы его сковать. Если и были налицо отдельные звенья ее, то они или были изолированы, или слабы и плохо соединены друг с другом. В то же время еще не была, в сущности, ясна необходимость его заключения и вообще не была осмыслена и понята его вредоносность. Низверженный с неба на землю, лишенный ореола небесности, почитаемости, древний хаос еще не был понят во всей его несовместимости с человечностью как таковой, и сама человеческая природа была еще густо пропитана элементом того же хаотического начала. Только после постижения результатов свободной реализации сил хаоса в человеке и в человеческом обществе, только после признания всякого отсутствия в стихийности как таковой, каких бы то ни было самостоятельных и созидательных возможностей в нем и после постижения того, что все хаотическое, по самой природе своей, ведет к гибели, распаду и смерти, — стала возможной борьба с его порождениями и стремление сковать и заключить его.



чего должно быть произведено изменение существующих отношений. Но, конечно, одного наименования недостаточно. В имени, как в цели, заостряются все остальные виды деятельности. Сама по себе осознанная и постигнутая цель, будучи необходимой для победы над хаосом, недостаточна. Необходим «образ» реализации цели, чтобы эта последняя могла приблизиться к действительности. Необходимо воображение цели, прохождение ее через образ и сорастворение ее в нем, чтобы из отдаленной точки устремления стать чем-то входящим в действительность. Но и образа недостаточно. Будучи близкой к действительности, система образов, взятая сама по себе, не указывает еще путей в действительность, она при всей ее возможной стройности еще не содержит возможностей реализации. Действенность «образу» дает «число», и все воображенное, чтобы не остаться только в сфере чувства, должно быть «исчислено» и учтено. Так строится тот гармонический мир, который противопоставляется хаотической неопределенности и беспорядочной стихийности неуправляемой природы. Взаимно связанный мир целей (имен — религия), образов (искусство) и чисел (наука), этот мир и его внутренняя взаимная пронизанность необходимы для того, чтобы можно было говорить о победе над хаосом. Умственно-сознательная схематика гармонизации является необходимой предпосылкой для всякой попытки осуществления ее в действительности. Но для реальной победы над хаосом необходимо еще одно звено цепи. Хаос и стихийность побеждаются непосредственным усилием, трудом. Само по себе изолированное усилие недостаточно, ибо взятая вне других моментов деятельность, совокупность усилий сама может оказаться (и даже неизбежно окажется) некоординированной и только увеличивающей путаницу и беспорядок природы несогласованностью и взаимной противонаправленностью. Система усилий (труд), координированная числом (счетом и учетом), сочетание чисел (наука), объединенное образом, и соединение образов (искусство), пронизанное целью (задачей, именем — религия), — такова та совокупность отдельных звеньев, в соединении своем необходимых и достаточных для того, чтобы охватить хаос, связать стихийность, определить неопределенность и ввести в размер безмерность мировой неупорядоченности<sup>174</sup>.

Можно сказать, что только тогда, когда будет обеспечена полная, прямая и неразрывная связь между так называемыми высшими деятельностями сознания и непосредственной трудовой деятельностью, когда будет ликвидировано разделение между учеными и неучеными, познающими и трудящимися, являющееся основой и корнем всех прочих, сословных, классовых разделений и распадов, только тогда будут созданы условия, тогда будет возможно построение той «великой» цепи, которая должна сковать «древнего змия». Только при обеспечении совершенного превращения гармонизирующих схем в действительность путем воплощения их творческим усилием, т. е. при пронизанности каждого трудового действия сознанием всей совокупности связанных с ним целей, образов и исчислений, только при превращении всякой трудовой деятельности в познание (в широком смысле), когда всякий является познающим и все является предметом познания, только при таких условиях возможно связать стихийность хаотического природного начала, бушующего в нас и вне нас, низвергнуть его в бездну, заключить и положить над ним печать. Трудовым усилием человечества стихия связывается, наукой она низвергается в бездну, т. е. в вместилище, соответствующее ее неопределенности; она заключается в ней образом преображенного мира, в котором для нее нет места, и, наконец, она запечатывается знаком той цели, во имя которой все это оказывается необходимым\*.

Здесь можно ответить на поставленный выше вопрос: для чего необходимо такое заключение? зачем нужно это низвержение хаотического начала? Ответ этот дан (символически) в заключительных словах стиха XX, 4, где говорится: «дабы не прельщал уже народы, доколе не исполнится тысяча лет». Чем, спрашивается, он обманывал (прельщал) народы, вводя их в заблуждение, и как его заключение избавит их от этого блуждания? Длительное, тысячелет-

---

\*Весьма существенным было бы рассмотреть вопрос о помещении, куда оказался заключенным дракон, о бездне, которая неоднократно упоминается в Откровении. В связи с этим рассматриваемый текст (XX, 3) надо сопоставить с другими. Так из бездны является «чудовищная саранча» (IX, 1–3), предводительствуемая ангелом бездны Аполлионом, губителем (IX, 11). Из нее же выходит семиголовый зверь (XI, 7, XVII, 8). Более детальный разбор этого образа дан ниже.

нее исключение стихийности и вообще природной хаотичности из круга предметов, на которые приходится ссылаться как на основание своего поведения (аргумент — «это в природе вещей» — вместо «это соответствует поставленной цели и согласно с разумом»), позволит вскрыть всю пустоту и бессмысленность хаоса, обнаружив всякое отсутствие в нем малейших элементов самостоятельного бытия. Коренная безбытийность наличной природы, полная лишенность ее всяких элементов самостоятельной устойчивости — вот что нужно показать народам, до сего дня увлекающимся и прельщающимся видимой мощью и силой хаотических неопределенных колебаний природной среды. Природа в своей безмерности, неопределенности и хаотичности все же представляется человечеству самостоятельной мощью и силой, носящей в себе какой-то свой разум, и мыслится каким-то самодостаточным бытием, определяющим даже сознательную деятельность человека. Привносимый в природу человеком разум наделяет ее не присущим ей бытием. Тем самым создается основание для обольщения человека громадностью размеров и неопределенной множественностью природных процессов. Разум, обольщенный мощью хаоса, уничтожает самого себя. Показать, что возможно существование при полном охвате хаотической стихийности путем лишения ее возможности проявляться, это значит поставить человечество в условия, при которых его не будет более прельщать «древний змий».

Однако при рассмотрении всего вышесказанного следует иметь в виду, что это низвержение и заключение хаотического начала является лишь начальным моментом последнего, подготовительного к полному преображению периода. Само по себе это заключение хаоса не есть даже извержение его из мира. Это только заключение, сокрытие на глубине и прекращение возможности самочинной деятельности хаотических начал. Это не бессрочная тюрьма, а заключение на срок, правда длительный (тысячелетье), по истечении которого эта сила первоначального хаоса может еще для чего-то понадобиться.

В последних словах рассмотренных нами стихов мы находим указание на «тысячелетие», которое следует за заключением в бездну «древнего змия». Спрашивается, что это за тысячелетье и чем оно наполнено? Вообще же здесь впервые мы встречаем указание на этот срок, в связи с чем стоит термин «тысячелетнее царство» и ряд учений

о нем, как церковно-религиозных, так и общественно-политических, связанных с образами, которые приведены в рассматриваемой нами главе XX. Исторически, на почве толкования этих мест, возникли, так называемые, хилиастические (*χίλας* — тысяча) учения, упорно державшиеся в первохристианских общинах во время от II до IV века<sup>175</sup>, а в дальнейшем вновь вспыхнувшие в эпоху реформации в учениях анабаптистов (Фома Мюнцер и Иоанн Лейденский)<sup>176</sup>. Смысл этих учений сводился к ожиданию пришествия Христа и установления Им тысячелетнего царства.

Насколько основательны подобные ожидания трансцендентного чудесного переворота, можно судить на основании дальнейшего. В настоящей же связи, прежде всего, следует остановить внимание на самом термине «тысячелетие». Первое, что надлежит отметить, это то, что здесь речь идет о длительном временном периоде — охватывающем время жизни многих поколений. В этом своем последнем качестве он противопоставляется другим срокам, упоминаемым в разных местах Откровения. Можно сказать, что это — период длительной деятельности, в противоположность предшествующим ему событиям, протекающим быстро, изживаемым в короткие сроки: дни (XII, 6), месяцы (XI, 2, XIII, 5) и годы — времена (XII, 14). Краткосрочное непостоянство случающихся событий и явлений сменяется устойчивым, неколебимым и длительным тысячелетним царством, с этой стороны заключение стихийного начала является действительно переломным моментом, меняющим перспективу совершающихся процессов и определяющим длительность их.

Подходя к дальнейшим образам Откровения, естественно, можно спросить: в чем же существо этого тысячелетнего периода? Что будет делать человечество в это время после победы над природными стихиями? Ответ на этот вопрос дают следующие стихи Откровения (XX, 4, 5, 6): «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за Слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это воскресение первое. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом; над ними вторая смерть не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать тысячелетью с Ним».

Победа над стихийностью создает условия для осуществления тысячелетнего царства, а существо этого последнего, главнейшая, характернейшая черта его заключается в «первом воскресении». Вопрос сущности этого первого воскресения представляется исключительно важным. Почему оно нужно? и почему оно осуществляется именно в эту эпоху, после победы над древним змием? Победа над хаосом природы, победа над внутренней стихийностью в самом человеке — все это явления, которые органически связываются в ряд событий, ведущих к воскрешению, если и не всеобщему и всех, то, во всяком случае, каких-то единиц и более или менее значительных групп людей.

Действительно, первое, что описывается в начале вышеприведенных стихов (XX, 4), это «престолы (троны) и сидящие на них и суд дан им». Является вопрос о том, что это за царственная и правящая часть человечества. Можно сказать, что той части человечества, которая боролась за слово Божие, предоставляются «престолы» и дается «суд»; власть и организация остального человечества становится уделом тех, кто боролся за осознание и упразднение всего стихийного в человеческой организации (обществе-государстве) и содействовал победе над стихийными началами в природе. Но остается неясным упоминание слова «суд». «Дано судить», а по настоящей современной терминологии: «дано решать» (крѣпа — решение, приговор, суд); этими словами до известной степени отмечается изменение в устремлении и направлении всей деятельности человечества, поскольку сейчас, в сущности, мы совершенно не имеем возможности ничего решать (за исключением очень ограниченной области общественных отношений, где возможны сами по себе очень незначительные изменения, производимые сообразно тем или иным решениям). Но невыясненным остается, что это за «суд» и какие «решения» будут принимать или хотя бы только будет стремиться принимать освобожденное от гнета стихийности человечество.

Можно с уверенностью утверждать, что победа над природой и низвержение и заключение стихийности являются отправным моментом в деле реальной борьбы за жизнь. Первое решение, которое примут не только те, кому даны «престолы» и «суд», власть и действие, но и всякий и каждый, живущий во время управления хаотической стихийностью, — это обеспечение жизни, т. е. такая организация

природы, в которой силы ее не действовали бы разрушительно на человека, уничтожая и разлагая его телесность, регуляция природных процессов внутри и вне человека и направление сил природы не на распад, тлен и гибель его, а на поддержание и укрепление его жизни. Самое овладение родотворной стихийной силой животности, выражающейся в размножении человека (о чем сказано выше), само по себе требует применения этой силы в каком-то другом направлении, не на животное-подобное рождение себе подобных, а на сохранение и обеспечение своей жизни, на усиление и укрепление ее и, в частности, на расширение и укрепление творчески-созидательных сил в человеке. Но если так, естественно, поступит всякий, то как должны поступить те, которым дано право решать и судить, право выбора и осуществления? Можно с уверенностью сказать, что для них будет невозможным сосредоточение внимания только на элементарном обеспечении жизни для доживших до этого момента победы над стихией, особенно если и перед их взорами, так же как и перед автором Откровения, будут стоять «души обезглавленных», души борцов за осуществление нового мира. Есть все основания утверждать, что те, кому в этих условиях дана власть («престолы» — *θρόνος* — троны, т. е. те места, которые принадлежат кормчим, правителям и вождям), и поставят и решат вопрос о возвращении жизни, об оживлении тех, кто боролся за их победу, подготавливал ее, хотя сам, ослабев и истратив свои силы, не дождался желанного конца и пал. Самое поставление в Откровении рядом, с одной стороны, этих вершителей судеб человечества, освобожденного от гнета стихии, и с другой «обезглавленных» — заставляет искать связи между ними, и можно думать, что, если бы оживление этих последних совершилось без участия первых, то вряд ли были бы достаточные основания для того, чтобы ставить их рядом. Если бы оживленные были возвращены к жизни только трансцендентным действием Божества, то совершенно нельзя было понять, с какой стати здесь рядом упомянуты «престолы» и «суд», власть и возможность осуществлять решения.

Приходится отметить также и то название, которым характеризуется это событие, следующее за победой над драконом. Речь идет о первом и даже о первоначальном воскресении (*πρῶτος* — не только первый, но и начальный, первичный), и если спросить, в чем же существо этого первого воскресения, то пришлось бы, говоря словами

Откровения, ответить: в оживлении умерших. Нельзя не отметить, что именно этот термин «оживление» приходится здесь применить, ибо он дважды употреблен в рассматриваемых стихах (XX, 4 и затем в отрицательной форме в отношении «прочих умерших» в XX, 5). Вообще было бы вполне естественно в этом месте сказать «воскресли» (восстали) вместо «ожили», если бы этим указанием на оживление (ἐξήσαν от ξαω, а не ἀνέστηκεν от ἀνίστημι<sup>177</sup>) не подчеркивался какой-то оттенок, которым отличается то, что оказалось осуществленным в этом воскресении первом\*.

Как бы то ни было, но то, что сказано выше, уже дает некоторое основание более детально охарактеризовать «тысячелетнее царство», а также участников в нем, его осуществителей и деятелей. Это какая-то властная и решительная деятельность некоторой части человечества. Но эта часть человечества не изолирована и не случайна. Решения их являются властными и окончательными, поскольку судящие вершат дела с «престолов». В этих решениях они не одиноки и действия их не самоуправны и самочинны. С ними действуют воскресшие борцы за те же начала в прошлом. Тысячелетнее царство Христа заключается в этом совместном царственном служении тех, которым даны престолы и суд, и тех, которые в свое время были обезглавлены\*\* «за свидетельство Иисуса и слово Божие».

---

\* Вообще же «воскресение», «восстание», если исходить из словоупотребления других писаний (ср. хотя бы Деяния Апостолов, II, 24), предполагает воскресительный акт со стороны Бога. Употребление этого слова в рассматриваемом тексте предполагает какую-то особенность и отличие этого «первого воскресения» и от того, о чем говорится в других местах Св. Писания, и от последующего, где души всех умерших «стоят» перед Богом и когда море и ад отдают мертвых (XX, 12, 13), и от того «исцеления» народов, о котором уже говорилось выше. Отличается оно и от того воскресения «двух свидетелей», о котором говорится в гл. XI, 11, оживление которых происходит силою «духа жизни от Бога, вошедшего в них».

\*\* При обсуждении рассматриваемого текста приходится исходить из того положения, что все переводы, которые нам известны в отношении к XX, 4 говорят об «обезглавленных». Такое единодушие переводчиков само по себе заставляет оперировать этим данным нам образом. Но при этом необходимо иметь в виду его «вторичность», которая создает некоторую трудность и натянутость соответственного толкования. Что касается греческого подлинника, то он говорит — πελεκισμένων от πελεκίζω — обрубить секирою. По-русски было бы правильно перевести старым термином «усеченные» (πέλεκυς — секира). Практически, однако, тенденция переводчиков (объяснимая исторически в связи с гонениями<sup>178</sup>) может быть в данном случае удержана, поскольку она не идет

При суждении о том, кем являются эти казненные за «свидетельство Иисуса», необходимо иметь в виду именно эту характеристику их как свидетелей. Но при рассмотрении ее надлежит помнить, что самое слово «свидетельство» в современных текстах потеряло свое первичное и основоположное значение и стало в значительной степени сакрализированным словом. Первичное значение его *μάρτυρία* и соответственного *μάρτυς* не столько свидетельство и свидетель, сколько доказательство и доказчик как свидетель в родовом судебно-уголовном процессе (не столько «послух» и «видок», сколько

---

вразрез с основной линией образов Откровения. В связи с чем соответственное толкование может получить такое направление: не подлежит сомнению, что в этом месте речь идет о всех, ранее боровшихся за осуществление рассматриваемого нами идеала, но не дождавшихся его воплощения и осуществления и погибших тем или иным образом. При этом можно думать, что сознательное, головное утверждение такого идеала возможно только при известных условиях, после осуществления ряда событий, позволяющих осознать его как своеобразную и грандиозную задачу преобразования космоса, выполняемую человечеством, выступающим в качестве органа богочеловеческого дела. До известного момента эта задача не может быть осмыслена и постигнута, поскольку человечество лишь постепенно доходит до ее сознания. Естественно, что это осознание совершается благодаря деятельности лиц, которые еще не знают ее, еще не умеют выразить, не постигают сами того, к чему они стремятся, и не ведают путей и способов, которыми все это осуществится, но тем не менее всей своей деятельностью, словом, делом и помышлением готовят и осуществляют то, что мнится безумием для остального человечества. Работая для «восстановления всяческих» и подготавливая преобразование мира, они все же гибнут и умирают, будучи лишены «головы» и в этом смысле «обезглавлены», не осознавая и не представляя достаточно ясно себе того идеала, за который они борются, ни путей, ведущих к нему.

Эта борьба за то, что является «безумием для эллинов и соблазном для иудеев», в том и заключается, что, вопреки всей жизненной и житейской необходимости и естественному и понятному всем строю и быту, эти борцы «не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания его на чело свое и на руку свою». Житейский термин «безголовые» в смысле «безумные», «нелепые» и «безрассудные», с точки зрения ходячего рассудка, люди — до известной степени способен пояснить тот смысл, который может быть вложен здесь в это слово: «обезглавленные». Разница между ними заключается в том, что эта «безголовость» связывается еще с дополнительным представлением гибели в борьбе и страдании за свой еще не осознанный и не проясненный идеал. В этом смысле все они — «обезглавленные», за то, что не склонились перед «звериными», организационными принципами и началами, властвующими над человечеством, не приняли его «начертания ни на чело свое» (т. е. не подчинили свое сознание господству звериных, подчеловеческих методов мышления), «ни на руку свою» (т. е. не сделали эти методы образом своей деятельности).



«доказчик» и «поручник»). Таким образом речь идет в рассматриваемом случае о «доказательстве Иисуса». В чем заключается такое «доказательство», ясно само по себе из самого факта ссылки на Иисуса: это — доказательство возможности и необходимости воскресения со ссылкой при этом на тот опыт победы над смертью, который проделан Иисусом. Самое слияние смысла, заключающееся в том, что слово *μάρτυς* стало обозначать и свидетеля (доказчика), и мученика, объясняется тем, что «мученичество» заключалось именно в том, чтобы на суде перед властями доказать, утвердить и засвидетельствовать возможность и необходимость воскресения. Понятно отсюда и употребление термина «обезглавленных», правильное сказать — усеченных (усекновение). Понятно также и то, что в момент торжества, рисуемый Откровением в виде «тысячелетнего царства», все те, кому даны «престолы и суд», в первую очередь сделают все от них зависящее, чтобы приобщить всех этих «обезглавленных» к своему торжеству. Самое осуществление тысячелетнего царства, тысячелетней власти над природными стихиями, сводящееся к подготовке и работе над совершенным и полным преобразованием всего космического целого, возможно только путем совместного сотрудничества «современных» деятелей и бывших борцов за осуществление этого идеала. Таким образом, наряду с передачей престолов и суда в руки борцов за «Новый Иерусалим», этот период характеризуется частичным воскресением. Это воскресение в осуществленном виде есть не что иное, как осуществление «царственного священства», т. е. инициативной царственной работы по осуществлению самых священных и величайших задач человечества.

Существеннейшей подробностью, характеризующей размеры и значение этих задач, является то, что осуществляются они не сразу, а требуется тысячелетний труд для их полного осуществления и внедрения в жизнь. Основная задача, которая стоит перед этими борцами, ясна из предыдущего. Для дела осуществления совершенного социального идеала и полного общественного и природного преобразования в их руках есть все нужные орудия, благодаря победе над всеми формами и началами стихийности и благодаря совершенной власти над природой. Заточение древнего хаотического начала дает им власть над миром и обеспечивает преобразование природы как таковой, т. е. преобразование природно-космического целого. Эта власть такова, что частично, поскольку власть над природой уже в ру-

ках царственной части освященного человечества, оказывается возможным осуществление частичной победы над распадом и тлением, первая и начальная, хотя пока еще частичная победа над смертью.

Но полное мировое преобразование возможно только тогда, когда все человечество будет «исцелено», когда будет восстановлена совершенная цельность его и обеспечено «восстановление всяческих». Это и есть именно та задача, которая ставится деятелям тысячелетнего царства. Но для того, чтобы осуществить что-либо, для того, чтобы полностью преобразовать всю природу, обеспечив *полное восстановление всего человечества во всей его цельности*, необходимо проникнуть светом сознания и знания до последних глубин общественного, природного и человеческого бытия. Необходимо такое осознание и столь полная гармонизация всего мира, чтобы в нем не оставалось ничего потерянного (ни одной потерянной «драхмы») и ничего забытого.

Гармонизация эта должна быть не только односторонне-сознательной и мысленной (и в этом качестве только иллюзорно-мнимой), она должна стать второй природой мира, более сильной, чем первая, способной выдержать какое угодно испытание, какую угодно пробу без колебания и разрушения. Силы жизни должны быть столь велики, чтобы никакое потрясение не могло вернуть природные и социальные процессы на уже пройденные пути стихийно-хаотического, а вместе с тем и зооморфного, звероподобно-иллюзорного, полубредового существования. Естественно поэтому, что в тот момент, когда вся эта созидательно-проективная работа закончена, когда мир в прошлом понят, узнан и опознан окончательно, когда подготовлено в дальнейшем воссоздание всяческих и всему назначено свое надлежащее место и исполнены и обеспечены проекты и схемы всеобщего преображения, в этот момент естественно произвести последнее испытание, испытание прочности достигнутого тысячелетней гармонизационной работой, направленной на победу над последним врагом. Как произойдет это испытание, какими путями будет протекать этот последний кризис и чем завершится этот окончательный страшный суд (суд по-гречески — κρίσις), это видно из дальнейшего текста рассматриваемой нами XX, 7, 8, 9, 10 главы Откровения.

«Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех

углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их, как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный, и нисшел огонь с неба от Бога и пожрал их. А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков».

Так рисуется начало этого последнего кризиса, в котором испытываются результаты тысячелетней работы избранной, царственной части освящающегося человечества. Загнанная на глубину, в бездну и тьму подспудных и темных вместилищ мира и человека, стихийно-хаотическая, губительно-саморазрушительная сила, древний хаос, обольщающий и клеветущий на самую возможность полного и всецелого обожения человечества и преображения природы, освобождается после того, как подготовлены новые условия существования человечества. Смысл этого освобождения заключается в испытании прочности того, что достигнуто, и в выявлении и уничтожении остатков стихийности в мире и человечестве, в свое время не уничтоженных вполне и извергнутых, а только скрытых и подавленных, вытесненных и загнанных в бездну и запечатанных там, т. е. поставленных в условия полной невозможности действовать и обнаруживаться вне резкого нарушения установленного порядка, вне самочинного снятия наложенной на них печати. Задача этого последнего кризиса выражена словами ап. Павла (к Евреям, XII, 26, 27), которые мы приводим в переложении одного из современных поэтов:

Еще раз землю поколеблю  
И небо в гневе потрясу  
Еще раз... чтоб из колебания  
Мир вышел непоколебим,  
Чтоб неколеблемые зданья,  
Преображенные созданья,  
Мы стали городом Твоим<sup>179</sup>.

Приведенные выше тексты Откровения не говорят ничего о том, чем и как будет древнее хаотическое начало обольщать народы, «находящиеся на четырех углах земли». Но судить об этом можно и по предыдущему, и на основании изложенного в более ранних главах Откровения. Обольщать человечество в качестве божественной небесной силы великий дракон, будучи уже ранее низвергнут с неба

(XII, 9), не может; действовать чрез что-либо другое, прикрываясь звєроподобной организационной личиной, равным образом уже невозможно (XIII, 3 и 11), ибо эти попытки социального хаоса самоорганизоваться обличены и извергнуты и никакое возрождение их невозможно. Условия, в которых находится человечество в эту новую эпоху, таковы, что соблазны лучшей социальной организации, которая де возникнет так себе из ничего, путем акта, сводящегося к даровому распределению ранее созданного, вместо трудового осуществления поставленных задач, или стремление человечества к большей власти его над природой, все эти соблазны в существе дела исключены, ибо высшие, возможные для человечества в этой стадии его существования достижения уже осуществлены. Единственная и основная задача, выполнение которой еще не обеспечено, является восстановление всяческих, ибо все остальное, вплоть до индивидуальной победы над смертью, осуществлено «имеющими участие в воскресении первом».

Таким образом, обольщение возможно только в этой последней области. Обольститель скажет: «Достаточно сделано, общественная среда преобразована, природа побеждена, индивидуальное бессмертие осуществлено, нужно ли при этих условиях стремление к всеобщему воскресению и восстановлению всяческих? Оно невозможно, оно неосуществимо, да, кроме того, и излишне. Ведь все крайние пределы достигнуты. Ведь исполнены все самые смелые, самые дерзновенные мечты человечества!» Можно отметить еще одну сторону в этом последнем обольщении. Ему подвергаются и на него отзываются народы всякие «на четырех углах земли», народы «Гога и Магога». Даже не обращая внимания на двусмысленность этих слов (по-гречески, как и по-русски, слово «угол» употребляется в смысле темного, тайного места, а Гог и Магог библейской географией относятся к глухим окраинам севера), можно отметить одну особенность этих выступающих народов, забившихся в углы земли, а именно, на их связь и связанность с землей. Именно эти окраины земли, страны Гога и Магога являются для них ее пределами, всякое движение за которые и далее которых представляется им излишним и ненужным. Если излишними представляются те задачи «восстановления всяческих», о которых сказано выше, то, естественно, излишними будут и пути, ведущие к достижению этой задачи, а выполнение ее предполагает выход человечества за пределы земли и узких земных отношений. «Восстановление всяческих» — это полная гармонизация всех

отношений, обращение всех, как человеческих, так и природных сил и состояние полного согласия и единства. Оно предполагает распространение человеческой деятельности и просвещение светом сознания всех углов, не только земли, но и всей вселенной, и вынуждает ставить в качестве первой и предварительной ступени вопрос о возвращении жизни всем, об «исцелении» народов в том смысле, как это указано нами выше, в связи с соответственными местами Откровения (XXII, 1).

Так можно представить себе смысл этого последнего обольщения и обмана. Его основа заключается в утверждении какого-то последнего рубежа и предела, какой-то последней черты, хотя бы самой тонкой и незаметной, за которую якобы не может, не должно и не смеет простираться человеческое действие, человеческий труд и деятельность, за которыми якобы возможно и необходимо прекращение усилий и переход от труда и дела к блаженному безделью, к неделанию и отдыху. Можно сказать, что это последнее обольщение является обольщением достижения и соблазном покоя.

Эта попытка провозгласить и отстоять право человечества на покой изображается в виде выхода этого огромного количества народа (*ἄριθμός* — число и количество в противоположении качеству) на простор земли и окружения стана (военного лагеря) святых и возлюбленного города. Об этом последнем столкновении можно говорить как о выборе между безмерностью (несчетностью, подобной песку моря) количества и определенностью (стан и город) качества и индивидуальности (неделимости каждого члена). Результаты его неблагоприятны для тех, кто стремится на близкости множества обосновать последнюю задачу. Эта последняя попытка остановиться на каком-то пределе, успокоиться на нем, завершается стремительным осуществлением того, что пытается предотвратить древнее стихийное начало. Обольщение достижением и достигнутым, соблазн покоя и отдыха от трудов, «Великой Субботы», попытка осуществить ее подобна попытке остановить мчащееся ядро. Освобожденный древний змий собирает народы на борьбу за осуществление этого покоя, за остановку преобразовательного процесса, но все, чего эти силы могут достичь, это окружить «стан святых и город возлюбленный». Из самого этого названия с особенной ясностью усматривается, что сама по себе организация царственного священства, осуществляющая задачи тысячелетнего царства, не есть нечто блаженно-самодостаточное.

Это не райское самоуспокоение безжизненного в своей тенеподобности и выхоленной духовности дантовского небесного царства<sup>180</sup>. Это боевая организация борцов и воинов, объединенных в стан, способный противостать и отстаивать свои задачи перед бесчисленными «как песок морской» полчищами жаждущего нирванической остановки человечества.

Попытка остановить стремительное движение к восстановлению всяческих ведет к взрыву, и вышедшие на простор земли народные толпища гибнут в этой своей попытке успокоиться на частных достижениях. Все частное обречено там, где поставлена задача всецелого. Из нового, строящегося мира этим актом исключается и извергается древний хаос, диавол, прельщавший народы, и присоединяется к ранее низвергнутым звериным порождениям его (XX, 10 и XIX, 20).

Но такое полное исключение из мира, из благоустроенного и гармонизированного человечеством космоса того, что в течение всего существования природы было скрытой подосновой ее, не может не отразиться какими-то потрясениями, завершающими и определяющими окончательно бытие нового мира. Уничтожение и извержение (не сокрытие только и заключение, как в начале) этого первичного, древнего, праматеринского и темного начала, скрывавшего в своей тьме и мути очертания и формы, должно повлечь за собой полное и совершенное освещение и опрозрачение всего мирового целого. Все темное и плотное, зиждущееся на стихийно-хаотической основе и только представляющееся опорой и плотной непроницаемой средой, должно истаять и испариться перед светом совершенного и безначального источника всякого света. Вместо жутко-мглистого, хаотического начала тьмы, великой *magna mater*<sup>181</sup>, открывается видение Ветхого деньми<sup>182</sup> (XX, 11, 12). «И я увидел белый большой престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля и места не нашлось им. И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих перед Богом, книги раскрыты были, и иная Книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по вписанному в книгах, сообразно делам своим».

В этих словах мы имеем изображение последнего момента подготавливающей окончательной гармонизации. В мире нет ничего, что могло бы уничтожиться или пропасть. Меньше всего такому истреблению может подвергнуться то, что является индивидуальным

и личным. Даже в наших бытовых и житейских условиях индивидуальность человека столь сильно влияет на окружающую среду, даже чисто физическую, элементарно-природную, что по истечении нескольких дней после совершения того или иного действия, собака, могущая улавливать эти индивидуализирующие воздействия, находит по этим мнящимся нам столь эфемерными следам человека, оставившего их. Сколь же глубоки должны быть воздействия этой индивидуальности на среду, находящуюся в длительном и глубоко интимном взаимодействии с каждым человеком, как окружающую его, так и проходящую через него и перерабатываемую им в течение всей его жизни? Если представлять себе эти индивидуализирующие воздействия по образцу затухающих волн, то в этом последнем качестве они всегда могут быть оживлены и восстановлены, поскольку известен закон их образования (формула индивидуализации). Такие соображения могут дать место ряду аналогий, уясняющих смысл рассматриваемых здесь последних стихов этой XX главы.

Можно различно толковать рассматриваемые тексты XX главы и, в частности, можно здесь видеть описание магически-мгновенного (трансцендентного) воскрешения мертвых, как об этом говорит христианская популярная версия. Но нельзя ни при каком толковании умолчать о том, что центральное место в том, что здесь описывается, принадлежит книге и книгам. Это — суд по книге и книгам, это — раскрытие книг. С этой стороны можно сказать, что в момент последнего соблазна, последней попытки остановиться на достигнутом уровне жизни, происходит открытие существа и смысла жизни как таковой. Раскрытие книги жизни, постижение всего того, чем она является, и уразумение путей обладания ею, в основных чертах — таков смысл этого образа. Не менее существенным является и самый образ книги, т. е. такого предмета, постижение которого возможно не путем непосредственного усмотрения или действия, а путем изучения и сознательного труда. Древо жизни можно увидеть, а плоды его взять и съесть, но раз мы имеем дело с книгой, то для прочтения написанного в ней необходимо обучение и знание, и сознательное усвоение написанного. Равным образом, то же относится и к книгам, которые автор Откровения увидел вместе с мертвыми. Это постижение индивидуальных задач, которые должны были в свое время выполнить и осуществить эти мертвецы. Попытка остановиться на достигнутом, количественно несчетном множестве однородных и однокачествен-

ных отдельных достижений, бесчисленных как песок морской, влечет за собой раскрытие конечного смысла жизни и пути ее осуществления и индивидуальных личных задач каждого живого и жившего существа. Обнаружение всей совокупности всех задач и целей, которые стоят на пути полного и всецелого преобразования мира из стана борцов в небесный город, и возможность связать все эти задачи, которые когда-либо имели какого-то своего личного носителя, с общей задачей постигнутого и понятого смысла жизни, — таково значение рассматриваемого нами образа. Естественно, что при подобном понимании вся предыдущая тысячелетняя работа по постижению всего, по выяснении всех связей мира, дает возможность сопоставить написанное в книгах сообразно с их делами. Это знание того, что было сделано каждым, в сопоставлении с индивидуальными задачами, согласованными с книгой жизни, и есть тот суд, после которого смерть становится бессильной, не будучи в состоянии противостоять строящей силе сознания и жизни.

В момент последней и окончательной гармонизации, все личные и индивидуальные действия могут быть и должны быть оценены и сопоставлены с основным и начальным планом такой гармонизации (книга жизни) и все идущее и шедшее вразрез с ним должно быть угашено, а все, что было направлено и двигалось в сторону осуществления нового мира, должно быть оживлено, усилено, пробуждено и доведено до полноты и совершенства в восстанавливаемой цельности и полнозвучности. Ясно, что в таких условиях ничто не может удержать процесс восстановления тех носителей этих целей и задач, которые должны быть осуществлены. Последние стихи этой главы (XX, 13) и говорят о таком восстановлении. «Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, бывших в них, и каждый был судим по делам своим». И стихия (море) и распад (смерть), и полное уничтожение, превратившее человека в невидимую тень (айд — невидимое, царство теней), бессильны удержать следы жизни, которые в свое время были проложены в мире ответственными носителями.

Таким образом, проделанное выше рассмотрение привело нас к тому, с чего мы начали. Новое преобразованное небо и земля, новое «исцеленное человечество» возможны тогда, когда все осознано, исчислено и понято. Всякая задача постигнута в своей индивидуальности и выполнение связано с личным носителем, в котором выде-



лено все то, что является его существом, и отброшено и извергнуто все, что связано не с постройительной деятельностью, а с распадом и уничтожением. Таков результат этого Страшного Суда, последнего кризиса, в результате которого: «и смерть и ад повержены в озеро огненное; это — смерть вторая» (XX, 14), упразднение и уничтожение самой смерти. Здесь речь идет о последнем разделении всего организованного и гармонизирующегося от противоречиво направленных, какофонических, сталкивающих и взаимно противоборствующих стремлений, влечений и действий, бессильно стремящихся подавить и погасить друг друга и в этом вечном противоборстве не находящих даже возможности исчезнуть и уничтожиться после поражения и ущерба, которое терпят в результате борьбы одинаково и победитель и побежденный; все это — всякий, «кто не записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное»<sup>183</sup>.

## **V. СЛОВЕСНЫЙ БОЙ**

Новый Иерусалим — это совместное царство Бога и обоженного человечества, реализованная возможность действительного всемогущества. Ему предшествует тысячелетнее царство священников и царей, подготовляющих природу и человечество к этой полноте времен, царствующих с Христом, т. е. осуществляющих Его заветы в природе и в человечестве. Это царство становится возможным с момента победы человечества над природой. Но преобразование природы является делом в достаточной степени поздним и, главное, длительным (тысячелетним) процессом. Для того, чтобы приблизиться к этому времени и открыть эти возможности, необходимы другие изменения в человечестве. И идеал святого Иерусалима, и идеал тысячелетнего царства являются прежде всего социальными идеалами, и поэтому вполне основательно можно поставить вопрос о том, когда же и как такие идеалы приобретают господство? Ведь наряду с ними существуют и осуществляются другие идеалы. Каково отношение первоверховного идеала к ним и каково его отношение к существующим формам общественно-политического и экономического уклада?

Вообще говоря, чтобы понять и допустить лишь мысленно осуществление таких идеалов, какие даны нам в образах «Нового Иерусали-

ма» и «Тысячелетнего царства», необходимо, хотя бы только схематически, показать путь к их осуществлению. Выше мы стремились показать, что выдвинутый в завершительных главах Откровения идеал, заостренный и законченный момент мирового движения, сводится к совершенному преобразованию (преображению) всего космоса и к восстановлению и исцелению всяческих, и представляет не результат трансцендентного, надмирного и внемирного вмешательства Божества, а является завершительным моментом деятельности человечества, выполняющего и осуществляющего в качестве органа богочеловеческого тела божественную волю и дело дел. В дальнейшем естественно встанет вопрос о путях и направлениях, по которым будет протекать эта деятельность, и об условиях, в каких она будет осуществляться. Если строительство Нового Иерусалима есть задача, возложенная на человечество, то понятно, что это строительство должно пройти ряд этапов, ряд предварительных, ближайших к завершительному постройтельному акту моментов, обуславливающих и обеспечивающих не только возможность реального построения небесного града, но даже самую возможность возникновения образа его, представления о нем и связанного с этим субъективного устремления к нему.

«Новый Иерусалим» возможен только после «Тысячелетнего царства», а «Тысячелетнее царство» может возникнуть только тогда, когда человечеству обеспечена победа над стихийностью природы. Спрашивается: при каких условиях такая победа может быть осуществлена и что нужно для того, чтобы ее одержать? И возможна ли она при господстве и осуществлении каких-либо иных форм общения? Есть все основания утверждать, что при господстве всяких иных форм общения и общественного строя, вне властвования тех, кто поставил себе задачей такое полное преобразование мира, о котором идет речь выше, невозможно осуществить такую власть над природой, которая необходима для того, чтобы построить основания «Нового Иерусалима». Действительно, полная и совершенная власть человека над природой невозможна при индивидуалистическом строе, зиждущемся на обмене. Полнота победы над природой выражается в победе над смертью. Спрашивается, как эта победа будет осуществляться в обществе, построенном на обмене? Ничего иного, кроме покупки бессмертия, здесь нельзя и представить, ибо там, где все продается, должно продаваться и оно. Не иначе должно обсто-

ять дело в обществе, построенном на господстве коллективов, централизовавших общественную власть в своих руках. Такая централизация совершается и может совершаться, как общее правило, только во имя какого-то общественного идеала или общественного блага, оправдывающих те стеснения, которые имеют место при господстве подобного строя. Появление же не только возможности реального бессмертия, но даже одного только знания о достижимости его, отнимает у таких объединений всякое оправдание их существования. Если они пытаются самоотстаиваться, то за ними в этих условиях не остается ничего, кроме голого принуждения, ничем не оправданного и не обоснованного. Если продажа бессмертия — святопродавство, то осуществление его властно-насильственными методами, принудительное бессмертие по воле начальства — кощунство и нелепость, граничащая с невозможностью.

Вообще же можно утверждать, что не только реальное осуществление победы человека над природой несовместимо с осуществлением каких-либо иных идеалов, но даже самая перспектива возможности этой победы действует на них уничтожающе и разлагающе. Действительно, если не говорить о бессмертии, то достаточно просто представить себе такую победу отдельного человека над природой, которая сделала бы его практически всемогущим (например, победа над силой тяготения). Наличие такой силы в его руках в условиях индивидуалистического общества и хозяйства, построенного на обмене, поставила бы такого человека вне общества и над ним. Точно такое же положение создается для подобного человека во всякой общественной организации, поскольку он становится самостоятельной силой, возвышающейся над ней. Естественная в таких случаях борьба самоотстаивающегося общества против него ведет если не к упразднению соответственного строя, основанного на принуждении, то, во всяком случае, к признанию несовместимости этих форм организации с совершенной победой и властью человека над природой, ибо самая природа этих социальных образований состоит в том, что не может и не должно быть наряду с ними никого и ничего самостоятельного, самодостаточного и свободного от них.

Все сказанное дает основания уже заранее наметить некоторые этапы, которые должны предшествовать победе человека над стихийностью природы. Так, во-первых, само собой понятно, что для того, чтобы какая-либо задача была осуществлена в действительности,

необходимо, чтобы этому осуществлению предшествовало отчетливое и ясное осознание цели, к которой направлены соответствующие стремления. Необходимо, чтобы этот результат был ясен не только для единиц, хотя бы и многочисленных, но и для больших масс, для самых широких и даже широчайших кругов. Для того, чтобы такая цель не оставалась только теоретической мыслью, необходимо действительное его осуществление и подчинение ему всего, нужно реальное облечение его в плоть и кровь.

В то же время для выполнения этой задачи необходимо, во-вторых, чтобы было найдено орудие, путь и метод, при помощи которых такое дело могло бы выполниться. Это должно быть орудие осознания, но такого и так использованного, чтобы ничто не могло ему не только противостоять, но даже лишь противостоять. И наконец, в третьих, помимо сказанного для полноты господства рассматриваемого идеала потребно ниспровержение всех противоположных ему построений, всех тех форм общественной организации и хозяйственной жизни, которые в какой-либо мере противодействуют или должны противодействовать назревшей победе человека над природой и оформившимся перспективам последнего и полного преобразования.

Именно такого рода указания на пути и методы реализации жизненного воплощения и осуществления рассматриваемого идеала содержатся в XIX главе Откровения, распадающейся на три части, содержащие описания: во-первых, провозглашение готовности невесты — жены Агнца к браку, во-вторых — явление и бой Слова и, в-третьих — победу его над зверскими формами общения, властвующими над человечеством.

Говоря о первом из отмеченных выше этапов: провозглашении готовности невесты — жены Агнца (ягненка) к браку, мы имеем в виду момент полного и совершенного осознания идеала Нового Иерусалима человечеством в качестве задачи, которую оно себе ставит, и цели, которая для него является окончательной. Как уже указано было в своем месте выше (XXI, 2), о Новом Иерусалиме, о новой столице мира сказано, что она приготовлена «как невеста, украшенная для мужа своего». Если в этот конечный момент «невеста» является уже украшенной, то приготовление ее оказывается начатым еще до начала тысячелетнего царства. Еще до его наступления провозглашается ее готовность, или, другими словами, поскольку речь идет об идеале, оформленность и осознанность

(выработанность) его должны быть завершены еще задолго до осуществления его на деле.

Обращаясь к Откровению, надлежит отметить несколько моментов, которыми определяется такого рода готовность. Первый, отрицательный — это гибель и падение того общественного строя, который в глазах человечества до осуществления такого идеала представлялся наиболее совершенным. Это падение позволяет говорить о втором моменте, который характеризуется как «воцаренье Господа Бога Вседержителя». Текстуально подлежащие стихи Откровения (XIX, 1–6) говорят следующее: «После сего я услышал на небе как бы громкий голос многочисленного народа, который говорил: аллилуйя! Спасение и слава и честь и сила Господу нашему, ибо истинны и праведны суды Его, потому что Он осудил ту великую любодеицу, которая растлила Землю любодейством своим, и взыскал кровь рабов Своих от руки ее. И вторично сказали: аллилуйя! и дым ее восходил века веков. Тогда двадцать четыре старца и четыре животных пали и поклонились Богу, сидящему на престоле, говоря: аминь! аллилуйя! И голос от престола исшел, говорящий: хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие. И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуйя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель».

Если опустить в настоящей связи из рассмотрения стих XIX, 2, устанавливающий связь с предыдущими главами Откровения, так как по всем вопросам, затронутым в нем, придется говорить в дальнейшем, то из всех приведенных здесь слов придется остановиться на несколько раз упоминающемся здесь возгласе «аллилуйя» и на завершающем пояснении, почему он произносится. Так, сначала многочисленный народ, голос которого слышен на небе, возглашает дважды (второй раз подтвердительно) хвалу Богу (аллилуйя и значит — хвала Богу — слава Тебе, Боже), провозглашая ему спасение и славу и честь и силу и подтверждая правильность и истинность его решений (ибо истинны и праведны суды Его; XIX, 2). К этой двойной аллилуйе присоединяются небесные силы, поклоняющиеся Богу, сидящему на престоле, заканчивающие ее подтверждением: «аминь» — «истинно так», а за ними та же аллилуйя как призыв («хвалите Бога нашего» по-еврейски и есть «аллилуйя») провозглашается с престола, причем на этот последний возглас раздается новое провозглашение (пятое) аллилуйи со стороны всех предыдущих возглашателей, причем

указывается и на основание этого провозглашения. Все это торжество происходит потому, что «воцарился Господь Бог Вседержитель».

Эти последние слова являются центральными для понимания всего рассматриваемого отрывка. Действительно, ведь если сейчас только в рассматриваемый момент объявляется о «воцарении Бога», то самый факт такого провозглашения дает основания думать, что до этого момента самого воцарения не было или если оно и было, то являлось чем-то неполным, незаконченным, не только неосуществленным, но даже и непровозглашенным, непризнанным. Позволительно думать, что такая неполнота и незавершенность была связана с тем, что свободное в своем выборе человечество шло по другим путям. Во всяком случае, оставаясь на почве Откровения и не привлекая других книг Св. писания для выяснения этого вопроса, можно признать, что в предыдущие периоды времени, когда происходили разные события, которые описываются в Откровении, сроки протекания которых были весьма краткими («дни» XI, 3, «месяцы» XI, 2 и XIII, 5, «годы» — «времена» — XII, 14), такого воцарения не было.

Что это действительно так, видно и из того возгласа, которым начинается приведенный выше текст (XIX, 1) и по последовательности провозглашения хвалы Богу (аллилуйя). Невольно обращает на себя внимание в помянутом возгласе первое слово: «спасение и слава и честь и сила Господу нашему...» Кроме этого места, приветственные возгласы в Откровении встречаются пять раз (IV, 11; V, 12–13; VII, 10, 12) причем только еще один раз (VII, 10) среди них встречается слово «спасение» (σωτηρια). Употребление в указанных местах этого слова позволяет говорить, что действительно должно было произойти и произошло нечто такое, что можно назвать «спасением» Бога нашего. Ведь если, как это усматривается из уже приводившегося выше стиха (XXI, 3): «Сам Бог совместно с ними (людьми) будет Богом их», то очевидно, что до того момента, пока человечество не стало на путь реального обожения, до того, пока оно не перешло с путей блуждания и путаницы на путь преобразования мира, до этого совершенно нельзя говорить о том, что полнота совершенства действительно будет осуществлена. Эту возможность, против которой боролись и борются все силы хаоса, нужно осуществить, спасти и избавить это будущее богообщение от того ущерба, который грозит ему со стороны внешней стихийности природы и несовершенства, неуверен-

ности и удобопревратности эмпирического человека, тяготеющего ко злу и смерти\*.

Осознание «воцарения Бога» сопровождается провозглашением Ему хвалы (хвалите Бога — аллилуйя). Это хвала, которая, если и воздавалась раньше, то не непосредственно, а лишь в форме перечисления оснований для такой хвалы, сейчас впервые и многократно возглашается «голосом как бы многочисленного народа»\*\*. Здесь правильным будет остановиться и на самой хвале как таковой, и на основаниях, на которых она возглашается и на тех, кто ее провозглашает. Самая постановка вопроса о хвале уже предполагает некоторое отношение между хвалящим и хвалимым. Хвала и одобрение предполагает норму общую и для хвалящего, и для хвалимого. Отсюда следует, что хвала, возглашаемая человечеством Божеству, только тогда не будет ни дерзостью, ни самомнением и безрассудством, когда человечество в каком-то отношении соподчинится совместно с Божеством общей норме, т. е. эта хвала возможна только тогда, когда

---

\*Что подобного рода истолкование является правильным, можно судить, если разобрать другое место Откровения, где тоже возглашается «Спасенье Богу» Нашему, сидящему на престоле и Агнцу» (VII, 10). Этот возглас вложен автором Откровения в уста «множества людей... в белых одеждах». Это множество, как это явствует из соответственного текста (VI, 9–11)<sup>184</sup>, являются теми борцами за обожение человечества, которые не дожили до него (ср. то, что говорилось об «обезглавленных» в гл. XX, 4). В предыдущих стихах главы VII, 1–8, описывается набор «отмеченных печатью Бога» будущих борцов за обожение. Естественно, что прежние борцы за это дело, беспокоящиеся о судьбе его (как это видно из гл. VI, 9–10), увидев воинство борцов, которым суждено будет победить, вполне основательно могут говорить о том, что «спасенье Богу Нашему» обеспечено, что человечество будет обожено и Божество восполнено. Более подробно о стихах VI, 9–11 ср. ниже глава «Печати». Рассматриваемый нами стих XIX, 1 можно сопоставить еще с IV, 11, где провозглашается двадцатью четырьмя старцами, что Бог — «достоин приять славу, честь и силу». Здесь мы имеем те же три слова и в той же последовательности, что и в XIX, только без первого слова «спасенье», которому естественно в этом тексте (в связи с словом «достоин») не может быть места.

\*\*Выше упомянуты пять возгласов, которые даны в Откровении. Два из них принадлежат ангелам (V, 12 и VII, 12), — один уже упоминавшийся в связи с вопросом о «спасении Бога», душам борцов за обожение (VII, 10), один — старцам, сопредстольным Богу (IV, 11), и лишь один возглас произносится всем созданием (V, 13). В этом последнем случае возглашается «благословение и честь и слава и держава». В отличие от рассматриваемого нами случая, тварь здесь только благословляет Бога, но не хвалит Его и тем менее не говорит о Его спасении.

человечество признает для себя в качестве обязательной нормы жизни и поведения обожение.

Тем самым мы подходим к вопросу об основаниях этой хвалы. В самом начале рассматриваемого выше текста (XIX, 2) это основание выражено достаточно ясно: «ибо истинны и праведны суды Его!» Похвала Богу воздается не за действия и деятельность, а за решения, за суждения, которые признаются истинными, т. е. соответствующими действительности, реальности, и справедливыми. Другими словами, человечество признает, наконец, высшую норму (суды), правильность и обязательность ее для себя, из этого следует, что ранее эта норма или не признавалась или не сознавалась, что отрицательно выражается в осуждении «великой любодейцы»<sup>185</sup>, а положительно выражается в всеобщем провозглашении хвалы «аллилуйя». Как уже указано выше, здесь мы имеем пятикратное провозглашение хвалы, сначала двойное, со стороны человечества, тем самым высказывающего свое отношение к высшей норме, к решениям и судам Бога, после него подтвердительное (заканчивающееся аминем) со стороны сопредстольных Божеству сил жизни (животных) и двадцати четырех старцев (старейшин). Эти возгласы хвалы приведены в Откровении в виде слова «аллилуйя», т. е. на еврейском языке, т. е. по смыслу текста на языке божественном, который усвоен человечеством. Ответом на это является голос, исходящий от престола, который возглашает уже по-гречески (т. е. на общенародном языке) «Хвалите Бога нашего». И наконец, вслед за этой последней хвалой, раздается особо подчеркнуто громогласный возглас («как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных»), произносящий последний раз «аллилуйя» и далее дающий объяснение, почему эта похвала возглашается («ибо воцарился Господь...»). В той последовательности, которая дана в рассматриваемых стихах: от человечества к небесным сопредстольникам Божества, с ответом Божества, говорящего о «Боге нашем», и с завершительным объединенным возгласом, следует усмотреть подтверждение уже ранее выставленных утверждений. Здесь мы имеем дело ни с чем иным, как с моментом признания человечеством возможности и обязательности для него обожения через трудовое тысячелетнее преобразование всех природных отношений, социальной среды и самого существа человека. Это первый шаг признания человечеством обязанности для него «спасения» Бога, т. е. воплощения высшего хозяйственно-



организационного принципа в действительности и охрана и обеспечение этой реализации. Для Божества же это является переходом из трансцендентного человечеству положения на имманентное, при котором оно может говорить о «нашем Боге», т. е. о Боге, где Богом является объединение Божества и человечества. Вообще говоря, в рассмотренных стихах мы имеем дело ни с чем иным, как с признанием со стороны всего «множества» существ принципиально нового отношения к миру, в основе которого лежит провозглашение им хвалы Богу\*.

Но если отрицательно, указанием на «воцарение Бога», подчеркивается то, что раньше такого воцарения не было, а провозглашением последней объединенной аллилуйи отмечается усвоение человечеством новой жизненной ориентировки, то рассматриваемому нами периоду, предшествующему моменту реального создания небесного града, может быть дана и определенная положительная характеристика. Он начинается признанием того, что жена Агнца «приготовила

---

\* В этих стихах Откровения (XIX, 1–6) содержится указание на то, как должен разрешаться вопрос о сугубой или трегубой аллилуйе и вообще в чем корень этих мало понятных современному человеку «аллилуйных» пререканий, равно и всей символики, связанной с этими возгласами<sup>186</sup>. Те, кто отстаивает трегубую аллилуйю в форме возгласа: «аллилуйя-аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе Боже» (Слава Тебе Боже — хвалите Господа), утверждая возможность более близкого отношения человека к Божеству, чем те, кто стоит на сугубой (двойной) аллилуйе. Будучи, как об этом можно судить по Откровению, связан с моментом, предшествующим воцарению Бога, провозглашению Его Вседержителем, порядок возгласения «аллилуйя» тем самым упирается в вопрос провозглашения и тем самым приближения этого момента, воцарения и вседержительства. За ответом Божества следует всеобщее (народом, небесными сопрестольными Божеству силами и престолом) возгласение аллилуйи, в котором сливаются все предыдущие. Таким образом, если бы в литургике была принята эта пятнерная хвала, то тем самым символически утверждалось бы, что отмечаемый Откровением момент воцарения Бога Вседержителя уже наступил. Возглашаемая троекратно аллилуйя и ответ на нее со стороны находящегося на престоле: «Хвалите Бога нашего» показывает, что усвоенная современной литургической символикой точка зрения на аллилуйю и ближе к Писанию (к Откровению), и построена на более углубленном подчеркивании связи Божества с человечеством, чем это имеет место в учениях, отстаивающих двукратную (сугубую) аллилуйю. То обстоятельство, что Бог, сидящий на престоле, не молчит и принимает только похвалу, а на троекратную аллилуйю человечества отвечает: «хвалите Бога нашего» (т. е. аллилуйя), подчеркивает возможность необходимости каких-то принципиально иных отношений между Божеством и человечеством, чем только субординация человечества Божеству.

себя» (XIX, 7, 8). «Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых».

Эта готовность к браку со стороны социального целого, есть, прежде всего, готовность к самоотдаче. Но характерно здесь упоминание не термина «невеста», о котором уже говорилось выше (XXI, 2) и который был бы уместен при указании на еще не осуществленный, а только на предстоящий брак, а другого — «жена Агнца», чем отмечается известная зрелость и творческие производительные способности и возможности. Сначала жена, а потом невеста — такой несколько странный порядок, понятный только в том случае, если представить себе те задачи, которые ставятся этому центру мирового единения, новой, приготовившей себя к сосредоточенному и творческому действию, столице мира; с ее стороны требуется, прежде всего, полная, совершенная отдача делу, которое ей надлежит выполнить. Именно в этой отдаче и заключается смысл такого приготовления, готовности преобразовать мир, преобразовавшись и перестроившись самой. Но это состояние само предполагает уже, помимо субъективной готовности, еще и объективную возможность совершить и выполнить стоящее перед ней задание. А это возможно только тогда, когда новый центр мирового единения не является чем-то нагим, обнаженным и в этом отношении упрощенным, примитивным и схематичным. Чтобы приступить к преобразованию, необходима полная разработанность проекта преобразования, полное осознание его и облеченность им. Подготовленность заключается именно в таком полном и совершенном объединении возможности с действенным устремлением, которое обеспечивает достижение и победу.

Можно отметить, что в настоящем отрывке, как и в уже упоминавшемся выше месте (XXI, 9), речь идет о жене-невесте и о браке не просто Божества, не восседающего на престоле, от лица которого бежало небо и земля, а Агнца, т. е. мирного существа, не имеющего в себе черт агрессивности и бурной силы, и изолированной мужественности. В этом отношении это брак особого рода, где отсутствует женственная пассивность, с одной стороны, и мужская активность и агрессивность — с другой. Таким образом, «приготовленность» невесты, ее готовность к самоотдаче (пассивность) здесь выливается не в готовность претерпевать воздействия, а в сочетающуюся

с действенностью отдачу себя делу, которая сочетает в себе пассивность женственности с активностью мужественности. Это — брак, в котором жених выступает не подавляющим и приглушающим активность самцом, но является образом, определяющим характер действия и деятельности.

С этой стороны понятны и дальнейшие строки. Невеста облачается и одевается в чистый виссон (чистый не только в смысле физической чистоты, но в смысле свободы от чего-либо нечистого — от вины и порока). Виссон этот не только чист, но и бел (ясен и светел). Это — облачение в непорочность и ясность, которые характеризуются дальше как свойства святых, как присущая им праведность. Но, говоря о праведности святых, мы уже, после всего сказанного, ныне не можем мыслить о ней как о чем-либо пассивном, связанном только с претерпеванием бедствий, мучений, затруднений и т. п. Праведность святых, т. е. то, чем праведны святые, включает в себе те задачи, которые они себе ставили, те свершения и опыты, которые они выполняли, и те цели, к которым они стремились. Таким образом, облакаясь всем этим, проникаясь и наполняясь всем творчеством святых, жена Агнца становится причастной ко всему тому, чем жило человечество, стремившееся к преобразованию. Самое слово, которое здесь употреблено, «облечься», «одеться», равным образом связано с идеей того же преобразовательного процесса. Ведь одежда и есть не что иное, как первый начальный слой преобразованной среды, частично представляющий реальное преобразование (охрана тела от вредных действий среды), но в не меньшей степени являющийся символическим преобразованием. С этой точки зрения, все проектировки и изыскания святых, все это становится облачением, окружением, одеждой, чистым виссоном, которым облачается человечество, постигшее свою задачу и приготовившееся к богочеловеческому делу.

Человечество, «невеста-жена Агнца», приготовило себя к осуществлению преобразования мира. Но из предыдущих глав Откровения, предшествующих рассматриваемой XIX-й, нельзя еще прямо сделать вывода о том, в каком же числе и в каком составе человечество будет осуществлять поставленную ему и взятую им на себя задачу. Приводимый ниже стих XIX, 9 позволяет ответить на этот вопрос. «И сказал мне: напиши: блаженны званные на брачную вечерю Агнца. И сказал мне: сии суть истинные Божии слова» (правильнее «сии слова во истину суть Божьи»).

В свете приведенного выше толкования глав XXII, XXI и XX вполне понятны вышеприведенный XIX, 9 и последующий XIX, 10. «Блаженны званные на брачную вечерю...» Из рассмотрения этих глав очевидно, что званы все. Все народы должны быть «исцелены» и «спасены». Должна быть восстановлена целостность всех поколений. В сущности, это основной вопрос всей христианской истории, и вся работа христианской мысли, подвижнического труда и исцеления сводятся к разрешению именно этой задачи спасения всех. Нет надобности, поскольку мы стремимся не выходить из пределов Откровения, приводить утверждения других книг, подтверждающих это положение\*.

То же самое вытекает и из рассмотренных выше стихов настоящей главы XIX, как первых, где говорится «о голосе многочисленного народа», так и из данного в дальнейшем образа «жены Агнца». Мысль о всеобщности спасения в столь сильной степени напрашивается здесь, что сам рассматриваемый стих XIX, 9 нужен именно для подтверждения. Вторая фраза его есть именно такое подтверждение, нужное только тогда, когда в предыдущем есть какая-то неясность и неопределенность. Ведь по самому существу дела ясно, что нет надобности в подтверждении блаженства, счастья и радости как таковых у званных на брачный пир. Подтверждать приходится не блаженство и радость, а всеобъемлемость и полноту числа званных, расширение их до пределов всего человечества. Это подтверждение необходимо при господстве в человеческой среде представлений о делении, дроблении на лучших и худших, высших и низших, представлений, связанных с обычными взглядами на справедливость, когда самая мысль о том, что званы все, испорченному человеческому сознанию кажется несправедливой до такой степени, что требуется особое подтверждение: «сии слова воистину суть Божьи»\*\*.

---

\* Нет нужды также ставить вопрос о званных, которых много, и о избранных, которых мало<sup>187</sup>. Званность не погашается и не покрывается избранничеством (как соучастие в общем деле не исключает частного, специального призвания).

\*\* Точно такое же положение имеет место в момент, рассматривавшийся нами выше в XXI, 3–5. Утверждение новой ориентировки в вопросе о Божестве, при которой «Сам Бог совместно с ними (людьми) будет Богом их», провозглашение уничтожения смерти и обновления всего мира («се Аз творю все новое») — все это является столь чуждым и столь мало усвояемым обычным человеческим со-

Несомненно, конечно, что задача спасения всех, вплоть до последней заблудившейся овцы, до последней потерянной в хаотическом смешении стихий драхмы<sup>188</sup>, которую приходится разыскивать как величайшую драгоценность, бесспорно, что такая задача кажется и должна казаться невыполнимой и невозможной. И вот нельзя не признать, что момент облечения в этот замысел, восприятие и усвоение его человечеством, облачившимся в праведность святых, т. е. лиц, положивших себе основной задачей осмысление и воплощение тех схем и планов, которые позволили бы выполнить такое дело, такой момент действительно является решающим, переломным и потрясающим. Естественно и понятно в этих условиях поведение автора Откровения, как оно описывается в дальнейшем, который, постигая, что придет время, когда эта противоречивая или представляющаяся противоречивой задача станет для человека непререкаемо ясной, практически и технически конкретно осуществимой, бросился к ногам того, кто ему показал эту возможность в будущем. Но не менее понятны в этом свете и следующие слова Откровения (XIX, 10): «Я пал к ногам Его, чтобы поклониться Ему; но Он сказал мне: смотри, не делай этого; Я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово. Богу поклонись, ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества».

В то время, когда основная формула спасения всех и всеобщего искупления перестает быть только формулой и схемой, а, конкретизируясь, облекается всем опытом борцов за ее осуществление, в этот момент не может быть речи о поклонении как таковом. Наряду с ним становится служение и сослужение тем, кто осуществляет, воплощает и совершает действия, обеспечивающие окончательную реализацию понятого, продуманного, испытанного и в этом качестве приготовленного к окончательной реализации плана всеобщего спасения. Если воплощение нового мира приготовлено, то становится необходимым не поклонение этому новому миру, что достойно, справедливо и основательно только тогда, когда неясны и не постигнуты пути к его осуществлению. Взамен поклонения становится обязательным действие и участие в осуществлении поставленной задачи, следование и выполнение того, что при незнании и неумении выполнить

---

знанием, что и здесь приходится особо подчеркнуть значимость этих утверждений особым распоряжением: «напиши, ибо сии слова истинны и верны».

достойно одного только поклонения. Поклонение как таковое является не чем иным, как доказательством несовершенства поклоняющегося как не умеющего действовать или не знающего пути к действию. И не такое поклонение должно быть образом поведения в тот момент, когда становятся ясны способы реализации, действенного жизненного устройства того, чему раньше только поклонялись.

Вообще, Откровение ставит под большой вопрос ценность и смысл поклонения. Уже в первой главе автор Откровения, увидев «подобного Сыну Человеческому», падает к ногам его, как мертвый. А тот, поднимая его, говорит: «не бойся» (1, 17), а ведь боязнь, страх, трусость есть первый грех, препятствующий войти в небесный город (XXI, 8). Вообще же в Небесном Иерусалиме нет ни поклонения, ни храма, а что касается находящихся в нем, то они не поклоняются, а «служат» (XXII, 3). Те поклонения, о которых упоминается в Откровении, и самая возможность их заканчивается в рассматриваемой сейчас XIX, 4, где последний раз говорится о поклонении старцев перед престолом. Вообще, поклонение — это то, что оказывается возможным воздавать и Богу (IV, 10; V, 8, 14; VII, 11), и зверю и дракону (XIII, 3, 8, 12), и в этом отношении оно свидетельствует, несомненно, о несовершенстве поклоняющегося, умаляя тем и поклоняемого, который может терпеть около себя несовершенство. Понятно, что там, где поставлена задача «быть совершенным», поклонение должно упраздниться.

В этом отношении рассматриваемое место XIX, 10 должно быть сопоставлено с вполне аналогичным ему XXII, 8–9. Разница между ними заключается в том, что в первом случае автор Откровения хотел поклониться, услышав только о начальной стадии, об оформлении идеала, о «приготовленности» к осуществлению и воплощению его. В дальнейшем (XXII, 8–9) он, уже не только услышав, но и увидев образ Небесного Иерусалима, собирается кланяться, поклониться показывающему ему святой город, ангелу (вестнику) и слышит те же слова, с тем, впрочем, добавлением, что к кругу сослужителей ангела здесь добавлены «соблюдающие слова книги этой»\*.

---

\*Как в том, так и в другом случае ангел (вестник) добавляет: «Богу поклонись». Что такое Бог, это ясно из уже разобранного стиха XXI, 3. Что же касается ангела, то следует особо отметить: здесь его отождествление с Иисусом Христом не подлежит никакому сомнению. При таком положении это требование и запрет поклонения с момента открытия задачи и уяснения ее приобретает весьма большой и смысл и интерес.

Запрещение поклонения предполагает другое направление деятельности. Это запрещение символического акта в момент познания готовности и видения осуществленной задачи, но оно не отменяет деятельности как таковой, требуя взамен символики, ставшей фикцией, реальных шагов по воплощению и осуществлению приготовленного проекта.

Естественно в этих условиях спросить: каков же первый шаг этого воплощения? Если дальнейшее, как мы видели, предполагает длительную и упорную тысячелетнюю деятельность по осуществлению этой задачи, то каково же начало, предшествующее даже самой возможности стать на этот путь? Иначе: каковым должен быть образ поведения в этот момент верховного постижения? Чему должно следовать и за чем идти, не поклоняясь только, а осуществляя? Ответ на это дают следующие стихи 11–13 той же XIX главы:

«И увидел я отверстое небо, и вот — конь белый и Сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него, как пламень огненный, и на главе Его много диадем; имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого; и Он облечен в одежду, обгавленную кровью. Имя Ему: Слово Божие».

Первый шаг к осуществлению задачи преобразования мира, первое движение к ее выполнению после того, как достигнута готовность стать на этот путь и когда нет внутренних противодействий и блужданий, заключается в слове. Словом и через слово, т. е. органом сознания и через орган воздействия на сознание начинается переход к осуществлению преобразовательного замысла. При этом слово это выступает как воинствующая и решающая сила (на коне, как воин). Тем самым верховным образом действия, за которым нужно идти, является изображение властного, решающего и воинствующего слова. Слово, облеченное в одежду, обгавленную кровью, испытывавшее все преследования и гонения и прошедшее через них, Слово *Божие* и тем самым исключаящее все аргументы и доказательства, идущие от распада и тления, свое последнее оправдание и обоснование несущее в себе самом, а не во внешних кровавых способах подтверждения и доказательства, — таков тот образ поведения, которому надлежит не поклоняться только, а следовать, и таков образ действия, каким надлежит руководиться как высшим принципом. Цель его («написанное имя») заключается в нем самом. Верховная задача поведения заклю-

чается в словесном осмысливании, в установлении и осуществлении верховного смысла; в осознании и уяснении всего ненадлежащего и темного. Смысл слова заключается в нем самом, и никто вне и помимо самого слова не знает его. Слово, само по себе, в самой сущности своей, является носителем смысла. Будучи обнаружением сознания, оно есть самообнаружение смысла, который не мог бы быть передан и обнаружен никаким образом, если бы не само слово («кроме» XIX, 12, буквально по-гречески *εἰ μή*, т. е. «если бы не» оно). Можно сказать, что такое словесное осознание и осмысление не имеет ограниченных и узких пределов, замкнутых в нескольких изолированных друг от друга принципах или началах. Оно осуществляется во множестве конкретных проектов и задач, конкретных, но бесчисленных достижений. Это верховное слово рисуется увенчанным бесчисленными царственными венцами, коронами, знаками зачинательного и победно-завершительного стремления. Множество, неограниченное количество преобразовательных проектов, венчающих устремление к единой цели, всецелого осмысливания словом всего, что есть, — таково направление деятельности всякого, кто не только поклоняется, но и осуществляет.

Но выступление Слова Божия не есть одинокое или одиночное его выступление. Не будучи одиноким, оно и не бездейственно. Это не появление чего-то только созерцаемого, а действие, осуществляемое и ощущаемое всеми, действие победное и боевое: разрешающееся в борьбе за осуществление провозглашенного и увиденного. Откровение рисует нам битву Слова, словесный бой, которым начинается переход к преобразовательному действию. За Словом Божиим следуют воинства небес, подчиняющиеся ему и участвующие в его деле (XIX, 14). Но не только эти содействующие ему силы дают возможность заключить о его действенности. Дальнейшие стихи Откровения эту действенность выступившего на борьбу мужественного сознания, осуществляющегося в слове, изображают с достаточной силой, как то усматривается из следующих стихов (XIX, 14–16):

«И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон чистый и белый. Из уст Его исходит острый меч, чтоб им народы поражать; Он их пасет жезлом железным. Он топчет точно вина ярости и гнева Бога Вседержителя; на одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих».



Совокупность образов, которыми обрисовано явление слова, характеризует и определяет его действие на окружающую среду. Из уст его исходит острый (по более буквальному переводу «изошренный», по более свободному «двуострый» — «обоюдоострый») меч. Основное орудие, начальное оружие всякого преобразовательно-творческого акта есть осознанное во всех своих сторонах изошренное слово, выходящее из уст, подобно мечу; особенность его заключается в том, что это поразительное и поражающее орудие, потрясающее (как было бы правильнее передать звукоподражательный термин *πατάξῃ* от *πατάσσω*) народы. Словесный меч, проникающий в глубину и разделяющий суставы, — таково начальное обнаружение слова. Переходя из стадии произнесения в сферу действия, оно становится в руке владеющего им жезлом железным, направляющей и указывающей путь силой, силой непреодолимой, поскольку ей сопротивляются, силой, испытывающей крепость вещей и отношений, разбивающей все созданное из слабого материала (из глины-судели — ср. II, 27: «Жезлом железным их будете пасти и перебудутся они, как глиняные черепки»). Но поскольку железный, направляющий жезл исполнил свою работу: одних направил на надлежащий путь, а других разбил, постольку все, что не идет по путям слова, все попадает ему под ноги и истаптывается в точиле гнева и ярости Бога Вседержителя. В этих своих характеристиках победоносное изошренное слово рисуется поражающим и направляющим народы, идущие за ним, и выжимающим, выдавливающим вино из того, что попадет ему под ноги, что неспособно уже самостоятельно стоять и что не в силах идти по указанным им путям. В этом и заключается «праведность» того воинствования, которое осуществляет в своих суждениях слово.

Обоюдоострое и изошренное (ср. 1, 16) слово<sup>189</sup> является силой, которую, нельзя ни отразить, ни удержать в ее движении и стремлении, и правящим началом, ведущим и указывающим путь. С этой стороны следует остановиться на последних словах, приведенных выше, касающихся имени. Как правящая, руководящая и ведущая сила, слово является основой и смыслом всякой власти и господства. Можно сказать, что смысл всякого царства и господства заключается в подчинении его сознанию, в словесном осознании им своих задач и целей. В этом отношении слово и определяется в качестве Царя царствующих и Господа господствующих, т. е. характеризуется как истинный смысл всякого властвования и действия. Существенно, однако,

что это имя его является внешним. Это имя, написанное на одежде (на верхнем платье — плаще) и на бедре, т. е. там, где носят меч. Эта функция властвования и господства как таковая, сокрушительные и властные повелительные формы слова не являются для него сущностными. Они внешни и поверхностны, хотя в начальный момент обнаружения слова естественно особое обращение внимания именно на них.

В момент приступа к действию и преобразованию первой задачей является выявление всего несостоятельного, несамостоятельного, неспособного самоотстаиваться и борьба с ним. Естественно, при таком положении слово не может существовать рядом с другими формами властвования и действия, имеющими под собой какую-либо другую основу, вне сознания находящуюся и помимо него существующую. Власть царственного слова и его господство неизбежно встречают противодействие со стороны всего того неисчислимого множества организованных сил, существующих в среде человечества, полагающих свое организационное начало в чем-либо другом, видящих свой смысл в осуществлении иных задач, чем задачи преобразующего мир слова. Таким образом, одно только явление слова, само по себе, недостаточно. Для того чтобы выполняемая человечеством, под его управлением задача могла осуществиться, необходима борьба слова со всем, что строится на нем, со всеми другими, враждебными ему силами. Описание этого боя и его результатов дано в стихах XX, 17–21. Это и есть та великая последняя битва — Армагеддон, — к которой готовятся все организационные начала и все организованные силы человечества\*. Толкователями она обычно изображается как реальное вооруженное столкновение сил света с силами тьмы.

---

\* Вопрос о последней битве, кроме главы XIX, 17–21, рассматривается и в главе XVI, 12–16, хотя в этой последней речь идет не столько о самой битве, сколько о подготовке к ней<sup>190</sup>, представляющей, по словам Откровения, в сущности своей, «брань». Переход от подготовки к физическому военному столкновению, к действительному победоносному словесному бою, вполне жизненно можно представить в условиях исключительной гибельности и губительности такого вооруженного столкновения для готовящихся к бою сторон, когда предстоящие физической борьбе полемика, т. е. по-гречески воинствование, и критика (т. е. суждение — суд) дойдут до реальной смысловой основы как этого последнего конфликта, так и до выяснения природы всяких столкновений вообще<sup>191</sup>.

Даже последняя из известных нам работ, написанных в России, не опубликованная еще, сколько нам известно, не избежала этого, и конец исторического процесса изображается в ней в форме кровопролитной битвы<sup>192</sup>. Что бы ни думать по этому вопросу, нельзя, однако, не признать, что центральным пунктом рисуемой в Откровении картины является не вооруженное столкновение, а словесный бой, т. е. бой слова, действующего как изощренный меч. Его победа есть победа сознания и смысла над бессмыслицей и бессознательностью, преобразовательной целеустремленности над самоотстаивающейся косностью разного рода образований, коими прикрывается в общественном бытии стихийное начало, лежащее в основе естественного, природного и хаотического существования.

Эта предстоящая борьба, по самому существу, оказывается столкновением, исход которого предрешен. Поскольку нет возможности блуждания, обмана, подмена и путаницы в задачах и целях (условия выяснены и определены, а цель точно намечена), постольку победа «предваряет бой». Ни одна из стихийно и бессознательно выработавшихся организаций, со своими частными и ограниченными целями и задачами, не может устоять перед мощью потрясающего, властного, изощренного слова. Сознание, доведенное до последних граней ясности, должно победить, и поэтому понятна та картина, которую рисует Откровение как призыв на поле битвы птиц для истребления побежденных (XIX, 17–19). «И увидел я одного ангела, стоящего на солнце, и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим средь неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божию. Чтобы трупы пожирать царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов и малых и великих».

Обреченными на истребление в этой битве оказываются все те силы, на которых строится человеческая организация: цари, сильные, тысяченачальники, всадники и кони их, все свободные и рабы, великие и малые. Всё, зиждущееся на неосознанном автоматизме общественной организации, допускающей в самой себе такие деления, основанные на розни и гнете, всё это не может выдержать столкновения с острием осознающего меча. Едва ли не наиболее точным подтверждением высказываемой нами мысли о гибели не людей, а об упразднении социальных категорий, не могущих оправдать своего существования, является указание на погибель в этой последней

битве «всех свободных и рабов и малых и великих». Начальным социальным делением является деление на высших и низших. Не менее важным при господстве звериных организационных начал является неизбежное деление на полноправных и полномочных (свободных) и людей с ущемленными правами и возможностями (рабов). Его уничтожение есть не что иное, как упразднение самой основы строя, пробующего воспроизвести в качестве единственно правильной схемы социальных отношений организм с разделением человечества (словесных существ) на группы разной степени сознательности: постигающих и могущих больше и потому властвующих (подобно нервным клеткам организма) и малосознательных и не знающих вообще, а потому темных и подчиняющихся директивам центрального нервного (мозгового) аппарата.

Таким образом, первый этап преобразовательного процесса заканчивается словесным боем облеченного в «праведность святых» человечества, осознавшего свои задачи и цели, со всеми порождениями стихии, пытающимися выступить как какая-то организованная социальная сила.

Однако при таком понимании, видимо удовлетворительно, как нам кажется, связывающем ряды образов Откровения, как уже рассмотренных, так и подлежащих рассмотрению в дальнейшем\*, остается неясным, зачем автор Откровения поставил ангела, призывающего птиц на поле битвы, на солнце. В ряде других мест провозвестия, приносимые или провозглашаемые ангелами (вестниками), совершаются различно, — ангелы сходят с неба (XX, 1), летят среди неба один вслед за другим (XIV, 6–9), выходят из храма на небе (XIV, 15, 17–18). Равно и солнце, как образ, не встречается слишком часто в Откровении и, кроме рассматриваемого нами места, о нем говорится трижды (о жене, облеченной в солнце — XII, 1, о чаше, вылитой на солнце ангелом, — XVI, 8, — и об уничтожении солнца в небесном городе — XXI, 23, XXII, 5). Если исходить из предположения, что в Откровении, как и во всяком художественном произведении, нет и не

---

\*Что в рассматриваемом месте речь идет об уничтожении стихийно образовавшихся социально-политических фантазм (звериных, органических, общественных образований автоматического типа), это можно с достаточной ясностью усмотреть из дальнейшего анализа глав XVII и XVIII (ср. ниже главу «Великая блудница») и главы XIII (ср. ниже главу «Звери»).

должно быть лишних слов и неоправданных образов (символов), то придется обратить внимание и на это упоминание о солнце.

Можно думать, что самая возможность начать победоносный словесный бой, обеспечивающий поражение форм стихийного социально-политического бытия, связана с установлением какой-то зависимости между этим последним и солнцем, или иначе — с стихийно-природною, не только земною, теллурической, но и астрально-космической средой. В этом отношении солнце, как центральное светило и центр земного космоса, представляется вполне подходящим образом. Сами же органоподобные и звероподобные формы организации (как это показано ниже, ср. главу «Звери») весьма интимно связаны с стихийным природным началом (с драконом, ср. XIII, 2, 11), представляя не что иное, как его порождения. Естественно поэтому, чтобы победить и связать дракона — стихийность природы, — необходимо отделить от него его социальные личины — социально-стихийные фантазмы, а чтобы произвести это разделение, необходимо найти те узы, которыми они связаны. И доколе не найдено и не обнаружено существо связи между социальной стихийностью и стихийностью природы, до того момента вряд ли возможно говорить о победе над звериными формами человеческой организации. Если сопоставить рассматриваемое место с другими\*, то придется допустить, что образ, использованный здесь автором Откровения, позволяет думать, что связь эта достаточно глубока и связана с основными космическими формами стихийности, центром которых является солнце, которое, как можно судить на основании XVI, 8, 9<sup>193</sup>, отнюдь не рассматривается Откровением как какое-то благосклонное светило, а, скорее, наоборот.

Бой (брань) между словом и его воинством и социальными порождениями стихии и результаты этого столкновения изображаются

---

\* При рассмотрении образов Откровения, особое внимание обращает на себя весьма частое указание на воздушные и эфирные сферы и на возможности воздействий космического порядка. Можно сказать, что оно проникнуто аэрократическими и космократическими элементами. При этом для «побеждающего» среди выполняемых им задач ставятся и задачи власти над космосом. Вообще же, наряду с «небом» как «умным миром», в котором раскрываются образы и символы, связанные с проектами и схемами преобразования мира, автор Откровения выделяет «воздух» и, вообще, космическую среду, где нет той гармонии и упорядоченности, о которой идет речь, когда говорится о небе.

в XIX, 19–21 следующими чертами: «И я увидел зверя и царей земных и воинства их, собранные, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его. И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса перед ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению: оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою; а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его, и все птицы напитались их трупами». Как можно судить по этим стихам, победа здесь мыслится как полное овладение этими социально-стихийными организациями и как низвержение и уничтожение всего, что основывает на них свое существование, и обессиление их. Смысл борьбы не в уничтожении и убийстве этих, самих по себе ущербных и чудовищных, начал организации, а в охватывании (схватывании) их и в поставлении в состояние невозможности осуществиться. И лишь порождения их («прочие») подлежат упразднению и уничтожению. Следует отметить, что греческий текст, как выше (XIX, 18), так и в рассматриваемом месте, говорит не о трупах (мертвецах — νεκροίς), а о плоти, о мясе (σάρκας). Уничтожению подвергаются не существа, которые гибнут и от которых остается тело, хотя и мертвое, а социальные группы и подразделения, причем истребляется то, что являлось их плотью и мясом и, можно сказать, оболочкой и шелухой.

Вообще, уничтожение мяса царей, тысяченачальников и т. д. и всех и малых и великих, убитых «мечом, исходящим из уст», т. е. словом, если вдуматься, представляется явлением своеобразным, поскольку к этому истреблению призваны не какие-либо обычно участвующие в таком пиршестве животные (не звери земные и полевые, не гады и даже не птицы «небесные», совместно с другими плотоядными), а именно, подчеркнуто дважды, птицы. Если обратить внимание на то, что птицы не только просто пернатые животные, но и вещи существа, по поведению и по полету которых определяется судьба и производится гаданье; кроме того, если обратить внимание на то, что ангел приглашает на «великую вечерю Божию» не просто всех птиц, а «птиц, летающих средь облаков», то придется признать, что речь в рассматриваемом месте идет не о реальных убитых телах и мертвецах, трупы которых должны быть уничтожены.

Истребление и уничтожение плоти (мяса) того, что оплотнело вокруг социальных образований и стало как бы мясом, выросшим на их основу, производится не кем-либо, а существами вещными и летающи-

ми в высоте средь неба, в его зените. Убитые, упраздненные словом, они оказываются пригодными для насыщения всех парящих в облаках. Образ этот позволяет говорить, что мы имеем дело с обычной судьбой всякого рода уничтоженных и упраздняемых социальных фантазм, общественных форм и бытовых образований. Властные и сильные, отлившиеся в плотные и твердые непререкаемые системы отношений, они, будучи уничтожены и изжиты, упразднены сознанием и словом как потерявшие реальную основу для своего существования, становятся темой, пищей и кормом для растаскивающих и насыщающихся ими мечтателей и иногда для вещих поэтов.

## **VI. ВЕЛИКАЯ БЛУДНИЦА**

Идеал Святого Небесного Иерусалима воплощается после длительного труда тысячелетнего царства. Победа над стихией, над природной беспорядочностью хаоса является для этого необходимой предпосылкой. Тысячелетнее царство есть тоже задача и тоже может восприниматься как идеал; во всяком случае, оно рассматривается как высший идеал теми, кто не видит очертаний Нового Иерусалима. Не менее увлекателен и образ последнего боя, даже тогда, когда забывают, что это словесный бой. Бой, особенно с порождениями зла или тем, что считается таким порождением, сам по себе увлекателен для всякого борца, и победа в таком бою является для него задачей и целью, порой настолько ослепляющей, что и она может казаться идеалом, моментом, завершающим все усилия, за которым откроется само собою возникающее, лучезарное будущее.

Но бой предполагает врага, который точно так же стремится к самоутверждению и самоотстаиванию. Этот враг, раз он существует и действует, является силой, имеющей своих приверженцев и носителей. И вот для этих своих поклонников и почитателей такой враг сам по себе рисуется величественным и достойным явлением. Наличие сторонников у него превращает и его в идеал, в нечто достойное удивления и почета. С этой стороны, те звериные образования, с которыми ведется словесный бой, сами, со своей стороны, являются для своих поклонников «идеальными» высшими и совершенными формами общения, и если они не импонируют им своими нравственными качествами, то они могут влечь к себе своими размерами,

мощью и откровенной прямолинейностью и «простотой» поставленных перед ними задач.

Таким образом, от идеалов, возводящих к Новому Иерусалиму как своему завершению, мы переходим к противоидеалам, к построениям, могущим увлекать и увлекающим человечество на свои пути. Такими противоидеалами являются в Откровении зверь и лжепророк (тоже являющийся зверем, как это видно из XIII, 11–17 и XIX, 20). Но они не одиноки, и наряду с этими двумя образами в Откровении мы встречаем третий образ — великой блудницы, являющийся даже в некоторых отношениях центральным, по сравнению с образами зверей, зверских организационных форм. Как бы то ни было, но для того чтобы можно было приступить к строительству Небесного Иерусалима, необходимо предварительно отвергнуть все такие построения, выступающие в качестве самостоятельных идеалов. Словесный бой — это прямое выступление против самоутвердившихся и обнаженных в своей прямолинейности зверских форм организации. Но для того чтобы бороться с ними, необходимо, чтобы сами они возобладали, раскрылись и до конца обнажили свою зверскую природу. Чтобы победить зверя, необходимо, чтобы он сначала победил все, что может противостать ему. Борьба образов и идеалов общения, не связанных с строительством Нового Иерусалима, должна разыграться раньше, и только с окончательным победителем в этой предварительной борьбе возможен словесный, уничтожающий его бой. Таким образом, прямое выступление борцов за новый идеал сознательно осуществляемого преобразования мира возможно только тогда, когда закончена внутренняя борьба среди противоположных этой задаче идеалов и когда среди них возобладали наиболее простые и примитивные в своей сущности построения и связанные с ними организации.

Другими словами, осуществление Нового Иерусалима и самая подготовка к его осуществлению и воплощению не является чем-то возникающим неожиданно, вне реального соотношения сил. Момент, когда оказывается возможным приступить к выполнению этой задачи, обусловлен. Как говорит Откровение (XIX, 7), «невеста приготовила себя» и могла приготовить только тогда, когда выяснилась полная пустота других задач и целей и невозможность и безрассудность их выполнения. Победа и переход человечества на пути созидания и преобразования может иметь реальные последствия только



после того, когда испытаны и отвергнуты все другие пути. Творческий и постройительный идеал может быть утвержден, когда оставлены все прежние увлечения и осуждены блуждания между множеством обольщающих, обманчивых приманок. Для того чтобы победил идеал Нового Иерусалима, необходимо, чтобы был уничтожен прежде увлекавший человечество идеал великой блудницы, носящей имя «Вавилон», опьянявшей яростным вином все народы. Естественно поэтому, что момент провозглашения и утверждения Нового Иерусалима, что является началом для возможности словесного боя, совпадает с отвержением и отрицанием этого увлечения. Уже рассмотренное нами выше прославление человечеством, обратившимся к новому творчеству и строительству, Бога, направившего его на этот путь, и содержит в самом начале благодарность за осуждение этого великого обольщения. Возглашая: «спасение и слава и честь и сила Господу нашему» (XIX, 1–2), людское множество прибавляет: «ибо истинны и праведны суды Его, потому что Он осудил ту великую любодеицу, которая растлила землю любодейством своим, и взыскал кровь рабов своих от руки ее».

Предварительное падение идеала, который носит имя Вавилон и также символизируется в женском образе, есть необходимое условие утверждения и осуществления невесты Агнца — Нового Иерусалима. Образы этого падения и условия, при которых оно осуществляется, показаны в XVII и XVIII главах Откровения, рисующих очертания этого идеала и показывающих обстоятельства его падения.

Нет надобности особо доказывать, что в лице этой великой любодеицы мы имеем дело не с чем иным, как символом великой социальной системы. Это прямо выражено в словах, характеризующих ее как «великий город, имеющий царство над царями земли»<sup>194</sup>. Образы, которыми характеризуется эта система и ее гибель, позволяют говорить о такой схеме: мы видим сначала эту систему наверху ее могущества, в состоянии упоения и самоудовлетворения («сизу царицею, я не вдова и не увижу горя» — XVIII, 7), но затем она гибнет в короткий срок, падая под ударами того самого зверя, который служит ей опорой и основанием. В недрах самой этой системы находятся силы, которым суждено уничтожить ее. Эта схема, рисующая внутреннюю борьбу великой социальной системы, обольщающей человечество своими достижениями, символизируемой в виде великой мировой столицы, центра мирового тяготения, с лежащими в его основе

силами организованного и укрощенного ею зверства (она восседает на этом звере), — сама по себе примечательна в ряде отношений.

Речь идет явно об образах, символизирующих политические идеалы и связанные с ними организационные начала. Но естественно спросить, насколько они цельны, завершены и осмысленны? В какой мере они согласованы и жизненно связаны с окончательным и целостным идеалом? Здесь, конечно, приходится учитывать то обстоятельство, что такого рода построения, будучи всегда сами по себе по нашей терминологии дробными, не могут быть удовлетворительными и, по самой природе своей, при их осуществлении обречены на падение и срыв.

Но есть другая особенность этих образов, которую нужно отметить. Будучи знаками частичных, дробных политических и экономических идеалов, эти построения оказываются в своем роде типичными, рисующими судьбу, через которую проходят соответствующие общественные целые. Эти образы представляются весьма точно воспроизводящими отношения, которые возникают на почве экономической и политической борьбы. В эту схему с большой легкостью подставляются различные политические и идеологические конфликты. Недаром в разного рода толкованиях она является местом, которое было многократно использовано для характеристики государственно-политических и социальных катастроф. Уже самая традиция, характеризующая образ великой блудницы как *civitas terrena*<sup>195</sup>, показывает, что он должен быть удобен для соответственной государственно-политической и социальной схематики. С этой стороны понятно, что образы блудницы и зверя и их отношения многократно применялись для суждения и оценки соответственных политических коллизий. Социальные и политические катастрофы, судьба Рима и Римской империи, нашествие германцев на Италию, Византия и ее отношение к магометанству, Папство и Реформация, вплоть до Французской Революции и до современных противопоставлений между коммунизмом и капитализмом, — все они в определенные моменты истолковывались в образах, заимствованных из этой XVII главы Откровения. Однако характерным для всех таких толкований обстоятельством является то, что они почти всегда являются обратимыми. В зависимости от партийной принадлежности толкователя, то папство, то реформация, то революция, то реакция наделялись чертами блудницы и зверя. Уже самая возможность

такого толкования показывает, что речь должна идти не о каких-либо конкретных политических или социальных организациях и процессах и связанных с ними конкретно-исторических идеалах, а о принципиальных моментах, которые присущи каждой системе, каждому частному,дробному политическому и социальному идеалу и построенному на нем общению. Тот, кто рисует себе враждебную систему как «блудницу» или «зверя», сам в себе несет обычно то же «зверство» и тот же «блуд» (блуждание и путаницу), которые он усматривает в своем противнике.

Сказанным предопределяется та точка зрения, с которой только возможно вести соответствующее толкование. В главах XVII и XVIII Откровения речь идет не столько о каких-либо конкретных социальных образованиях и связанных с ними идеалах, сколько о принципиальных установках, присутствующих в каждом половинчатом и недостаточном, недодуманном построении этого типа. При этом характерной особенностью для этих образов Откровения является то, что они являются эсхатологическими, т. е. крайними, предельными заострениями соответственных точек зрения.

В соответственных образах дана принципиальная схематика отношений, возникающих на почве осуществления дробного, незавершенного и непродуманного построения, возведенного до степени высшего, и диалектика его. Частное и дробное отношение, провозглашенное в качестве высшего и высочайшего, ставшее центром мирового тяготения, заменившего все прочие возможности, в себе самом таит начала своей гибели и падения. Понятно поэтому, что первый вопрос, который возникает при рассмотрении всего, что связано с падением этого центра мирового тяготения, должен быть сформулирован так: чем же вызвано его паденье? Почему эта мировая сила оказывается отвергнутой, разрушенной и уничтоженной, причем самые разрушившие ее начала возникают из нее самой, из ее собственного основания? Ответ на это мы находим в первых же стихах XVII, 1–2 главы. «И пришел один из ангелов, имеющих семь чаш, и, говоря со мною, мне сказал: подойди, я покажу тебе суд над великою блудницею, сидящею на многих водах; с ней блудодействовали цари земные и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле».

Если мы обратимся к предшествующей главе XVI, то увидим, что обрушенные на человечество семью ангелами с чашами язвы, поражения, выразившиеся в форме космических и социальных катастроф,

отразившихся непосредственно на физической природе человечества, не были никем и никак предотвращены. Не было сделано ничего для того, чтобы видоизменить течение этих губительных потрясений, чтобы путем управления соответственными теллуросолярическими и биосоциальными процессами смягчить или исключить самую возможность появления таких страшных ударов. В результате всех этих бедствий (XVI, 2–19) вспоминается пред Богом Вавилон, «чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его». Вавилон, великая социальная система, символизируемая именем этой столицы, оказывается виновной перед Богом за те несчастья, которые оказались обрушенными на человечество. Таким образом, тот суд над великой системой, который показывает один из семи ангелов, несших чаши с язвами, является результатом бездействия ее во время этих поражений.

Сосредоточенные, кумулированные в великой столице Вавилон силы совокупного человечества таковы, что они могли бы обеспечить ему жизнь и благополучие в случае надлежащего направления их. Но они растрачиваются зря. Цари земли, инициативная и действенная часть человечества, «блудодействуют» с этой организацией, путаются и блуждают, направляя народную энергию не на те пути, которые обеспечивают жизнь и ее сохранение, а вслед за ними и живущие на земле упиваются «вином ее блудодеяния», опьяняются этим бесплодным круженьем и вращеньем вокруг одного, скрывающего очертания образа, манящего и сулящего выход из тяжелого и губительного положения, но в действительности не дающего ничего, кроме утарного похмелья.

Это непрерывное и многократное подчеркивание рисуемого положения словами «блудница», «любодеица», «блудодеяние» и др. (VII, 1, 2, 3, 4, 5, 15, 17, XVIII, 2, 9) само по себе достаточно символично. Автор Откровения точно настойчиво внедряет в сознание читателя, что этот образ связан с теми оценками, которые присущи половому (половинчатому), непроясненному и при этом частичному и дробящемуся отношению к объекту, в его наиболее отрицательных характеристиках. Беспорядочность общения, измена и путаница, неразборчивость в связях и оценках — таковы те ассоциации, которые возникают даже при поверхностном отношении в рассмотрении этого образа. При дальнейшем всматривании эта характеристика полового блуда выступает со стороны обезличенности и обездушенности отношений, которые присущи такому виду общения. Типичным здесь

является потеря интимно-личного начала, уничтожение восприятия индивидуальной ценности, где бы и в чем бы такое уничтожение ни высказывалось. Шаблонизация отношений, штамп и стандарт в людских, междучеловеческих связях, позволяющий заменять одного другим, как части машины, таковы моменты, которые позволяют характеризовать соответствующую систему как «любодейную» и «блудную».

В то же время это строй отношений, который органически связан с блудом и проституцией в специфическом смысле. Ведь неразборчивость и беспорядочность в сфере наиболее интимных отношений сама по себе не является чем-то самостоятельным. Это вторичное явление, которое является продуктом нищеты, создающей необходимость продаваться и изменять. Ведь блудодеяние и проституция всегда в той или иной мере связаны с торговлей. Это отдача, но отдача не всецелая и не полная, не самоотдача, а уступка части (обездушенного тела или одного органа его) в обмен за какие-то блага, чаще всего элементарные. Пародия любви, связанная преимущественно с половым актом, обычно свидетельствующим полноту отдачи, совершается здесь обманно, внешне спутывая и скрывая существо действительных отношений. Смысл проституирования и блуда заключается в том, что частичное и частное отношение, заступающее место цельного и целостного акта, акта, служащего символом и знаком восстановления целостности, становится смыслом и целью деятельности для тех, кто становится на этот путь. Цари земли, т. е. инициативная, ведущая и правящая часть человечества, «блудодействуют». Если «блуд» есть частичная, частная, ограниченная отдача за плату, вместо полноты и цельности и любви, творческого зачинательного акта, то, говоря о блудодеянии царей, можно сказать, что проституирование их заключается не в чем ином, как в подмене существа их деятельности. Ограничиваясь частными, частичными достижениями и уплачивая за них, они создают сложную путаницу юридических и экономических отношений и связей, за которыми скрываются и которыми вытесняются основные и кардинальные задачи, возложенные на народы, которыми они руководят. И естественно, за видимостью осложненных фикциями отношений, достижение и выполнение главных задач становится трудным или даже просто невозможным. Начинается блуждание вокруг да около таких искусственных отношений, созданных и раздутых теми, кто должен быть выше подобных порождений и осложнений. То же происходит и с народами, следующими по этим

путям. Сложность и путаница созданного не ими положения кружит голову, увлекает и обольщает, создавая вместо простых и ясных, трезвых представлений о действительности упоенье и увлечение фиктивной деятельностью, обманчивыми интересами и задачами, не имеющими основания и почвы в жизни, а, наоборот, дробящими и разбивающими жизнь.

Такое блуждание и путаница связаны с самой основой системы, которая рисуется в образе увлекательной женщины, облеченной в порфиру и багряницу. Это властный образ, способный приковать внимание и увлечь. Описание его дано в следующих словах (XVII, 3–5): «И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена была облечена в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистойою блудодейства ее; и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон — великая мать блудницам и мерзостям земным».

В этих стихах, дающих описание завожожившего мир образа, мы должны в первую очередь отметить особенность его появления. «Повел меня в духе в пустыню». Выше уже было рассмотрено появление другого, увлекающего человечество женственного образа: «Невесты Агнца», новой столицы мира, «Нового Иерусалима». Там она показывается тоже в духе, но обстановка другая. «И взнес меня в духе на великую и высокую гору» (XXI, 10). Виденье в пустыне (в пустоте) противопоставляется виденью на горе, и движение сходящего и движущегося женственного образа противопоставлено образу сидящему. Эта мелкая подробность существенна во многих отношениях. Пустыня — это место марев, обманчивых, манящих и обманывающих видений; пустыня является областью иссушенных, бесплодных и гибельных мест, не дающих выхода, где нет пути, где не видны и не различимы направления движения, где затруднена ориентировка в однообразии местности и отсутствии примет. В пустыне естественно блуждать и естественно, увидев манящее марево, восхититься им, не зная его пустоты, устремиться к нему и погибнуть, затратив последние силы на движение к обманывающему миражу. Насыщенный взматеженными песками, искажающими перспективу, воздух пустыни и чистота прозрачной перспективы гор — таковы условия, в которых появляются виденья величайших женственных образов, символизи-

рующих два разных типа общежития, два идеала, конкурирующие друг с другом в сознании человечества.

Основанием, на котором сидит эта женщина в пустыне, на истощенной и высосанной почве, является зверь багряный. Отношения между зверем и блудницей таковы, что на них необходимо остановиться. Сам по себе зверь является носителем организованной власти и силы (XIII, 2). Но это властвующее и царственное (багрец — знак царственности) начало само покорно женщине, попирающей его и сидящей на нем. Нет никаких оснований говорить о подчинении силе, о победе над зверем и приведении его в покорность путем завоевания и т. п. Это положение зверя является результатом того же обольщения, опьянения, блуждания и обмана. Внешне это отношения добровольного свободного подчинения. Зверь сам по себе преисполнен «именами богохульными». Если отвлечься от позднейшего смысла слова *βλασφημία* — богохульство, а взять более обычный и исторический более ранний, первичный смысл его, то можно сказать, что зверь преисполнен ругательными или злословящими именами; еще точнее будет перевести: злоутверждающими и в этом смысле злословящими, злопрославляющими (а потому и богохульными) названиями. Можно сказать, что то зло в окончательных целях, вернее, зло в подмене окончательных целей половинчатыми и частичными достижениями, к которому стремится, провозглашая их, эта организация зверства, осуществляется восседающей на нем женщиной, собирающей в своей чаше все мерзости и нечистоты, связанные с блужданьем и путаницей, порождаемыми ею.

Эта великая блудница, как она рисуется в начале XVII главы Откровения, является не чем иным, как завершенным и законченным результатом ограниченного земного строительства, ставящего себе задачей ограниченную, частичную организацию зверских и скотских стихий, бушующих в человечестве. Организованные на этих путях народы и водители их, цари, добровольно склоняются перед этой формулой общения, где нет внешнего принуждения, где видимо господствует свободное влечение (хотя бы и под влиянием опьянения) и где происходит осуществление каждым своих как бы индивидуальных и внешне, видимо, никем не навязанных ему целей, хотя бы они и были злоутверждающими и богохульными. Такое возникновение на почве организованного зверства свободной и увлекающей человечество организации вызывает стремление к всяческому украшению

и обогащению ее, а переход от этого лечения к использованию его в качестве дела, в качестве способа и метода обогащения, ведет к наполнению чаши, которую она предлагает человечеству в вместилище мерзостей и блудодейства.

Такова внешность этой женщины и отношение ее к окружающему. Но ни покорностью пред нею зверя, ни ее роскошной одеждой и драгоценностями, ни ее деятельностью по опаиванию человечества всяческой мерзостью не исчерпывается ее содержание. Помимо этой внешней стороны имеется внутренняя, имеется имя, на которое она откликается, которое сознает своей внутренней задачей и целью, подлежащей осуществлению. Это имя мы видим написанным у нее на челе, т. е. запечатленным в ее сознании в качестве ее самоопределения. Имя это и связанные с ним определения его таковы, что из них выясняется ее сущность и смысл существования. «Имя написанное: Тайна — Вавилон — великая мать проституток и мерзостей земли»<sup>196</sup>. Прежде всего, в самом главном и начальном имени — тайна — мы имеем дело с своеобразной двусмысленностью и игрой понятиями. Достаточно взять это имя в контексте простого вопроса и ответа, чтобы это стало безусловно ясным. «Как твое имя?» — «Тайна»... Существо имени, по самому смыслу своему, заключающееся в раскрытии сущности, отрицается таким ответом. Имя, смысл, задача и цель существования этим ответом отрицаются — имя блудницы утаено; она не имеет своей задачи и цели, выраженной в имени, или вернее, ее задача в отрицании имени, в сокрытии его.

Подтверждение этому мы найдем в дальнейших именах и их характеристиках, приведенных в рассматриваемом нами (XVII, 5) месте. «Вавилон» — но и имя Вавилон значит «смешенье», «путаница»<sup>197</sup>, великая путаница — таково самоопределение этого образа и, естественно, что всякая тайна с неизбежностью ведет к путанице и смешению. Раз есть тайна и загадка, то каждый волен разгадывать ее по-своему, всякий может приписывать ей то, что он увидел, о чем догадался и что раскрылось ему. Всякая тайна всегда влечет за собой несовершенство ориентировки, ставку на незнание и субъективизм, обманывающий и самообманывающийся. Смысл тайны заключается в приманке и обольщении; будь это торговая тайна или мистическая, она всегда связана с мистификацией, вольной или невольной, обманом, корыстным или не преследующим целей обогащения, но всегда стремящимся путанную и хаотическую пустоту прикрыть непонятой



и непонятной для непосвященных полнотой на деле мнимых, но предполагаемых реальными ценностей.

Естественны и понятны в таком истолковании другие определения той же тайны: «мать проституток и мерзостей земли». Сама по себе проституция как таковая возможна только на почве исканья и блуждания, попыток найти частное и многократное удовлетворение там, где должна быть однократная самоотдача любви. Только незнание, замутненность, затуманенность и затемненность первообраза, к которому направлены все стремления, увлекает на этот путь обманчивых исканий и неосуществимых, неутолимых достижений. Это постоянное развертывание и разворачивание, разоблачение образа, кажущегося прикрытым какой-то манящей тайной, построенное на искании чего-то данного, наличного и дарового там, где нужно найти, построить и осуществить трудом, это раздевание образа (вместо одевания — облачения его), критика и раскрытие стремящегося скрыться, хаотического в своей основе начала, постоянное устремление к этому первичному и первоначальному хаосу и есть не что иное, как существо всякого разврата, который рано или поздно приводит к отвращению.

И естественно, что следующее за словами «мать проституток» определение, говорящее о «мерзостях земли», упирается именно в это представление об отвратительных и гнусных явлениях, вызывающих тошноту и срам. И конечно, существо, сосредоточивающее в себе все эти начала, не может быть ничем иным, как Тайной-Вавилон. Только тайна и смешение, путаница, могут обеспечить влечение к тому, что в открытом и откровенном виде является не чем иным, как первоисточником отвращения и тошноты и матерью гнусностей и мерзот, делая его притягательным центром для вождей человечества и для человечества.

Но подобный увлекающий и упоительный образ, скрывающий под маской тайны и смешения свою исконную нечистоту и безобразие, не может существовать вне своего обманчивого покрова. Всякая попытка раскрыть его существо, за обманчивой пустотой названия (Тайна) найти существенную и достойную цель должна будет вызвать со стороны подобного рода организации решительное противодействие. Всякая организация, в качестве последней инстанции ставящая тайну и на ней строящая все свои отношения, естественно, агрессивно настроена против всякого, кто ставит себе задачей раскрытие

и разоблачение тайн всякого рода. Можно сказать, что в первую очередь она будет бороться с теми, кто стремится внести свет в туман и мрак обольщающей тьмы. Если самое слово «святой» коренным образом связано с мыслью о свете, освещении и просвещении темных начал, если «свидетельство Иисусово», доказательство опыта Иисуса, представляет не что иное, как попытку утвердить жизнь у самых крайних пределов тьмы, осветив глубины ада и показав победимость смертного мрака, то естественно ожидать, что организация сокрытия цели, строящаяся на принципиальной тайне, скрытности и обмане, должна будет бороться со всеми теми, кто утверждает, что «нет ничего тайного, что не стало бы явным». При этом следует учитывать, что вообще самоотстаивание подобного обманчивого идеала, скрывающего свою внутреннюю бессодержательность, возможно только в условиях опьянения и самообольщения. Только самоувлекающиеся могут увлекать; таинственность и тайна требуют, чтобы мистификатор сам был убежден, хоть частично, хоть под влиянием опьянения, в том, что он отстаивает или пытается отстоять, и боролся бы, упоенный убежденностью в своей правоте. Что это так, видно из следующих слов Откровения (XVII, 6): «Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровию свидетелей Иисусовых, и, видя ее, дивился удивлением великим».

Упоенная и опьяненная в борьбе с разоблачителями ее внутренней пустоты организация, обольщающая и обманывающая всех, кто подходит к ней, организация, попирающая и подчиняющая себе даже звериные, воинствующие начала общежития и обращающая их в опору для себя, естественно, способна вызвать удивление. Марево, держащееся само собой, пустота, прикрытая тайной и путаницей и овладевшая сознанием вождей человечества и народами мира, — таков этот удивительный образ. В нем поражает зрителя и внутренняя пустота и бессодержательность, бессмысленность, в конечном итоге, путаницы и блуждания, на которые растрчивается так много сил, и в то же время отсутствие видимой силы и принуждения, связанное с увлекательностью и способностью подчинить, загипнотизировать человечество, доходящей до того, что целые народы извращают под ее влиянием направление своей деятельности и истощают свои силы в следовании по ее путаным, бесплодным путям.

Но, с другой стороны, если и поразительно подобное образование, социальная организация, где центральным нервом является

стремление скрыть и укрыть что-то от каждого сочлена ее, то все же при пробудившемся сознании, при росте и усилении его, ясно, что сила и мощь этого образа временны и он сам в себе носит начала своего разложения и уничтожения. И слова ангела, говорящего: «чего ты удивляешься? я тайну этой женщины тебе скажу» (XVII, 7), не являются чем-то неожиданным. Загадочность и таинственность образа могут быть легко разоблачены, загадка может быть разрешена, и дальнейшие стихи (XVII, 8–18) дают разгадку, описывая путь к гибели, которая неизбежна для этого великого человеческого объединения («жена же, которую ты видел, есть великий город»), великой организации объединения человечества и властвования над народами мира («...великий город, царствующий над земными царями» — XVII, 18).

Описание этого процесса гибели великой блудницы, которую, в конце концов, уничтожает багряный зверь, на котором она сидит как на своем основании, является результатом отношений ее к зверю. Естественно, что вопрос об отношениях организации, сущностью которой является путаница и блуждание, к организации зверства, — является вопросом, требующим особого рассмотрения. Уже сейчас ясно, почему невозможен и не будет иметь решающих результатов словесный бой, словесная борьба против этого, облеченного облаком марева и обмана, образа человеческого общения. Самый принцип, глубинное внутреннее начало (если вообще можно говорить о глубине в применении к этой организации), которым держится великая блудница, это обман и подмен, органическое искажение и передергивание, и в этом качестве с ней невозможно говорить, она не может быть просвещена светом сознания, ибо, отрицая его, сама стремится укрыться, если не в мрак, то, во всяком случае, в полумрак тайны, где смешены образы, где затруднено выяснение и различение.

С этой точки зрения представляется существенным проследить некоторые черты, ближе определяющие характер того социального образования, которое в данном случае символизируется в рассматриваемом ныне женском образе. Ведь говоря о том, что основой его является «тайна», мы еще недостаточно определяем подлежащую сущность. Мы знаем организации, в основе которых лежала тайна, но они видимо не имели такой мощи, о которой идет речь в настоящей связи. Элевзинские мистерии и связанные с ними учения, прикрывавшие пустоту небытия тайной, открывавшейся только для небольшого количества посвященных, могущих вместить и вынести

на своих плечах весь ужас открывавшейся им безнадежности небытия, не были такой силой, о которой можно было бы сказать, что она царствует над царями земли. Вообще ни одна организация мистики, утверждающая тайну как принцип, не имела и не имеет такой власти, хотя в отдельных случаях возможны и встречаются утверждения об огромной власти (например, масонство), которой они якобы обладают. Очевидно, говоря о великой блуднице, великой организации и политической системе блуда, путаницы и обмана, приходится искать другие определения, характеристики и черты, дополняющие то, что сказано нами выше. Эти черты даны в главе XVIII Откровения, рисующей ее гибель.

Эта глава позволяет говорить, что в этом образе символизируется, в первую очередь, свободная внешне организация человечества, построенная на торговле как на своем первоначале. «Все купцы земные разбогатели от великой роскоши ее» (XVIII, 3). Это — организация мирового объединения на почве торговли и обмена, создающего увлекательные приманки богатства, являющегося призрачным способом обеспечения жизни, к которому стремится все человечество. Можно сказать, что так понятый, этот образ дает возможность связать в одно целое ряд черт, характеризующих это социальное образование. Действительно, основной и единственной задачей каждого человека, в сущности, является стремление отстоять и обеспечить свою жизнь и возможность прежде всего своего существования. В условиях свободного обмена подобная деятельность человека стимулируется не этой задачей, а стремлением получить «богатство» как средство к поддержанию жизни. Основная и первичная задача подменяется, и вместо реальной цели спасения и охраны жизни ставится приманка — богатство, на приобретение которого затрачиваются все силы и для достижения которого допустимы все средства. Приманка — это не что иное, как постоянный обман, подмен достижимого реального нереальным и мнимым. Поддерживать же этот обман можно только тогда, когда он оправдывается окончательной, недоступной и недостижимой инстанцией — тайной.

Но вопрос о тайне заставляет думать, что торговля и вообще объединение на почве торговли является только одной стороной этого образа. Сама по себе взятая торговля является здесь тоже лишь символом, лишь наиболее понятной формой жизни, ущербной, не доведенной до сознания и не просветляемой мыслью или,

вообще говоря, жизни, обреченной на слепоту, и особенно в окончательной своей инстанции, в вопросе о конце и о последней конечной задаче. Торговля как символ сводится к системе отношений, построенных на неполноте отдачи и частичности, дробности получения. Целое остается невидимым, неизвестным и непонятым, а для отдельного акта даже ненужным. В дальнейшем, в случае превращения в самоцель, торговля вынуждена апеллировать к тайне; сама по себе средство, она не может иначе обосновать то основоположное значение, которое она стремится приписать самой себе и которого она, в сущности, не имеет. Только с введением в идеологию тайны может ущербная форма общения стать каким-то социально организующим началом, причем это последнее всегда будет связано с частичностью и недостаточностью отдачи, с обманом, обольщением и опьянением фиктивной деятельностью, стимулируемой системой приманок, подменяемых в тот момент, когда достижение, цель казалась близкой и достижимой.

Итак, в лице рассматриваемого образа мы имеем дело с представлением, одна из сторон которого символизируется великой хозяйственной системой (домостроительством), построенной на торговле, на обмене (и, следовательно, на обмане). Этот образ великой торговой организации особенно удобен в том отношении, что судьба и гибель таких образований неоднократно имела место в истории. Понятно поэтому, что ее гибель рисуется Откровением (XVIII, 11–13) как грандиозная и стремительно протекающая социальная катастрофа, в которой уничтожались основы мировой торговли. «И купцы земные восплачут и возрыдают о ней, потому что товаров их уже никто не покупает, товаров золотых, серебряных и камней драгоценных и жемчуга, виссона и порфиры и шелка, багряницы и всяческого древа благовонного и всяческих изделий из слоновой кости, и всяческих изделий из дорогих деревьев, из меди и железа и мрамора, корицы, фимиама, мира, ладана, вина, елея и муки, пшеницы и скота, овец, коней и колесниц, и тел и душ людских».

Все это перечисление объектов торговли, от предметов роскоши через изделия промышленности до продуктов первой необходимости и широкого потребления, заканчивается указанием на результаты самого процесса торговли, ведущего к тому, что, в конечном итоге, даже самые субъекты обмена: люди, их тела и души становятся объектами ее. Процесс торговли превращает людей в свои орудия, где

все и вся становится предметом торга, и, наконец, самая жизнь людей котируется, как товар. Обольстительные и обманчивые возможности богатства, представляющего не что иное, как способ обеспечения существования гибнут стремительно, поскольку человечество приблизилось к осознанию тщетности его, как пути, дающего действительную, полную обеспеченность жизни. Страна, центр мировой торговли, мировой приморский город, или шире, хозяйственная система, организующие мир на основе торговли, гибнут быстро и стремительно («в один день придут на нее все казни, смерть и плач и будет сожжена огнем, ибо силен Господь Бог, Судящий ее» — XVIII, 8). Огромное количество фикций и условностей, кажущихся затвердевшими и прочными, в момент обнаружения их истинной природы, рушатся, и человеческое сознание, проясняющееся в кратчайшие сроки, уже не в силах мыслить устойчивым и реальным то, что является зыбким и мнимым. Отношения обмена и связанные с ним обязательства, основанные на приманке, сразу становятся ненужными, как только выясняется и становится действительной возможность построить жизнь и ее обеспечение на других, непосредственных, прямых отношениях взамен обходных и косвенных.

Возникает вопрос, не рисуется ли в этом описании падения великой блудницы, в сущности, обычное и не раз имевшее место в истории падение великого торгового государства? Образы, которые употреблены в этом описании, возводят нас к другим библейским описаниям, как, например, к гибели Тира<sup>198</sup>, да и вообще падение великих торговых империй носит довольно много общих черт. Можно утверждать, что рассматриваемая здесь глава XVIII не дает основания для такого заключения. В ней дается описание не крушения города или государства, а самой системы. Самая гибель великой блудницы не есть обычное возмездие, по закону талиона<sup>199</sup> — око за око, зуб за зуб. Это двойное воздаяние, сугубое наказание, как это усматривается из следующих стихов XVIII, 6, 7: «Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое ей воздайте по ее делам; в чаше, в которой вам она готовила вино, ей приготовьте вдвое. Сколь славилась она, роскошествуя, настолько ей воздайте мук и горестей; ибо она говорит в сердце своем: сию царицею, я не вдова, и не увижу горя». Здесь не однократное возмездие, ибо здесь, в конце концов, два преступления. Одно — непосредственное зло, причиняемое деятельностью (торговлей и связанными с ней бедствиями), а другое — обольщение, признание

и провозглашение этих методов воздействия единственно правильными и должными. Самоудовлетворенность ее («сизу царицею») усугубляет казнь.

Это сугубое наказание рисуется как уничтожение самых основ и возможностей восстановления этого порядка. Если обратить внимание на стихи, следующие за цитированными выше (XVIII, 12–13), то там мы находим указание на то, что восстановление этого строя, основанного на обольщении, обмане и приманке, уже невозможно, ибо «плодов, угодных для души твоей, не стало у тебя и все тучное и блистательное удалилось от тебя; ты не найдешь его уже» (XVIII, 14). Эта бесповоротность удаления, невозможность вернуть бывшее благополучие свидетельствует о каких-то новых и принципиальных переменах в мире, о создании каких-то новых отношений, позволяющих вполне изгнать из мира обольщение, построенное на тайне и на влечении к ней. Один, взятый сам по себе, факт существования великой путаницы, основанной на торговле, и наличие всех социальных бедствий и зол, которые он влечет за собой, недостаточен, так как разрушенную форму общения нужно чем-то заменить, и те возможности, которые открывает она, необходимо заменить чем-то большим, покрывающим и превосходящим те блага, которые давала и могла дать эта мировая система общения, построенного на обмене.

Основания для такого суждения дает описание ангела, провозглашающего падение великой блудницы. В рассматриваемой главе XVIII гибель эта провозглашается двумя ангелами (вестниками) и голосом, как можно думать, Божиим. При этом первый из ангелов относительно немногословен. Сам он и его появление рисуется в следующих словах (XVIII, 1): «После сего я увидел иного Ангела, сходящего с неба и имеющего власть великую; земля осветилась от славы его». Это появление нового ангела, после видения женщины, восседающей на звере, и истолкования этого образа ангелом, одним из числа имевших семь чаш гнева, отличается от прочих видений и от иных появлений ангелов тем, что этот ангел не является только провозгласителем каких-то событий. Только о трех ангелах в Откровении говорится как об ангелах, не только провозглашающих или исполняющих что-либо (трубящих в трубы, изливающих чаши гнева, провозглашающих веления и т. под.), но и как имеющих какие-либо особые, специальные задачи. Так, уже выше были рассмотрены стихи

XX, 1–2, в которых ангел, сошедший с неба, молча и без дальнейших слов заковывает дракона. Кроме ангела главы XVIII, 1, в главе XIV, 18 говорится об ангеле, выходящем от жертвенника и имеющем власть над огнем. В рассматриваемом месте речь идет об ангеле (вестнике), имеющем «великую власть». Это соединение понятия вестника и власти равносильно соединению провозгласителя и осуществителя, так как власть только тогда власть, когда она осуществляется. При таком соединении естественно подумать, что это ангел, властно осуществляющий разорение великой блудницы, но против такого суждения прямо говорят предшествующие рассматриваемому месту стихи XVII, 16–17, где разрушители эти указаны прямо<sup>200</sup>. Да и вообще, как можно усмотреть даже из поверхностного рассмотрения глав XVII и XVIII, божественные силы, силы сознания и разума не участвуют непосредственно в разрушении этой системы и оно совершается в силу внутренних противоречий, заложенных в ней самой.

При таком положении, естественно, возникает вопрос, что это за власть, принадлежащая этому первому ангелу, и притом такая власть, что «земля осветилась от славы его» (XVIII, 1). Если мы обратим внимание на то, что употребленное в рассматриваемом месте слово *ἐξουσία* обозначает прежде всего «возможность», а затем уже «власть», то приведенные стихи дадут нам ряд иных ассоциаций, в большей степени способствующих уяснению существа дела. Появление ангела-провозвестника, обладателя какой-то великой возможности, такой, от которой освещается вся земля, является моментом, когда решается вопрос о гибели великой блудницы. Вестник великой власти, великой возможности, которая открывается для человечества, является в то же время глашатаем гибели той системы, которая уже становится ненужной и неспособной давать даже то, что она давала человечеству. Тот свет, которым освещается земля после раскрытия тех возможностей, которые возвещены и открыты человечеству этим вестником, естественно, навлекает, накладывает покров тьмы и мрака на систему, неспособную даже воспринять эти возможности. Понятно поэтому, что ангел этот выступает и как провозгласитель гибели для великой столицы, все существование которой построено не на свете, а на обольщающем полумраке, влекущем к блужданию и путанице.

То, что провозглашается этим ангелом, выражено в следующих словах Откровения (XVIII, 2–3): «И воскликнул он сильно громким голосом, говоря: пал, пал Вавилон, великая блудница, соделалась



жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, всякой нечистой и отвратительной птице, ибо яростным вином блудодеяния своего она опоила все народы, и цари земли любодествовали с нею и купцы земли разбогатели от великой роскоши ее» (греческий текст — «от силы высокомерия ее разбогатели»).

Итак, этот ангел, выступая как провозгласитель гибели, указывает не только на уничтожение обольстительной столицы мира, обманчивого центра мирового единения. Провозглашая эту гибель, он описывает то, во что превратится она в результате обнаружения и осуществления тех светоносных возможностей, провозвестником которых он является. Великая столица Вавилон, после своего падения, делается пристанищем «всякому нечистому духу, всякой нечистой и отвратительной птице»; сгущение атмосферы обморачивания и обольщения, которым она охвачена, ведет за собой невозможность жизни в ней, и только нечистые существа, пропитанные духом тления и разложения, оказываются в состоянии жить в ней. Она становится приютом хищной птице, пожирающей падаль и разлагающиеся трупы. Причиной этого является ее блудодеяние.

Провозглашая гибель этой столицы мира, ангел дает перечисление ее преступлений, позволяющее несколько иначе оценить существо этой системы. Запутывая и затемняя атмосферу, обморачивая, обманывая, опьяняя и обольщая своими приманками человечество, она опаивала возбуждающим (яростным, разжигающим, приводящим в ярость) вином блудодеяния все народы. В то же время цари земли любодествуют с нею и купцы земли «разбогатели от роскоши ее великой». В этих словах мы имеем дело с повышающейся шкалой осознания и уяснения себе существа того воздействия, которое оказывает великая блудница на общающихся с нею. Народы она опаивает. Элементарное влечение к вину, к началу возбуждающему и обостряющему жизнедеятельность, при отсутствии указания достойной цели, способной поглотить и разрядить с пользой эту жизнедеятельность, влечет за собой извращение существа того воздействия, которое присуще вину, превращая его в слепой разряд деятельности, в яростное опьянение, затемняющее и погашающее сознание народов. Это низшая ступень, где потухающее сознание почти не ответственно за то зло, которое оно способно причинить и неизбежно причиняет и опьяненному, и общающимся с ним. От царей земли не приходится ожидать такого пассивного положения; они любодей-

ствуют с блудницей, т. е. их отношение к ней активно, но активность эта не надлежаще направлена. Они сознают то, что делают, продавая, предавая и отрекаясь от возложенных на них задач инициативного и направляющего воздействия на большинство человечества и подменяя задачи, которые возложены на них, суетой и путями юридических и экономических фикций. Но ближе всего и крепче всего с блудницей связаны купцы земли. Они не только не опьяняются и не только действуют, путаясь с нею, но используют в своем интересе порождаемую ею путаницу, блуждания и заблуждения замороженного, зачарованного ею человечества.

Приведенный выше греческий текст, где говорится о том, что они разбогатели от «силы высокомерия ее», — еще ярче, чем русский перевод, говорящий о богатстве, проистекшем от «великой роскоши ее». Богатство, т. е. способ и путь обеспечения жизни, вырастающий на чужой роскоши и расточительстве, т. е. на чем-то, хоть извращенно, связанном с отдачей, еще не столь большое зло и не такая уж вина. Несколько иной ход мысли является при чтении греческого текста. «Сила высокомерия», как основание их богатства, дает основание говорить о существовании тех мер и измерителей, которыми оценивается в торговле свой товар и свои блага. Богатство здесь составляется в силу высокой оценки своих мер и своих расчетов, в силу гордости имущего и обладающего и унижения неимущего и не могущего поэтому противопоставить имущему свою меру и свою оценку.

Купцы как таковые в силу этого своего положения в торговой сделке, являются высшим порождением блудницы, подлинными органами ее. «Купцы твои, — говорится о них, — были вельможами земли и волшебством твоим народы все в заблужденье введены» (XVIII, 23). Следует отметить, что гибель великой блудницы, видимо, влечет за собой гибель этих вельмож земли. Гибель мировой организации, построенной на торговле, предшествует гибели остальных организационных форм, имеющих в своей основе стихийно-зверские начала, и в рассмотренном нами выше словесном бою (XIX, 18–20) гибнут все организационные формы, существование которых неизбежно в условиях социального гнета и принуждения. Но там нет в числе гибнущих купцов. Можно думать, что они уничтожаются раньше, в тот момент, когда гибнет основа и начало их существования: великая блудница, Вавилон, которую они не устают оплакивать.

Цари земли точно так же оплакивают падение великой блудницы, но плач их сравнительно невелик. Ему отведено только два стиха (XVIII, 9–10), тогда как плач торговцев, приведенный в рассматриваемой главе, растянулся на девять стихов (XVIII, 11–19). Равным образом, отношение тех и других к этому событию не одинаково. Впрочем, в одном и те, и другие окажутся одинаковыми — в своем страхе и стремлении избежать постигшего этот центр мировой торговли бедствия. И одни и другие, плача, «станут вдали, страшась ее мучений» (XVIII, 10, 15). Но цари будут оплакивать «крепость» и силу этой организации, которая стремительно рушилась («ибо в единый час пришел твой суд»). Купцы же будут оплакивать падение самой торговли («ибо товаров их никто уже не купит» — XVII, 11), перечисляя, как это уже сделано выше, все те товары, которые теперь уже становятся ненужными, недоступными. «Плодов, угодных для души твоей, не стало у тебя, и тучное и все блистательное удалилось от тебя, — и ты уж не найдешь его» (XVIII, 14). Они оплакивают уничтожение столь великого богатства («Ибо в единый час богатство такое уничтожено»), совместно с корабельщиками и всеми торгующими на море, обогатившимися драгоценностями гибнущего города, который «опустел в единый час» (XVIII, 19).

Уже из приведенных выше отдельных мест видно, что гибель и падение этой великой системы мировладычества, основанного на обольщении и на торговом обмане, протекает исключительно быстро. Эта быстрота и стремительность падения, острота протекающего кризиса трижды упоминается в рассматриваемой главе (XVIII, 8, 19 и 21) и каждый раз с все большим и большим подчеркиванием скоротечности происходящего разрушения — сначала «в единый день», затем «в единый час» и, наконец, в единый миг, поскольку об этом можно судить по описанию этого крушения в XVIII, 21, где говорится: «Один могучий ангел камень взял, подобный жернову большому, и в море ниспроверг его, сказав: с таким стремлением низвержена будет великая столица Вавилон и более ее не будет».

События, которые совершаются в этот день и час, правда, различны, но указание на них только подчеркивает быстроту разрушения. В единый день на нее обрушиваются все наказания, «смерть и плач и будет сожжена огнем, ибо силен Господь Бог, судящий ее». Но еще меньше времени нужно для окончательного уничтожения ее, и оплакивающие великую столицу корабельщики оплакивают ее потому,

что она «опустела в единый час» (XVIII, 19), и потому, что «в единый час погибло такое богатство» (XVIII, 17).

Если рассматривать подлежащие места Откровения изолированно, то можно было бы думать, что в них рисуется только социальная катастрофа, только гибель торгового государства, уже неоднократно имевшая место в истории. Внешне ее легко можно было бы сопоставлять с близким к ней описанием гибели Тира (книга пророка Иезекииля гл. XXVI, XXVII, XXVIII). Однако позволительно думать, что здесь речь идет о более глубоком процессе. Что это падение не есть только гибель торгового государства и торговой столицы мира, можно судить еще и по тому, что вместе с гибелью этой великой столицы гибнет и все то, чем обуславливается и обосновывается самая возможность ее существования. «Великая власть» ангела, провозвещающего ее гибель, огромные возможности, открывающиеся им миру, таковы, что можно говорить об уничтожении и упразднении самых основных и глубинных предпосылок, создающих почву для существования такого образования. Происходящая катастрофа является не только внешней, в каковом качестве она уже охарактеризована как гибель торговли и торгового центра, как это явствует из выше приводимых стихов, подтверждающих это. Но уничтожается и гибнет вместе с нею нечто, существенно более важное, в корне меняющее все установки и все умонастроения и направления деятельности человечества. Об этом дают представление стихи XVIII, 22–23. Великий ангел, стремительно низвергающий в пучину моря жернов, говоря, что более не будет подобного города, перечисляет, что же уничтожается с ним и в нем: «и голоса играющих на гусях, играющих, поющих на свирелях и в трубы трубящих в тебе уже не слышно будет; уже в тебе не будет никакого художника и никакого художества; и шума жерновов в небе уже не слышно будет и свет светильника уже не явится в тебе, и голоса невесты с женихом в тебе уже не слышно будет...»

Это перечисление определяет, главным образом, то, что составляло существо и основу этой организации, для чего служило ее «волшебство», чаровавшее и вводившее народы в заблуждение, на чем строили свое богатство и что обслуживали ее купцы, ставшие «вельможами земли». Анализируя эти строки, в первую очередь естественно остановиться на последних, завершающих это перечисление словах: «и голоса жениха и невесты в тебе уже не будет слышно».

Это окончание текста подобно уже рассмотренным выше стихам (XVIII, 11–13), где приведено соответственное перечисление объектов торговли, заканчивающееся самыми главными: душами и телами людей, позволяет думать, что соответственные слова о женихе и невесте, будучи поставлены в конце, являются заострением всего того ряда образов, который дан в стихах XVIII, 22–23. Можно думать, что если бы в них речь шла только о прекращении жизни в этом городе, то было бы сказано, что «плача новорожденного в тебе уже не слышно будет», или вообще для этого описания можно было бы взять какой-либо иной образ.

Чтобы уяснить смысл, заключающийся в приведенных стихах, надлежит иметь в виду следующее: город как символ имеет и может иметь два значения, в зависимости от того, на какую сторону его обращается внимание. В своем первичном и исходном значении город — это крепость, это место охраны жизни от врага, от нападения, место защиты и обороны. В этом качестве понятен ряд образов, который приводит в Откровении к тому, что нами названо «священным урбанизмом», — это «гора Сион» (XVI, 1) как крепость, как начальное место борьбы с стихиями хаоса, это «стан святых и город возлюбленный» (XX, 8) и, наконец, это «Новый Иерусалим» последних глав этой книги. Смысл и задача города с этой точки зрения заключается в постоянном устойчивом объединении человеческих обществ в их борьбе за жизнь. Соединение сил человечества в городе, как центре общения, облегчает исполнение этой задачи и делает ее осуществимой.

Но наряду с этой основной задачей, защитой и охраной жизни, город, оказывается, связан с второй и вторичной, извращающей его природу возможностью, направляющей собранные в нем силы не по пути жизни, а по пути смерти. Под защиту крепостных городских стен укрывается торговля. Возле города или в нем находит себе место рынок, ярмарка. Ремесло и промышленность, необходимые для обороны и охраны жизни, обращаются на обслуживание торговли, устройство развлечений и приманок. Безопасная, вернее, обезопасенная городская жизнь ведет к забвению той основной задачи, которая стоит перед городом, к извращению его путей. Наиболее ярко это извращение и перерождение природы города изобразил

Н. Ф. Федоров\*. Согласно его построениям, все свои силы, предназначенные служить защите жизни живущих и «имеющего восстать» праха предков, такой город обращает на служение женщине и на борьбу из-за нее мужчин. Идеал «охраны и восстановления жизни» подменяется самодовлеющим идеалом «брачного пира», который сам по себе, рядом незаметных переходов, влечет за собой борьбу всех против всех, заканчивающуюся торжеством смерти. С этой точки зрения рассматривая город, городской строй и быт, и городскую цивилизацию, в сопоставлении с сельским и родовым бытом, приходится признать, что все это является бытом блудных сынов и блудных дочерей, оторвавшихся от родства и отечества и превративших всю жизнь в брачный пир. Такой извращенный городской быт, в своей основе, построен на протенцировании, доведении до высшей степени напряжения и кипения похоти, полового влечения. Всякая городская жизнь, создающая искусственную обстановку и видимую обеспеченность от натуральных природных бедствий, безопасность от них, в своем высшем и окончательном устремлении представляет не что иное, как собрание женихов, стремящихся найти себе невест, для обольщения которых необходимы все приманки торговой и индустриальной цивилизации, невест, которые сами служат приманками для женихов, возбуждая между ними соревнование и борьбу, начинающуюся в форме состязания нескольких женихов за невесту, переходящую в конкуренцию всякого рода, в борьбу за вещи, служащие для обольщения и увлечения в большей степени, чем для удовлетворения необходимых нужд, и завершающуюся смертельной личной и коллективной борьбой в среде человечества, классовой и международной. Весь смысл существования направленного на эту сторону города и органически связанного с ним торгового сводится к удовлетворению потребностей, среди которых исключительно большое место занимает половая, едва ли не единственная, могущая принимать разнообразные формы, раздувающаяся и представляющаяся в самых различных образах, обольстительно скрывающих природу породившего их импульса.

---

\*Ср. статью Н. Ф. Федорова «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия». *Философия Общего Дела*. Т. 1. [С.] 492–519<sup>201</sup>.

Не случайно поэтому перед голосами «жениха и невесты» Откровение упоминает о том, что «и свет светильника уже не явится в тебе», очные пиршества, ночные увеселения, для которых необходимо освещение, представляются неизбежным условием такого рода городской жизни. Они же являются средством возбуждения и напряжения господствующих здесь влечений и только при этом искусственном освещении голоса и жениха и невесты выражают с наибольшей точностью сущность всей городской жизни. Достаточно подставить на место «жениха и невесты» другую, подобную же, пару слов: «мужа и жены», «отца и матери», сына и дочери», чтобы всякая внутренняя связь образов, вложенных в рассматриваемые два стиха Откровения, прервалась. Если брачное пиршество вообще не может существовать без «светильника», поскольку оно обычно затягивается до ночи, до момента, когда молодые уйдут в свою опочивальню, то стать окончательною целью, высшею и завершительною задачей и смыслом существования, стать самоцельным и самодовлеющим актом, брачное пиршество и освещающий его светильник могут только в условиях хотя бы видимой обеспеченности от натуральных бедствий, от губительных воздействий природы, напоминающих человеку о его смертности, о задачах и смысле его существования.

Естественно, впрочем, что одно только искусственное освещение само по себе еще недостаточно для превратившихся в самоцель отношений, сводящихся к брачному пиру, к влечению женихов, вечно стремящихся добиться благосклонности обольстительных невест. Для такого провозглашения брачного пира окончательной и единой целью, необходима еще, хотя бы минимальная, внешняя, обеспеченность жизни, необходима обстановка, которая утверждала и обосновывала бы убеждение в такой обеспеченности. Промышленность города и есть едва ли не главнейший метод такого обеспечения. Создания искусственной обстановки всякого рода, начиная от искусственного освещения, обеспечивающего ночной разгул города, вплоть до создания разного рода вещей и предметов не в месте начального происхождения (добычи) и не в месте их окончательного потребления, а в городе — есть не что иное, как тот способ, при помощи которого горожанин освобождается от мысли об угрожающих и губящих его стихийных силах природы. Обольщающие и обманчивые создания человеческих рук заставляют его забыть о гибели, всечасно угрожающей и ему, и всему остальному человечеству, и тем

самым позволяет ему увлекаться брачными, жениховскими и невестинными утехами, поставляя эти отношения центром и вершиной всего. Минимумом того, что нужно городу, чтобы в нем мог держаться этот взгляд, будет обеспеченность питания, а она достигается тем, что город, имея запасы (не им выращенные и добытые) различных продуктов питания, и в частности зерна, сам будет их перемалывать. «Шум жерновов», работа мельниц, готовящих пищу городу, это — тот минимум искусственной городской промышленности, который позволяет держаться общественному строю, зиждущемуся на возведении в конечный идеал брачного пира.

Но такое существование самостоятельной, оторванной от села, от места производства продуктов питания, мукомольной промышленности возможно в городе только тогда, когда город явится сосредоточием ремесла и промышленности, вообще, когда в обмен на сырье для получения продуктов питания он может предложить продукты ремесла и промышленности. Видимая обеспеченность городской жизни позволяет забыть о природных бедствиях, угрожающих человечеству со стороны стихий. Но забыть о распаде и смерти возможно, только благодаря сосредоточению в городах всякого рода технических сил, дающих возможность отгородиться и изолироваться от общих бедствий, угнетающих остальное человечество и тем самым позволяющих в городской отъединенной и искусственной среде забыться в упоениях брачного пира. Наличность в городе ремесла и техники всякого рода есть необходимое условие господства в нем подобного обольстительного идеала. И естественно поэтому, что прежде и наряду с прекращением брачного пира («голоса жениха и невесты»), искусственно обеспечивающего ночную жизнь освещения («свет светильника»), промышленности города, позволяющей жить, не считаясь с общими бедствиями, связанными с добычей пропитания («шум жерновов»), ставится и прекращение городского ремесла, городской промышленности, техники, искусства и художества. «И никакого художника и никакого художества уже в тебе не будет». Если взять употребленные в Откровении греческие термины *τεχνίτης* и *τέχνη*, то надо думать, что более широкое и объемлющее значение их в большей степени соответствует существу дела, чем избранное русскими синодальными переводчиками слово «художество» и «художник». Термины — ремесленник, художник, техник, искусник, в переносном значении — мастер, знаток и специалист, и слова —



искусство, ремесло, наука, мастерство — вот те смысловые значения, которые вкладываются в эти термины. Без мастеров и мастерства, в самом широком смысле этих слов, невозможно создание той искусственной защитной среды, которая позволяет отвлечь внимание человечества, сосредоточенного в городах, от общих всем бедствий, от непрерывно угрожающей нам гибелью, неустроенной и властвующей над нами природы и дает возможность сосредоточить все свои помыслы и вожделения на наслаждениях, которые дает непрерывный «брачный пир» — цель, задача и смысл жизни всякого горожанина.

Но чтобы эта задача могла осуществиться, необходимо городу сосредоточить в себе этих ремесленников и мастеров, необходимо привлечь их в эти центры искусственной торговой цивилизации, оторвать от других задач и от другой среды, где их знания, силы и мастерство могли бы быть направлены к другим целям, не наслаждения и развлечения, а к целям спасения и обеспечения от общих бедствий. Эта задача обычно выполняется искусством, приманками, развлечениями городского типа. Для того чтобы техники и мастера могли собраться отовсюду в город, отрываясь от той среды, где они нужны, необходимо, чтобы город манил, увлекал и гипнотизировал людей, представлялся местом легкой, волшебной, упоительной жизни, в противоположность тяготам и трудностям жизни, протекающей в борьбе с природой и ее стихийными, губительными силами. Эта задача выполняется городскими развлечениями, первое место среди которых занимает музыка: «И голоса певцов и гуслиаров, свирельщиков и трубачей уже в тебе не слышно будет».

Рассмотренные стихи позволяют сказать, что таким образом подвергаются уничтожению не только внешние формы торговой цивилизации, ее запасы и фонды, а происходит срыв самой основы ее существования. Не только гибнет торговый центр мира, но уничтожается и самая основа обмена, глубочайшим образом связанного с всяческими обольщениями. Так, падение великой блудницы не есть только социальный, политический переворот, вызывающий падение основанной на торговле цивилизации. Это, прежде всего, падение самого идеала, связанного с поставлением в центр всего блуждания, это раскрытие, постижение, признание бессилия и беспочвенности и отвержение самой сущности гедонического начала, обусловленного установкой городской, питающейся торговлей жизни.

Нет надобности более детально конкретизировать эти положения и устанавливать их связь с другими, уже рассмотренными стихами этих обеих глав, но все же, чтобы закончить наше рассмотрение главы XVIII, нам придется еще остановиться на двух моментах, а именно, на отношении к этой гибели человечества, борющегося за идеалы нового мира, и на том, что же является окончательным поводом, повлекшим за собою гибель всего этого здания.

Ответ на этот последний вопрос мы находим в завершительном стихе рассматриваемой главы. При всей своей видимой простоте, он оказывается значительно сложнее, чем это думается с первого взгляда. Им заканчиваются слова ангела, бросающего камень в море, перечисляющего все то, что должно быть уничтожено в связи с гибелью городского торгового идеала, с уничтожением торговой столицы (центра) мира, в которой купцы стали «вельможами земли» и чьим «волшебством» («опаиванием») введены в заблуждение все народы. Этот стих гласит следующее: «И в нем сыскалась кровь пророков и святых и всех убитых на земле» (XVIII, 24).

Вполне понятным и естественным является то, что на город и порожденную им культуру возлагается ответственность за кровь пророков и святых. Пророки, обличители беззаконий города, и святые, борцы и осуществители противоположного идеала, естественно, вызывают противодействие со стороны той организации, которую они обличали и к разрушению которой они стремились. Об этом прямо сказано в уже рассматривавшемся выше стихе XVII, 6: «Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых...» Естественно, что «всякому пророку надлежит быть убиту в Иерусалиме»<sup>202</sup>, т. е. в городе, и если они не убиваются в прямом смысле, то все же преследования со стороны горожан и властей возлагают на город ответственность за смерть святых и пророков.

Но как понимать конец этой фразы: «всех убитых на земле»? Что думать об этой общей формуле, не допускающей какого-либо исключения? Здесь, конечно, возможны два ответа. Первый — суженный, поскольку мы будем говорить об убийстве как таковом, т. е. об убийстве, умерщвлении человека человеком. Убийство на войне, убийство в качестве преступления и убийство как казнь преступника — таковы виды прямого убийства. Если мы примем во внимание, что всяческие войны всегда велись в какой-то степени в связи с торговлей, велись за те блага, которые вырабатывает и концентрирует у себя город, что

природа всякого милитаризма и империализма коренится в урбанизме и индустриализме, то ответственность за все это города, вызывающего вражду и войны в связи с создаваемыми им приманками, не будет подлежать сомнению. Равным образом и индивидуальные убийства и убийства-казни, как результат тех же форм существования, вызваны условиями жизни, созданными городской цивилизацией, борьбой за предметы богатства и приманки, создаваемые на почве гипертрофированной городом гедонистической установки.

Несколько сложнее обстоит дело с расширенным пониманием убийства. С этой точки зрения, смерти, называемой многими естественной, нет, а есть умерщвление человека, сознающего, живого и жизнеспособного преобразовательного начала в мире, слепыми и стихийными силами природы. С этой точки зрения всякая смерть есть не что иное, как такое умерщвление, и за все такие умерщвления ответственность возлагается на город, на великую столицу мира, опившую народы волшебством своим. Но и с этой расширенной точки зрения можно сказать, что в городе «отыскалась кровь... всех убитых на земле». Если смотреть на исторический процесс как на «работу спасения», как на деятельность человечества, осознающего свою задачу, приступающего к ее выполнению и, наконец, осуществляющего ее, то работа эта, с точки зрения Откровения, является не чем иным, как осознанием необходимости для человечества борьбы со смертью, приступом к ней и осуществлением ее, «ибо последний враг истребится — смерть...»<sup>203</sup> И вот в этой борьбе на город возложена особая задача. Будучи центром объединения, концентрации сил человечества, в отличие от разрозненных усилий, он может отдать этому делу значительно больше сил, чем отдельный, случайный человек. Город — это место, где возможна объединенная, действенная «работа спасения», но именно эта задача им не только не выполнена, не только не осознана и не поставлена, но даже наоборот: силы, которые имеются в изобилии в городе, направляются им в противоположную сторону. Основанное на любви дело спасения город подменяет любодеем, борьбу против смерти — содействием ей. Подмена идеала всеобщего спасения идеалом «брачного пира» есть тот акт, которым вмещается городу всякая смерть, всякое умерщвление, — здесь те самые силы любви и соединения, объединения человечества в единой мысли, в едином чувстве и единой воле, оказываются направленными к смерти и гибели. Любовь, которая сама «сильна как смерть» (а это

значит, что она может бороться со смертью и победить ее), сама оказывается превращенной в орудие смерти через любодеяние и блуд. Этим достаточно определяется ответственность города и городской сексуализированной (половой, т. е. половинчатой, половинной — не целой и не целомудренной) культуры за смерть (умерщвление) «всех живущих на земле».

Всем сказанным определяется и отношение к этой организации всех тех, кто так или иначе боролся и борется за осуществление идеала жизни. Они должны выделиться и удалиться из этой обреченной на гибель среды, должны изолироваться от нее, но в то же время они же должны явиться и являются той решающей силой, по суждению которой осуждается и разрушается великая блудница, как об этом можно судить по следующим словам: «Об этом веселитесь небо и святые апостолы с пророками, ибо Бог совершил ваш суд над нею» (XVIII, 20).

Уничтожение великой блудницы есть приведение в исполнение решения о ней святых, т. е. той части человечества, которая борется за осуществление идеала жизни, за создание Нового Иерусалима. Гибель ее есть результат суда святых, т. е. результат полного и отчетливого осознания природы великой блудницы, внутреннего и внешнего и всецелого освобождения от ее обольщений. Пока еще, несмотря на все преступления («Я видел, что жена упоена была кровью святых... и удивлением великим удивлялся» — XVII, 6), избранная часть человечества только удивляется и недоумевает перед тайною роскошной столицы мира, пока еще не понята ее сущность, до той поры она может стоять и держаться, видимо, непоколебимо. Но когда тайна ее раскрыта (XVII, 8–18), после того, как ее основания изучены и осознаны («Здесь — ум, имеющий мудрость» — XVII, 9), когда понаты все заключенные в ней внутренние противоборства, предreshающие ее гибель, и произнесено суждение о ней, тогда естественно, что эти силы жизни, которыми держится всякая организация, претендующая на жизнь, должны уйти от нее. Их отношение, вместо наблюдательно-пассивного («и удивлением великим удивлялся») должно замениться осуждением осознанной гибельности путей этого идеала и уходом из круга ее влияний и воздействий. Речь об этом уходе идет в следующих стихах: XVIII, 4–5, где сказано следующее: «И я иной услышал голос с неба, говорящий: народ мой, выйди из нее, чтоб не участвовать вам в преступлениях ее и не подпасть под поражения ее, ибо грехи ее дошли до неба и Бог ее неправды вспоманул».

Возникает вопрос: связано ли это удивление с какой-нибудь борьбой и участием избранной части человечества в борьбе против великой блудницы? Можно думать, что если вообще позволительно говорить о борьбе со стороны этих сил, то не столько о прямом выступлении их против такого рода организации, сколько о приготовлении и указании на неизбежность в ней самой внутренней и самоубийственной для нее борьбы. Великий идеал гедонизма, мировой организации, построенной на торговле, рушится в силу своих, ей самой присущих, внутренних противоречий. Ушедшие из нее избранные борцы за новое небо и новую землю только готовят ей ее участь. Раскрыв и обнаружив ее внутренние противоречивые основы, они тем самым приводят в действие те силы разрушения и распада, которые должны разорить ее до конца. В этом и заключается двойное воздаяние блуднице: она одновременно лишается организационно сдерживающих начал, той соли, которая скрепляет частицы ее, готовые распасться и расползтись в процессе гниения, и в то же время освобождаются силы, противоборствующие ей и взрывающие ее изнутри\*.

Все сказанное возвращает нас к вопросу об этих силах, которые губят великую блудницу, великую социальную систему, построенную на обмене и торговле. Автор Откровения посвящает этому вопросу десять стихов (XVII, 8–18), в которых говорится об отношениях между блудницей и зверем. Отношения эти описываются в форме ответа ангела автору Откровения, разъясняющего загадку (тайну) этой женщины (XVII, 7), но самое это разрешение дано в образах, в свою очередь представляющих своеобразную загадку, требующую дальнейшего решения. Впрочем, некоторые стороны показанных в Откровении образов не требуют дальнейшего раскрытия. Так, сама блудница является великой социальной системой, охватывающей человечество (людей, народы, племена и языки, XVII, 15), она восседает на звере багряном, находящемся под ней и как бы подвластном ей.

---

\*С этой стороны можно говорить о связи рассматриваемых здесь XVII и XVIII глав с эсхатологическим учением об «имеющем в руках» и «удерживающем от среды» (который в определенный момент прекращает эту сдерживающую социальный распад деятельность), которое развито во II главе II-го Послания Ап. Павла к Фессалоникийцам<sup>204</sup>. Здесь же (XVII) мы имеем единственное место в Откровении, позволяющее некоторым авторам говорить об антихристе как о личности<sup>205</sup>, хотя, если подходить к рассматриваемым главам строго критически, то наличие подобного указания на личный момент можно отрицать.

Зверь, о котором уже говорилось выше в главе «Словесный бой» и значение которого в дальнейшем подробно разобрано в главе «Звери», представляет из себя не что иное, как связанную с основными социальными категориями государственно-политического бытия организацию. Это организация социальной стихии в форме организма и в этом качестве, будучи связана с агрессией, нападением, являющаяся организацией зверства. Кроме того, это — правящая, властвующая организация (багрянец — баgreц, символ царской власти), государственная или государствовподобная, смысл существования которой заключается в концентрации и вынесении за ее пределы социальной агрессии и вообще всякой борьбы. Можно сказать, что в лице этой организации зверства мы имеем монополизацию и организацию внутренних стихийных противоборств, существующих в человечестве. Существенным для рассматриваемого нами места Откровения является то, что зверь оказывается под блудницей. Организация обмана и обольщения оказывается скрывшей, подавившей, севшей на организацию зверства и агрессии. Политическая и государственная организация, власть оказывается самоподчинившейся организации обмена и торговли, которая облачена и в баgreц и в порфиру и богато разукрашена (зверь только баgreн). С другой стороны, это отношение не является прочным и устойчивым. Зверь восстает против блудницы и уничтожает ее своими рогами. Такова схема, которую развивает Откровение. Силы политической и государственной организации, агрессии и борьбы, уничтожают торговый блуд и обольщение, упраздняя и стремительно ниспровергая в один день и час все то, чему дивился даже автор Откровения. Однако недостаточно сказать, что сила, которая уничтожает эту систему, находится в ее основании и что это то, на чем она сидит, — баgreнный зверь семиголовый и десятирогий. Положение с этим зверем обстоит сложнее, и на этом автор Откровения останавливается достаточно подробно в стихе XVII, 8: «Зверь, виденный тобою, был и нет его и должен выступить за бездны и повлечется на погибель; и удивятся те, среди живущих на земле, чьи имена не вписаны с начала мира в книгу жизни, видя, что зверь тот был и нет его и явится».

Эта само по себе трудно связывающаяся с какими-либо ассоциациями характеристика зверя может быть расшифрована, если в качестве начального момента обратить внимание на то, что существенным в приведенных строках является отношение к этому зверю

со стороны некоторой части человечества. Появление зверя вызывает изумление у тех, кто не записан в книге жизни. Если иметь в виду, что его появление не первое, то тем самым уясняется смысл этого явления. В первой части стиха говорится о звере и о его судьбе в прошлом и настоящем и о будущей его участи, во второй — говорится об изумлении перед этим появлением, но опущен конец (вторичное — «повлечется на погибель»). Окончательная гибель зверя неясна изумляющимся. Они поражены самым фактом его появления. Каково же это изумление и чему они собственно удивляются? Некоторое объяснение этому можно почерпнуть из рассмотрения того, кто такие эти изумляющиеся. Слово «дивиться», «удивляться» на протяжении 6, 7 и 8 стихов употребляется три раза. В первом стихе говорится об авторском удивлении у созерцающего блудницу. Во втором из слов ангела видно, что нечему здесь дивиться и, наконец, в третьем (8) стихе говорится об удивлении таких лиц, для которых удивление естественно. Созерцателю открывающихся тайн нечему дивиться, для него ничего странного и изумительного не представляют, или, вернее, не должны представлять, ни блудница, ни зверь, ее носящий. Но для тех, кто не видит и не хочет видеть раскрытия тайн, для тех, кто «не вписаны в книгу жизни от начала мира», удивление и естественно и позволительно. Если мы зададим себе вопрос: кто же они, эти изумляющиеся, то нам придется определить их по противоположности: они не вписаны «в книгу жизни *от начала мира*».

Но тогда является вопрос: кто же вписан? Вписаны борцы за жизнь, созидатели и преобразователи мира, восстанавливающие его в его начальной чистоте. Осуществители жизни, сделавшие ее принципом (началом) и методом (путем своего отношения ко всему, что есть в мире), естественно, входили и входят в план построения мира с самого начала его\*. Но тогда не вписанные в книгу жизни это те, которые не строят на этом принципе, для которых нормальной является ориентировка не на жизнь, а на смерть, которые смерть, тле-

---

\* Следует особенно подчеркнуть момент избранничества, выраженный в словах: «с начала мира». Этим не подчеркивается еще обязательность и неизбежность существования таких лиц, которые не вписаны вообще в книгу жизни и никогда не будут вписаны в нее. Смысл этих слов только в том и заключается, что одни вписаны «с начала мира», а другие или вписаны в нее позже, или, вообще говоря, могут быть вписаны.

ние и распад, вытеснение и уничтожение признают естественным, неизбежным и желательным концом всего существующего. При такой установке удивление их и понятно и естественно, ибо именно при таком отношении возникает то внутреннее противоречие, которое составляет его основу. Жить и в то же время признавать (явно или хотя бы только скрыто, бессознательно) смерть неизбежной и неотвратимой (т. е. жить для смерти) это значит существовать под постоянным давлением и гнетом, пребывать в вечном скрытом или явном раздвоении, при котором ничего нет твердого и устойчивого, все движется, удваивается, падает и давит.

Естественно, что если какое-либо явление или событие выйдет из этого круга замыкающихся в себе противоречий и диалектического раздвоения и хотя бы покажется только устойчивой и самодовлеющей силой, то оно вызовет удивление и изумление. Удивление, по самой сущности своей, всегда укореняется в эту неожиданную смутную надежду на какой-то выход из круга двоящихся, смешивающихся, неустойчивых и движущихся состояний. И естественно удивление не вписанных в книгу жизни, тонущих и барахтающихся во мраке гераклитовой реки, при новом появлении воплощения зверского начала, которое казалось уже окончательно упраздненным, преодоленным, нежизненным, ненужным и нежизнеспособным. Их удивляет самый факт вторичного появления его. Они видят (и знают) только то, что он был, что его не стало и что явится, но ни то, откуда он возникает (бездна), ни то, что ожидает его (гибель), не является ясным для них. В сущности, удивительным и неожиданным является вторичное появление зверя после великой блудницы. Те достижения, которые кажутся осуществленными и осуществимыми, при господстве этой формы общения, совершенно исключают мысль о возможности восстановления и господства примитивных и упрощенных форм властвования, уже отошедших в прошлое и кажущихся отжившими, осужденными и считающихся совершенно неспособными создать что-либо из того, что создается в условиях приманок и обольщения.

Свобода (правда, в блуждании и пуганице), богатство (правда, в качестве приманки обеспеченностью и хотя бы кратким убеждением в прочности своей жизни), счастье и наслаждение (в брачном пире, как идеале) — все это скрывает и маскирует связь этой женщины со зверем. Находясь под нею, он даже не виден для изумляющихся и, в лучшем случае, представляется существом подвластным и покор-



ным. Поэтому появление и осуществление этой формы общения, основанной на принципе элементарного принуждения, представляется странным и удивительным после господства методов увлечения и свободного устремления к видимо, по внешности индивидуально поставленной и самостоятельно осуществляемой цели, хотя бы она была только мнимой и обольщающей.

Существенным в рассматриваемом тексте является указание на то, что зверь «выходит из бездны». При первом упоминании Откровения о звере (гл. XI) о нем точно так же говорится, что он «выходит из бездны». В главе XIII он выходит из глубины морской (из моря). Выход же его, о котором говорит глава XVII, существенен тем, что он представляется окончательным. Первый выход его («зверь, выходящий из бездны» — т. е. выходящий несколько раз или иногда) связан с его борьбой и победой, заканчивающейся убийством двух свидетелей. Второй раз, выходя из моря, зверь выходит во всей своей силе и мощи, увенчанным десятью венцами по числу его рогов. Рассматриваемый нами вторичный выход из бездны позволяет думать, что между моментом второго победоносного появления его и этим последним произошли события, которые опять загнали его в бездну. Это может быть подтверждено указаниями на XIV, 9–11 и XVI, 10<sup>206</sup>. Только после разного рода катастроф могло образоваться царство великой блудницы, прикрывшей собою зверское, непосредственно и агрессивно действующее, принудительное начало, скрывающей его в своей основе, в своем подполье. Такого же рода соображения должны возникнуть при сопоставлении рассматриваемых стихов с словами стиха XV, 2, где говорится о «победивших зверя и образ его и начертание и число имени его» (осознавших и уразумевших его сущность).

Все сказанное позволяет несколько иным образом оценивать это появление зверя. Можно говорить о том, что мы имеем дело с последним, завершительным появлением в среде человечества звериной организации, которое должно закончиться ее уничтожением. В то время как при выходе коронованного зверя из моря, в начальных главах Откровения (XIII, 7) прямо указывается, что «со святыми было дано ему вести войну и победить их», здесь отмечается совершенно обратное явление. Зверь и его органы будут вести борьбу с Агнцем, и этот последний должен их победить. Но смысл появления зверя в этот раз заключается не в одном этом положении, не только это ему

надлежит выполнить. В рассматриваемой главе он является органом суда Божия над блудницей, и все образы, которые даны в ней, сводятся к изъяснению взаимоотношений между нею и зверем. Что касается последней, то она уже достаточно определена и охарактеризована выше. Расшифровывая в самом конце рассматриваемой главы XVII, 18 этот образ, ангел говорит прямо: «И женщина, которую ты видел, она — великий город, держащий царство над царями земли». В этом своем качестве царства над царями это столица мира, или, точнее, мировая властвующая организация, символизируемая своей столицей. Ее мировое значение отмечено также в форме намека в XVII, 7, где говорится: «Здесь ум, мудрость имеющий. Те семь голов — семь гор они, и женщина сидит на них». Это место, которое нельзя рассматривать иначе, как намек, указывающий на Рим, на седмихолмную столицу Римской империи, представляет тем самым указание на мировое, планетарное значение этой столицы. Это не просто организация, властвующая над несколькими странами, а сила, подобная Римской империи, при помощи своей столицы господствующей над «царями земли», над всей их совокупностью.

Но, как всякий символ, образ этот — семь голов зверя — имеет и может иметь несколько значений, и автор Откровения тут же дает дальнейшее истолкование его. Они же «и семь царей». Таким образом, нам надлежит здесь остановиться на вопросе о том, что же это за цари? Прежде всего, помимо своего прямого смысла (царь как некоторый носитель власти), нам придется считаться с тем, что цари, о которых идет речь, суть также и прежде всего главы, головы единого зверя, единой организации зверства, сведенного в единую организацию зверского начала в человечестве. С этой стороны очевидно, что такой главой не является, не может и не должен быть обязательно каждый конкретный царь или властитель, при господстве той или иной исторической формы организации этого зверства.

Чтобы разрешить недоумение, возникающее при суждении об этих главах-царях (главных царях или царских, царственных головах) и началах, должно сопоставить все те характеристики, которыми обрисовываются эти органы зверя. Прежде всего, следует отметить, что они поминаются не одни, а обычно одновременно с рогами зверя. В главе XIII, 1 появляется из моря зверь «с семью головами и десятью рогами; на рогах его десять диадем, а на головах его имена богохульные». В рассматриваемой главе XVII под блудницей находит-

ся зверь «багряный, преисполненный именами богохульными, с семью головами и десятью рогами». Таким образом, мы имеем картину рогатых звериных голов, причем в первом случае только на головах его, т. е. в его сознающих органах, находятся богохульные имена, во втором случае эти имена, которыми он переполнился уже, отнесены ко всему зверю, представляясь как бы пропитавшими все его органы. В первом случае при появлении зверя рога его увенчаны диадемами, а во втором — они уже лишены их. Конечно, существенным для этих образов голов и рогов является то, что они различаются, будучи в то же время взаимно связаны. Действительно, поскольку одни из них являются головами, другие рогами, постольку отношение между ними, очевидно, определяется как отношение между рогом и головой. С этой стороны, голова есть центральный, управляющий и направляющий деятельность всего организма орган. Это центр и носитель ориентировки и управления, центр инициативного, начального действия. С этой точки зрения, голова, будучи всегда источником действия и началом его, никогда не является органом действия и исполнения. Действовать голова не действует, это не орган защиты или нападения, а орган мысли и, можно сказать, что это даже самая мысль, поскольку для своего воплощения она нуждается в каком-то субстрате, носителе и провозгласителе. В этом смысле употребление в отношении к главам зверя самого слова голова, глава (κεφαλή — κε-φαίνω), весьма характерно, поскольку им обозначается и орган мысли, и водитель, руководитель, и управитель организации, и начало, отдельное, замкнутое целое логического (или иного) построения (глава трактата и т. п. выражения).

Резко отличны от приведенных выше смысловых сочетаний те образы, которые связаны с образом рога. Сам по себе рог не мыслится вне головы; это преимущественно орган, связанный с головой, и нужна достаточно большая склонность к отвлечению, чтобы мыслить рог отдельно\* от головы или не на голове. По самому же назначению своему, рог — это орган действия, нападения, орган, служащий при нападении для того, чтобы разрывать, пороть, разрушать и убивать. Уже одно это позволяет более точно определить те черты, которые

---

\*Такого рода отвлечение часто встречается в Библии, где «рог» есть синоним силы, мощи, значения и т. д. Отсюда весьма часто употребление этого слова в церковных чтениях: например, «Вознеси рог верных твоих» и т. п.

присущи тому, кого можно назвать «рогом». Это не носитель мысли и замысла, а осуществитель и исполнитель того, что не им создано и обдумано; это — не думающая и чувствующая ткань нежнейшего мозгового вещества, а затвердевший, обескровленный и лишенный чувствительности орган действия и преимущественно нападения. Если под рогом понимается все выдающееся, подобно рогу, окончность и вершина (равно и говоря о главе, голове, можно мыслить конец, вершину и верх), то к этому образу необходимо прибавить отмеченные нами свойства. Рог, таким образом, будет высшим осуществителем действия, бойцом и орудием борьбы. Если о главе (голове) можно говорить как о принципе, начале и истоке мысли, то здесь естественно думать о пути и методе действия и о воплостителе его.

Вышеприведенные соображения до известной степени позволят нам ориентироваться в рассматриваемых стихах главы XVII. Семь глав и семь царей, лежащие в основе седмихолмной столицы миродержавства, не могут быть чем-либо иным, как семью началами и принципами, обуславливающими самую возможность создания мировой организации зверства, и семью носителями и выразителями этих начал. Мы думаем, что в свете того, что сказано выше, становятся более или менее ясными и дальнейшие слова, звучащие загадкой, хотя, по словам ангела, они представляют расшифровку образов зверя и блудницы. Семь голов чудовищного зверя суть (XVIII, 10) «И семь царей, из коих пали пятеро\* и есть один, второй еще и не пришел, когда же он придет, ему недолго быть».

Существование зверя связано с существованием его голов. Это естественно, если принять во внимание существо организации зверства как таковой. Владычествовать, вовлекать и подчинять она может только тогда, когда в ней самой есть что-то нераскрытое и недоговоренное до конца. Соблазн звериной организации и сила ее заключается в подмене ею образа совершенного мироустройства. Поэтому, по мере раскрытия начал, возглавляющих эту организацию, в связи с падением и сомнением в них, по мере гибели носителей и вождей, осуществляющих и провозглашающих соответственные принципы,

---

\*Это указание на гибель пяти глав, дискредитация пяти принципов, обособывающих самую возможность существования звериной организации, лишь подтверждает высказанное выше положение о том, что в рассматриваемый момент зверь уже потерпел какой-то серьезный ущерб.

она истощается. И только к моменту полного осознания, раскрытия и тем самым постижения их как несовершенных, относительных и недостаточных, возможно полное и завершительное раскрытие самого существа зверской организации, о чем уже достаточно ясно говорится: «И зверь, который был, и нет (которого), и есть восьмой, и есть из тех семи, и в гибель удалится»<sup>\*</sup> (XVII, 11).

Поскольку осуществление всякого принципа совершается через живых лиц и деятелей, наиболее яркий осуществитель соответственного начала есть как бы живое его овеществление, постольку понятно, что рассматриваемый стих обычно истолковывается как указание Откровения на живого осуществителя звериного начала, на антихриста. Такое указание вполне естественно, если учесть, что, с одной стороны, речь идет о завершительных моментах исторического процесса и что подобный личный момент органически связан с осуществлением всякого начала, раскрывающегося при помощи отдельных личностей. Но приведенный выше стих гораздо более интересен в другом отношении. Откровение не занимается много личностями, как бы важна ни была играемая ими роль. В космических и историософических перспективах Откровения, где рисуется переход от стихийной истории быwania к творческой истории преобразования, главное место занимают принципы и их осуществление, а не носители этого осуществления, как бы сами они и их судьба ни была интересна. Так, в приведенном стихе указывается, что «зверь есть восьмой» (царь), имеющий, очевидно, явиться после кратковременного властвования седьмого, «и он есть из тех семи». При обычном понимании, когда речь идет только о личности, эти слова о том, что он из тех семи, совершенно непонятны. Как восьмой может быть из семи? Имея в виду, что речь идет не о носителе и личности, но о принципе и начале, это выражение значительно легче поддается истолкованию и изъяснению. Если семь глав (семь голов) есть семь каких-то основных принципов и начал, то самая ограниченная

---

<sup>\*</sup>В настоящем стихе (XVII, 11) нами восстановлено опущенное в русском переводе «и» перед словами «есть восьмой», а также глагол «есть» в последующей части предложения. Наличие в этом месте вспомогательного глагола весьма показательна, и превращать сложное предложение в слитное, как это делает синодальный перевод, неправильно. Равно и неосновательно введение в текст рассматриваемого стиха слов «из числа семи», как это сделано в синодальном переводе, так как тем самым создается совершенная бессмыслица.

множественность их свидетельствует о их недостаточности. Раскрытие и обнаружение их как глав зверя, естественно, влечет за собой выявление общего, завершающего их и из них вытекающего начала (вполне естественно могущего быть обнаруженным определенным личным выразителем). Такое стремление найти общее и завершающее начало, единящее деятельность многоголового, а потому врознь и с разноразным действующим зверя, вполне объясняется в дальнейшем. Можно сказать, что существо этого начала таково, что оно не связано с какой-либо новой и объединяющей мыслью. Вместо семи голов не является и из них не вырастает новая голова. При таком положении естественно думать, что вывод этот есть не что иное, как возвращение к зверю как таковому, как окончательное осознание его прирожденно зверской сущности.

Но, спрашивается, к чему приводит окончательное осознание сущности организации зверства, осознание того, что за этой силой нет, в существе своем, ничего человеческого и человечного, никаких высших и возвышающих ее начал и устремлений? На этот вопрос можно дать такой ответ: осознание и разоблачение того, что в государстве и вообще в политических и экономических в обычном понимании формах объединения людей нет ничего, кроме господства элементарного зверства, выражающегося в форме признания того, что единственной формой отношений между людьми является борьба с присущими ей спутниками — рознью и гнетом, такое осознание и разоблачение равносильно, если не немедленному уничтожению такой зверообразной силы, то принципиальному признанию неизбежности ее гибели.

С этой стороны то удивление, которое имеет место у созерцающих зверя наивных смертобожников, удивляющихся его жизненности и силе, позволяющей ему возвращаться, когда кажется, что ему уже давно пришел конец, оказывается основанным на незнании грозящего ему конца. И действительно, нечему удивляться ни в звере, ни в блуднице. Гибель, та конечная гибель и смерть, которой поклоняются и которую признают крайним пределом «все живущие на земле и не вписанные в книгу жизни», неминуема и для этого зверского образования, которое оказалось в их глазах какой-то самодовлеющей и устойчивой сущностью.

Можно сказать, что в указанном отношении вывод, приводящий человечество к признанию того, что эта кажущаяся ему столь могу-

щей и значительной, столь достойной и почтенной организация есть не что иное, как зверь, такого рода вывод для этой организации есть не что иное, как самоубийственный выход в погибель, признание неизбежности и необходимости и разумности для нее такого конца. Окончательное раскрытие всех возможностей органического, по типу животного организма строяемого, общества влечет за собой признание необходимости, естественности и неизбежности гибели его, и для осуществления ее необходим лишь орган выполнения ее, личный или коллективный, сознательно действующий осуществитель гибели этого животнo-зверского, влекущегося к хаотическому небытию построения. Мы уже отмечали выше, что слова синодального перевода: «пойдет в погибель», в подлиннике дают несколько иной оттенок. Можно сказать, что зверь не только «пойдет», ибо ὑπάγει значит не столько «пойдет», сколько «подойдет», «увлечется», «прельстится» (гибелью), «подчинится» (гибели) и незаметно, постепенно «отступит» к ней, «соблазнится» ею и вообще «подойдет и поддастся» ей. Осознание всех сторон зверской организации ведет к постижению гибельности и губительности ее, а признание ее единственной формой соединения людей, абсолютизация ее не может не создавать импульса, стремления осуществить уничтожение ее и, поскольку она мыслится как единственная и высшая форма «разумной», «человеческой» организации, постольку напрашивается подход и влечение к осуществлению гибели и такого человечества. Так, удивляющиеся существу этой организации и поклоняющиеся ей и в ее мощи видящие предел возможных человеческих достижений, в своем конечном устремлении к смерти, оказываются идущими по одним путям с влекущимся к гибели зверем.

Рассуждая таким образом, говоря о раскрытии всех начал, заложенных в звериной организации общества, в момент их синтеза, естественно ожидать, что в момент, предшествующий осознанию предстоящей гибели зверя, следует ожидать в нем роста и усиления «энергий гибели». Этот рост отразился в следующих стихах Откровения (XVII, 12–13), где дается изъяснение сущности того, что скрывается в образе десяти рогов зверя: «И десять виденных тобой рогов, суть десять царей, которые еще не получили царства, но власть как бы цари на час один возьмут совместно с зверем. Они одно намеренные имеют и власть свою и силу зверю передадут».

Мы уже указывали, что образ «рога» конкретно есть не что иное, как образ деятеля, борца, исполнителя замысла, а абстрактно это — метод и путь, образ действия как такового. Приведенный выше стих вполне это подтверждает. Десять рогов — это не столько цари, сколько как бы цари (ὡς βασιλεῖς). Власть они совместно со зверем получают на один час μίαν ὥραν — правильнее было бы перевести «единым часом», «в одночасье», т. е. одновременно. Органы действия, а не сознания и управления, они, именно в этом своем качестве деятелей, способны взять власть, но в дальнейшем с неизбежностью передадут ее тому, кто явится выразителем их мыслей и намерений. Но поскольку совместная деятельность их возможна только в момент синтеза, обнаружения того, что представляют отдельные головы зверя, постольку и передача эта возможна в момент, когда все направления мысли, задачи и намерения звериной организации волеются в одно русло и откроется объединяющее их, влекущее к гибели начало.

Куда же при этих условиях направлятся эти силы, эта «энергия гибели», нашедшая себе выражение в синтезе губительно-зверских принципов. Естественно, что единомыслие влечет их, в конце концов, к борьбе с противоположным им началом жизни. «Энергия смерти и гибели» окончательным объектом своего обнаружения и противоборства имеет «энергию жизни», и борцы за смерть, провозгласители ее абсолютного значения, последнюю борьбу поведут и будут вести с носителями и утвердителями жизни, борцами за полное и подлинное ее обнаружение. Стих XVII, 14, в коем говорится, что «рога-цари» — «они противу Агнца будут биться и Он их победит», — представляет не что иное, как указание на это последнее столкновение борцов за жизнь с поклонниками и утвердителями последней гибели — смерти, столкновение, конец коего предопределен и предуказан. Но эта борьба, как можно думать, отнесена еще к будущему, к тому словесному бою, о котором нами было сказано выше.

Но это окончательное объединение путей и деятельностей, ведущих и влекущих к смерти, предполагает некоторое более раннее объединение их, которое, быть может, не будет столь сознательным, столь полным осознанием самого существа звериной организации и единства путей, на которые она влечет. Здесь мы приходим к поставленному нами выше вопросу о взаимоотношениях между зверем и блудницей. Зверь, как отмечалось раньше, лежит в основании блудницы, служит ей опорой и основанием. Почему, спрашивается?



Откуда эта покорность и заворуженность семиголового чудовища? — Ответ: она заключается в его многоголовости. Блудница — основа, смысл и существо которой заключаются в путанице, в наведении соблазна и тумана, — имеет полнейшую возможность господствовать, пока не доведены до своего логического конца, до полного осознания все принципы зверской организации как таковой. Такая незавершенность, раздерганность ее, возникающая вследствие этой многоголовости, позволяет зверю самое блудницу считать чем-то высшим себя, дающим и способным давать какие-то более совершенные блага человечеству, людям, племенам, языкам и народам, на которых она восседает (XVII, 15).

Но естественно и то, что к моменту полного самопознания, полного осознания всех принципов зверской организации обнаруживается для действенных элементов, входящих в состав зверя, полная пустота и бессодержательность этого общения, построенного на блуде, на путанице и блуждании, возможном только благодаря неустойчивой ориентировке, благодаря маревам пустыни и приманкам пустоты, заключающейся в богатстве. Вполне понятно, что в момент раскрытия всех руководящих начал, которыми движется организация зверства, пути зверя и пути блудницы разойдутся, и тем острее станет ненависть, чем больше была покорность и чем сильнее было обольщение. В момент, когда осознаны начала звериной организации и постигнуты пути деятельности ее, становится понятным, что между этими прямыми и стремительными реакциями зверя и путанными путями блудницы нет и не может быть ничего общего. Отсюда бой и схватка действенных начал звериной организации, являющихся органами борьбы с нею, гибель и уничтожение ее, как это описано в XVII, 17: «И десять тех рогов, тобою виденных на звере, они возненавидят ту блудницу и разорят ее, и обнажат, и плоть ее сожрут, и самое ее сожгут в огне».

Эта картина вполне естественна, и чем выше было поклонение и убеждение в высоте, силе и значении этой формы внешне свободного объединения человечества, построенного на путанице, тем сильнее будет ненависть к нему тех, кто должен будет считать, что причина всех бедствий человечества лежит в обольщении, исходящем из этого обманчивого центра мировладычества. Понятно также, что «энергии гибели», которые вынуждены будут действовать после окончательного синтеза начал, лежащих в основе зверской организации, прежде, чем уклониться на путь своей гибели, будут сеять гибель

вокруг себя. Энергия отрицания лишь в конце проходимого ею пути постигается как энергия самоотрицания и самоубийства. Пути гибели и лица, ведущие на них, прежде, чем осознать конец своего пути и цель, завершающую их усилия, прежде, чем направить к нему свои силы, вынуждены испытать их вовне и ранее, чем определится внутренний источник их воли, должны предпринять нечто, что убедит их в неизбежности этого конца. В этом и смысл разорения великой блудницы и основание для передачи власти зверю. Осознавшая себя вполне, во всех своих главах (началах, принципах), целях и задачах, организация и сила, раньше подавляемая и в то же время являвшаяся источником силы и могущества великой блудницы, естественно, стремится к ее ниспровержению. Но тот же багряный зверь, лежащий в основании организации мирового торгового обольщения, восстав против нее, истребив, разорив, обнажив, сожрав и спалив все, созданное при его содействии, богатство, становится в положение, при котором для него самого ничего больше не остается, кроме гибели (более или менее явной, или замаскированной, но все более и более проявляющейся — это уже безразлично).

Так происходит осознание этой последней воли, которое необходимо, чтобы выбор между идеалом жизни и устремлением к смерти был облегчен и освобожден от всего постороннего и привходящего.

Уничтожение этой великой системы, упразднение обманчивых приманок жизни и путаницы, создаваемой вокруг них, нужно для того, чтобы на пути последнего решения и самоопределения не стояло и не было никаких затемняющих конечные устремления обольщений. Разорение, обнажение, истребление и сожжение ее нужно для того, чтобы произошла свободная кристаллизация сознания и чтобы по достоинству могло быть оценено, с одной стороны, самоутверждение зверства, с другой — утверждение и осуществление божественных планов преобразования мира. С этой точки зрения организация зверства должна получить полную возможность самоопределения. Передача восставшими против блудницы «рогами» приобретенной ими власти зверю как таковому является необходимым моментом рассматриваемого процесса. Что это так, можно видеть из следующего стиха XVII, 17: «Ибо сам Бог им в сердце положил: свершить его намеренье и совершить намеренье единое и зверю передать их царство, до исполнения Божиих речений».

Перед последним боем, перед завершительным актом, которым определится выбор человечества, не должно быть никаких затемняющих, смущающих, вносящих замутнение сил. А сами эти силы должны быть устранены и исключены осознавшей себя энергией гибели, влечением, стремлением и утверждением необходимости последнего уничтожения, неизбежности и неотвратимости его. Против организирующего и преобразующего мир слова, являющегося сущностью сознания, в откровенном и неприкрытом виде стоит зверь, представляющий не что иное, как попытку организации стихийного зверства, заложенного в человечестве.

Так создаются условия для словесного боя, который является единой, позвольительной и достойной формой борьбы в среде человечества, преобразующего мир, и в котором гибнет самая основа сил, провозглашающих борьбу природой и сущностью междучеловеческих отношений.

## **VII. НОВАЯ ПЕСНЬ**

Говоря об идеале, конечном, высшем и предельном, и в этом качестве эсхатологическом, мы должны были мыслить его в процессе осуществления. Конечной стадии воплощения идеала должны предшествовать более ранние моменты, которые сами по себе могут быть воспринимаемы как идеалы достаточной высоты. Но для того чтобы можно было перейти к этому процессу, необходимо полное прояснение конечного идеала, очищение его от привходящих элементов, от всякого смешения его с другими посторонними построениями. Другими словами, реализация высшего идеала совершается в процессе борьбы его с противоположными построениями и распада того, что противопоставляет или может противопоставить себя ему. Вообще же говоря, поскольку на этом пути приходится встретить два построения типа идеала, то борьба между ними естественно приобретает определенные формы. При этом пока оба таких идеала являются только словесными формулировками, то борьба между ними может вестись только в одном направлении: это — борьба за воплощение.

Победа в этой борьбе никогда не может сразу быть обеспеченной за конечным и высшим, а тем более высочайшим идеалом. Тем

менее она может быть сразу обеспечена за идеалом совершенного преобразования мира, поскольку воплощение такого идеала может быть осуществлено лишь тогда, когда обнаружены и сделаны те открытия, которые необходимы для его воплощения. Таким образом, можно утверждать, что в процессе борьбы между двумя невоплощенными идеалами первоначальная победа всегда окажется на стороне низшего. Только при наличности уже воплощенного низшего и в некоторых отношениях противоположного построения, идеалу высшему, а тем более высочайшему, открывается путь к победе. Это открытие пути происходит не столько благодаря каким-либо особым действиям носителей и борцов за высший идеал, сколько вследствие жизненной и житейской неспособности со стороны организации, создавшейся на почве осуществления низшего идеала, воплотить и осуществить то, чего от нее ждет и к чему стремится человечество. Вызревание (приготовление) высшего эсхатологического идеала совершается в условиях обнаружения несостоятельности и беспомощности низшего.

Так мы приходим к проблеме историософии. Мало найти и указать идеал. Равно недостаточно очертить те моменты, которые можно охарактеризовать как время полной готовности идеала к осуществлению, момент перехода его из сознательно потенциального состояния в сферу волевой актуализации. Процесс созревания идеала, уклонения и извращения пути, на которые легко можно уклониться, необходимо должны быть прослежены. В случае отсутствия такой историософической характеристики (непосредственной и открытой или символически-условной) соответственный идеал неизбежно остается висеть в воздухе, поскольку у него нет связи с жизнью, поскольку не указан тот жизненный нерв, которым он связывается с действительностью, превращаясь из абстрактной формулы в конкретную, плотью и кровью облеченную действительность.

Можно заранее наметить те этапы, через которые должен пройти подобного рода процесс. Уже выше нами сказано было о «вызревании» идеала, о времени, когда он вырастает в силу (социальную силу), с которой приходится считаться, которая, очищаясь от уклонений, выпрямляя свои пути, готовится к тому, чтобы открыто выступить и победить. Этому процессу явного роста предшествует «рождение», первый момент осознания и обнаружения возможности постановки такой задачи. Но рождение это не есть неожиданное,

самопроизвольное возникновение. Прежде чем дойти до сознания, всякий идеал, как и всякая, впрочем, глубокая мысль испытывает долгий период своеобразного подсознательного, «доутробного» существования, время подготовки к обнаружению. И наконец, начальным моментом, связывающим идеал с наличной действительностью, является момент «зачатия», когда возникает первое предчувствие возможности осуществления и решения спасительной задачи и когда определяется стремление к нему, когда закладывается зерно активности, направленной к намечающейся и еще смутно видимой цели.

Если от этих общих замечаний перейти к рассматриваемой нами книге, то здесь, в ряду предшествующих тем, которые уже подверглись нашему разбору, можно без особого труда обнаружить группу образов, которые позволяют говорить о подтверждении намеченной нами выше схемы. Есть все основания утверждать, что в Откровении Иоанна Богослова наряду с учением о конечном идеале, содержится своеобразная, символически в поэтической форме выраженная историософия, в которой намечается путь сращивания идеала с действительностью, протягивание нитей от конечной, завершающей точки к первоисточнику творческому импульсу, зачинающему и открывающему самую возможность возникновения мысли о конечном идеале всеобщего преобразования, не говоря уже о создании условий, позволяющих говорить об устремлении сил, заключающихся в этом импульсе, на путь воплощения этого идеала.

Конечно, ближайшим этапом к рассмотренным нами выше событиям, изображающим борьбу идеала совершенного преобразования мира с осуществленным гедоническим идеалом брачного пира, будет описание процесса роста, укрепления и вызревания тех сил, при помощи которых должно осуществиться это конечное преобразование. Вообще говоря, самая гибель великой блудницы, падение последних обольстительных марев, обманов и призраков, вся сила которых заключена в господстве вещей и богатств, уже является таким необходимым моментом в истории роста и развития преобразовательного идеала. Но несомненно, и в этом весь смысл происходящей борьбы, сначала самое появление великой блудницы, а затем и падение ее, может совершиться только вследствие и после каких-то предварительных событий. Необходимо признать, что должны быть силы, которые довели до сознания человечества мысль о негодности великой столицы мира и подготовили и обусловили ее гибель. Без этих сил

самая катастрофа не была бы такой решающей и завершительной. Она, несомненно, была бы лишь частным случаем в ряде подобных ей катастроф.

Уничтожение великой блудницы происходит силами, сродными и близкими ей. Она гибнет в результате внутренних противоборств, открывающихся в организациях современного мира. Ее сокрушают рога смирявшегося перед нею, но обманутого и разъяренного багряного зверя. Наоборот, падение зверя и лжепророка, а также заточение вызвавшего их к жизни дракона происходит благодаря другим силам, не только не имеющим с ними ничего общего, но прямо противоположным им. Зверь и зверопоклонники побеждаются поклонниками Агнца — Ягненка. Естественно спросить, при каких условиях возможны обе эти схватки: раздирающая старый мир распря блудницы и зверя и поражение в словесном бою старого мира? Что должно предшествовать им?

Ответ на этот вопрос дают три главы Откровения XIV, XV и XVI. Но даже не анализируя их детально, можно без особых погрешностей дедуктивно наметить если не самый путь, то этапы его или отдельные моменты, по которым должны протекать события, которые необходимы при совершении и осуществлении тех ситуаций, уже рассмотренных выше. Всякая форма организации имеет свои основания, оправдывающие ее существование, и если против нее ведется борьба, то очевидно, она в чем-то слаба, в чем-то неудовлетворительна, не удовлетворяет и не может удовлетворить доминирующие жизненные силы человечества. Очевидно, если подойти с этой точки зрения к великой блуднице, придется признать, что все богатство ее, все средства и силы, сосредоточенные в ней, направлены не туда, куда должно. Человечество, угнетаемое различными бедствиями, ищет спасения от них, а этот строй дает ей только приманку спасения, да и то мнимую, да и то не всем, а лишь отдельным и, в конце концов, немногим единицам. При таком положении достаточно тех или иных оснований демонстрации слабости и бессилия, неспособности выполнить то, что необходимо людям и к чему они явно и тайно стремятся, и эта неудовлетворяющая человечество организация будет свергнута.

Но неизбежно возникает вопрос: во имя чего? Отвечая на него, приходится указать, что обычно свергающие органически больны всеми пороками свергаемых. Могильщики вчерашнего строя сами являются мертвецами, которым должно хоронить своих мертвецов.

Эти свергатели всегда бывают силами, находящимися под гнетом правящей организации того или иного типа, и эта последняя всегда сидит на них (будь то рога или штыки) как на своей опоре, пока эта опора не заколется. Но для того, чтобы эта опора заколыхалась, необходимы какие-то иные сдвиги и смещения иного типа, чем обычно происходящая в подобных случаях борьба. Более или менее явная неудовлетворительность правящей организации сама по себе бывает лишь поводом и сигналом для ее свержения, но для того, чтобы такого рода смещение произошло и было не переменной только персонажей, а чем-то более серьезным, необходимо, чтобы наряду с свергателями образовались еще какие-то новые силы, действующие иными методами, чем прежние, обычные и привычные, и чтобы фактически к этим новым кругам перешла инициатива действия среди сталкивающихся и взаимно противоборствующих сил. Другими словами, нужно образование какой-то новой группы, стоящей вне обычных конфликтов между верхними и нижними, правящими и подвластными (и с этой стороны непонятой и равно чуждой и тем и другим), несущей какое-то свое, новое слово. Появление такого рода третьей силы, как общее правило, всегда вызывает к жизни и обостряет все конфликты, протекающие в уже существующей организации, и все, что в других условиях было бы недостаточным для колебания ее, становится силой, обеспечивающей ей поражение, и воспринимается как губительная язва и непоправимое бедствие, появление которых попущено властвующими и правящими силами. Появление новой силы обостряет все застарелые процессы распада и создает новые поводы для конфликтов и столкновений.

Таким образом, перед нами, естественно, в первую очередь должен возникнуть вопрос о появлении этих новых факторов, действующих на протекающие процессы так, как действует на некоторые процессы катализатор, провоцирующий те или иные реакции не чем иным, как самым фактом своего присутствия. Можно сказать, что ответ на вопрос, где появляется эта сила и какова она, дают следующие стихи главы XIV, 1–3: «И я взглянул, вот Агнец утвердился на горе Сионе и с ним сто сорок и четыре тысячи, имеющих имя Отца Его написанным на челах их. И я услышал голос с неба, как бы шум многих вод и будто бы звук грома сильного: и этот звук, что я услышал, как будто кифаристы играют на своих кифарах. Они поют песнь новую в присутствии престола, в присутствии тех четырех животных и старцев; и никто

не мог бы выучиться этой песне, помимо этих сто сорока и четырех тысяч искупленных с земли».

Прежде всего, необходимо сделать несколько замечаний относительно разночтения вышеизложенного текста с обычным его чтением. Приведенные нами стихи взяты с греческого синодального издания, причем этот последний существенно отличен от русского синодального перевода. Прежде всего, вместо первого стиха русского перевода «Агнец стоит» — нам представляется более правильным перевести «утвердился», поскольку соответственный греческий термин говорит не столько о самом стоянии, сколько о постановке чего-то твердого и неколебимого (памятника и т. под.) и о нахождении пребывания на чем-либо (на пьедестале). Принятое нами слово «утвердился» стоит в более близкой связи с местом, где происходит эта установка: Сион — это крепость и поэтому естественно взять термин, характеризующий занятие крепости.

Во втором стихе русского перевода стоят слова «голос», «шум», «звук», хотя в греческом все они переданы одним термином. Это дает нам основание второй раз слово «голос» русского текста передать словом «звук» («голос как бы гуслистов»). Следует особо отметить, что русский синодальный текст не дает перевода частиц, подчеркивающих, что этот «голос как бы гуслистов» есть не какой-нибудь иной, а тот самый голос, который раньше охарактеризован как шум вод и грохот грома.

В стихе третьем в русском тексте вставлены слова «как бы» («песнь новую»), для чего в греческом не видно никаких оснований (соответственно частицу «бы» представляется правильным отнести в дальнейшем к глаголу). Затем нами вместо слов «кроме сих», в русском переводе внушающих совершенно неосновательную мысль о невозможности кому-либо выучиться новой песне, кроме поющих ее избранных, поставлены более соответствующие тексту «помимо» (ср. выше такое же положение в отношении XIX, 2). Выражение  $\epsilon\iota\ \mu\eta\ \alpha\iota$ , переведенное в синодальном русском переводе словом «кроме», представляет двойное условие:  $\epsilon\iota\ \mu\eta$  — «если бы не» и  $\alpha\iota$  — «если бы» — «если только». Таким образом, соответственная фраза должна была бы быть переведена следующим образом: «никто не мог бы научиться, если бы только не (научились ее петь) эти сорок четыре тысячи искупленных». Отсутствие второго глагола дает основание синодальному переводчику перевести указанную выше условную



формулу словом «кроме», внушающим мысль о категорической невозможности для всех остальных выучиться новой песне. Как по непосредственному буквальному переводу, так и применительно к общему смыслу всей совокупности рассматриваемых нами здесь образов, соответственное слово «кроме» может быть отнесено только к исключительной возможности именно для этих избранных певцов начать петь, но отнюдь не к самой, им якобы только присущей способности петь новую песнь и к полной якобы неспособности для других научиться ей.

Возвращаясь к содержанию приведенных выше стихов, нужно отметить, что существенным в них является указание на Агнца-Ягненка и на некоторые особенности появления его. В первых главах Откровения (V и VI) он рисуется как какая-то единица, можно даже сказать, что в них он изображается одиноким. О нем говорится как о победителе («Вот Лев Иудина колена, Давидов Корень, победил» (V, 5)); он приходит и берет опечатанную книгу и снимает с нее печати, и ему возглашают хвалу небесные силы. В рассматриваемом нами месте он является не один, а в сопровождении каких-то новых сил, предводительствуя сто сорока четырем тысячам избранных, отмеченных знаком Божьего отеческого избраннычества. О них говорится, что они суть «имеющие имя Отца Его написанным на челах их».

Говоря о нахождении у кого-либо чего-либо «на челе», или, как сейчас сказали бы, «на лбу», мы имеем в виду обычно какую-то общую, явно обнаруженную характеристику внутренних, нормально скрытых или скрываемых, в большинстве случаев, свойств и качеств, полностью и целиком исчерпывающих внутреннее содержание человека. С этой точки зрения наиболее существенным для этих избранных, основным в их мысли и деятельности, является какое-то особое отношение к отцу и отцовству вообще и к имени отца в частности. Понятной в человеческой жизни является если не явная, то, во всяком случае, скрытая, подпочвенная и бессознательная борьба старшего и младшего поколений. В этом качестве это борьба с отцами, с их мыслью и с их делом; глубже это борьба, в которой младшее поколение, вытесняя старшее, стремится заместить его. О такой борьбе можно говорить как о борьбе за место отцов. В прямой, явной форме этот процесс борьбы в среде человечества может быть усмотрен на так называемых низших ступенях развития, где стариков просто-напросто убивают тем или иным способом. В наших же усло-

виях, в большинстве случаев, хотя этот процесс скрыт от сознания как вытесняющих, так и вытесняемых, тем не менее существо дела остается тем же. Борьба с отцами представляется с этой стороны борьбой за отцовство, так как победившие и вытеснившие отцов в сущности, захватывают их место, сами становясь отцами. Такое вытеснение, замена отцов и превращение детей в отцов связаны с забвением отцов, и о таких существах отнюдь нельзя сказать, что имя отца у них написано на лбу, т. е. что мысль об отце для них является основной, определяющей их поведение мыслью. Можно сказать, что «имеющие имя Отца их написанным на челах их» тем самым являются лицами, поставившими себя в какое-то иное отношение к отцу, не стремящимися забыть и вытеснить и стать самим на его место, а утверждающими то, что является целью и делом, возложенным на старшее поколение, на отца как такового. Это — носители нового отцовства и, вообще говоря, поскольку имя представляет не что иное, как указание задачи и цели, постольку здесь мы встречаемся с носителями постоянно и всегда, в мысли (на челах) отеческого дела и с избранными, объединенными этим отеческим делом.

Вторым примечательным моментом, который следует отметить, это указание места, где становится станом, укрепляется Агнец с сопровождающими его силами. Это — гора Сион. Символика Сиона как особого места, отличного от всех прочих мест мира, достаточно разработана в Св. писаниях, особенно пророческих, Ветхого завета. Сион — это, прежде всего, город Давида<sup>207</sup>, завоеванная им столица, вотчина царей. Это — замок, цитадель, крепость, ключ к царству и власти над всей страной, и в этом смысле «встать» на Сионе, «утвердиться» на нем значит закрепить за собой обладание царством и властью. Но помимо этого военно-государственного значения Сион является особо освященным местом, где находится храм земной, бывший прообразом храма небесного. Это точка, где соединяется небо и земля, место соединения земного и небесного царства, место, через которое власть неба устанавливается на земле. В писаниях пророков, кроме того, название «Сион» служит указанием не только на пространственный момент, на место связи земли и неба, земного и небесного царства, как объединения их в царстве Божием, но оно употребляется и для обозначения объединения во времени. Сион, с этой стороны, есть не что иное, как место преодоления разделения между прошлым и будущим, объединения ветхого и нового в одно

великое целое, соединения земной и небесной церкви, восстановления связей живых (сынов) с умершими (отцами), место исцеления (установления целости) народов, племен, языков и колен. Таким образом, рассматриваемый нами образ Откровения, утверждение Агнца с его воинством на горе Сионе, получает вполне определенные черты. Это момент занятия исходной позиции в деле соединения земли и неба, ключа к объединению и преобразованию космоса. Весьма характерно то, что здесь упомянуто название именно Сиона, а не какого-либо иного укрепленного места, ибо Сион есть не что иное, как крепость и цитадель Иерусалима. Занятие горы Сиона исторически обозначало захват иерусалимской цитадели и тем самым влекло за собой занятие этой столицы. Таким образом и здесь утверждение на Сионе обозначает не что иное, как начальный шаг к получению в свое обладание того самого центра мирового объединения, который в дальнейшем является в виде Святого Иерусалима. Характерно и то, что это не единичное нахождение ключа к Новому Иерусалиму и не начальный первый момент восстановительного процесса, намеченного определенным лицом, впервые доказавшим его осуществимость первенцем из мертвых, а это совокупный акт, предпринятый неким «воинством», набернованным из лиц, изменивших свое отношение к отечеству и отцовству, т. е. отношение к мертвым и умирающим (или, что то же самое, к стареющим) отцам.

Рассматривая в дальнейшем те же стихи, естественно спросить, что же происходит в связи с занятием этого пункта, с которого должно начаться осуществление мирового единства? В соответствующем стихе (XIV, 2) говорится о звуках, услышанных автором Откровения. Это звуки шумящих вод и сильного грома, идущие с неба, т. е. звуки грозы и ливня. Однако здесь мы имеем не грозу и ливень как таковые, а лишь звуки, подобные им, «как бы шум многих вод». Тут же ниже дается пояснение особенностей этих звуков. Это не просто стихийные грозовые разряды и громоханья, а нечто подобное звуку музыкальных орудий, речь здесь идет о игре на многих кифарах (гусях) и перед читающим выступает исключительный образ оркестра кифаристов (гуслисты), предводительствуемых, ведомых и следующих за Агнцем, т. е. за Ягненком. Поскольку приходится характеризовать эти слова, можно сказать, что здесь дано такое описание стихийных явлений, где сами эти явления гармонизированы и где они являются как бы результатом игры на гуслях-кифарах. Не будет ошибкой

утверждать, что первый результат занятия Агнцем Сиона связан с попыткой гармонизации стихий, игры на них, или проще, с попыткой управления ими.

Это и есть та «новая песнь», неслыханная, необыкновенная, непонятная песнь, в которой лирическое, «одическое» начало (в данном случае в греческом взято слово ода — ὕμνῃ) не остается только действующим в певце, а действует через певца, гармонизируя стихийные гроззовые разряды, управляя гроззовыми, электромагнитными силами природы. Но говоря хотя бы только о самом названии «новая песнь», уже тем самым до известной степени приходится определить существо этого явления. Если новое, неслыханное и странное отнести к песне, связать пенье и новизну, то только тогда песнь будет в полном смысле этого слова нова, когда она сама в корне и основе своей изменена, когда она вполне изменилась и преобразовалась. Новая песнь — это песнь преобразованная, но самое большое преобразование, которое можно сделать с песней, с лирическим (и обычно бездейственным) песенным воодушевлением, это превратить его в действенное, творческое и преобразовательное, преобразующее совершение. Из пустого звучания, услаждающего и внутренне успокаивающего, каковым является всякое лирическое музыкальное или стихотворческое произведение, песнь, чтобы стать новой в полном смысле этого слова, должна превратиться в творческое, преобразовательное воздействие на внешнюю среду.

Но помимо того, как бы ни определять существо этой новой песни, следует остановить внимание и на самом факте появления и действия через певцов, при помощи пения и музыкальных инструментов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что это пение и песнотворческая деятельность певцов, как какая-то сила, появляется в Откровении лишь второй раз в рассматриваемой главе (XIV). Первый раз новую песнь поют старцы, после того как Агнец оказался признан достойным раскрыть книгу за семью печатями V, 9–10. Третье упоминание о пении и песне дано в следующей XV главе. Но нигде в других главах Откровения и в последних его главах, уже рассмотренных нами выше, мы не слышим пения и не встречаем упоминания о нем, хотя неоднократно слышим громкие, громоподобные голоса, вещания и т. п. Тени святых, увидевших безуспешность своих преобразовательных попыток, вопят, испускают громкий вопль (VI, 10). В других случаях раздаются громогласные возгласы (VII, 2). Жена,

облеченная солнцем, кричит «от болей и мук рождения» (XII, 1). Равным образом и в дальнейшем ангелы-вестники провозглашают, говорят и кричат (XIV, 5, 9, XIX, 17). Не слышно пения и на другой стороне, среди чудовищных образов Откровения — дракон льет воду (XII, 15), зверь отверзает уста, бормочет и хулит (XIII, 5), все втроем: дракон, зверь и лжепророк испускают из уст нечистых духов, нечистое дыханье (XVI, 13). В рассматриваемом же месте мы на страницах Откровения встречаемся с пением, с «новой песнью», которую поют не какие-либо одиночки, а сто сорок четыре тысячи, другими словами, огромная армия музыкантов, певцов. При этом существенно то, что эта армия не есть армия только музыкантов, но и музыкантов, играющих на гусях. Это — гусяры\*, кифаристы, т. е. играющие и поющие одновременно. В этом качестве песнь их есть некоторое соединение искусств, и можно думать, что армия певцов есть, в сущности, не что иное, как армия художников в широком смысле этого слова.

Существенно и то, где исполняется эта песнь. Заняв исходную, связующую небо и землю точку, они поют ее перед небесными силами, перед престолом, перед животными духами стихий и перед старцами, восседающими перед престолом на своих престолах. Греческий текст дает основание говорить о том, что эта песнь поется явно, открыто перед лицом престола и перед другими небесными силами. Иначе говоря, можно думать, что это есть новое и явное исповедание, явно осуществляемое утверждение права певцов выступать перед высочайшими силами, выступать с тем, что раньше квалифицировалось лишь как развлечение и услаждение, скорее терпимое, чем поощряемое дело.

Важно отметить и то, что эта песнь, будучи произведением искусства как такового, в то же время является не простой песней, которая доступна каждому. Выше нами уже приведен и рассмотрен текст, толкуемый обычно крайне ограничительно: «никто не мог той песне научиться, кроме...». В настоящей связи будет правильным сказать,

---

\*Сколь неожиданно и чуждо такое понимание и сколь оно кажется соблазнительным, можно судить потому, что для перевода слова кифарист было сочинено переводчиками слово гуслист — гуслист, вместо общепринятого народного и безусловно точного — гусяр. Сказать, что Агнец стоит на горе в окружении тысяч певцов-гусяров (т. е. лиц, походящему представлению, «зазорных») казалось невозможным, для чего и понадобилось искать какое-то новое слово, отвергнув известное и старое.

что особенностью, характеризующей эту песнь, является то, что она представляется совершенно и вполне оригинальным произведением тех, кто ее исполняет. Это творческая песнь, которая требует особых исполнителей, и только они могут выучить ей других. Во всяком случае для того, чтобы быть в числе первоисполнителей, инициаторов и создателей этой песни, необходимо особое избранничество, и в этом смысле они «искуплены от земли», куплены, как избранный, качественно лучший и для особой задачи предназначенный товар. Существенно еще одно соображение, которое должно помочь нам разобраться в этих образах «новой песни», армии певцов и их вождях. Говоря о песне как о художественном произведении, мы тем самым вызываем ряд тех ассоциаций, которые связаны с нашими представлениями об искусстве. Уже выше, в вводной части настоящей книги, отмечалось, что, занимая высокое место в иерархии трудовых деятельностей, искусство все же является лишь одним из начальных моментов совокупного трудового акта. Производство искусства, с этой точки зрения, является первоначальной конкретизацией замысла и конкретным наброском совокупного трудового преобразовательного действия. Таким образом, «новая песнь» есть первичная конкретная проектировка преобразования, которую творчески осуществляет и осмысливает целая армия художников, избранников, в задачу которых входит внести песенный лад и строй в мир. Говоря словами Баратынского, их делом является «жизни даровать, о, лира, твое согласие»<sup>208</sup>. Гармонизация мира, и в первую очередь в наименее стойкой среде — в воздухе (музыка непосредственно действует на воздух), такова та задача, которая провозглашена этой новой песнью.

Но этим не исчерпывается определение и характеристика певцов новой песни. Особое избранничество их характеризуется в Откровении (XIV, 4–5) и другими чертами: «Они суть те, которые чрез жен не осквернились, девственны ибо они; они суть следующие за Агнцем, куда бы Он ни влекся; они искупленные из людей, как первенцы для Бога и для Агнца. И на устах у них не отыскалось лукавства, безукоризненны ибо они перед престолом Божиим».

Сами по себе эти черты не требовали бы особых толкований, если бы в нашем современном сознании на соответственные образы не наслаивались целые ряды позднейших представлений, несколько искажающих их первоначальную чистоту. Образ жены и девы, а также в отношении мужчины-девственника связываются обычно с весь-

ма ограниченным количеством понятий, возводящихся, как к своей основе, к половому акту. При этом возможно полное воздержание от этого последнего и рассматривается как признак девственности. Однако такая характеристика едва ли достаточна, поскольку элементарное воздержание от этого акта само по себе не представляет ничего особо достойного, ни тем более создающего черты, присущие избранныкам. Более существенные черты в этом отношении намечаются при сопоставлении того, что характерно для жены и девы вне этой, сравнительно узкой, сферы отношений. Если по-русски, равно и в других славянских языках, в слове жена (дружена) главное внимание обращается на то, что это как бы другой, дополняющий мужчину, образ (хотя и связанный с родом, но скрыто, в виде корня жен-ген), то по-гречески (γυνή — от корня γεν — γίγνομαι — рождать) центр тяжести лежит в родовой функции, в рождении как таковом.

Таким образом, оскверниться с женщинами, или, точнее, через женщин (при их помощи) — это значит оскверниться каким-то специфическим отношением к родовому акту (и соответственно к половому акту). Сквернящим, марающим и грязнящим здесь является бессознательность и стихийность этого процесса, в основе своей скрытого и сокровенного от сознания, протекающего в мраке темных и грозных глубин животной, родотворной природы. Не человеческий, а подчеловеческий характер этого неуправляемого и неосвещенного сознанием процесса унижает и оскверняет человека, и отсюда девственны те, которые стоят на другом отношении к этому акту, действительно-творчески относятся к нему, не подчиняясь половому распаду и связанному с ним затемнению сознания<sup>209</sup>.

С этой стороны, понятным становится связанность этого свойства с «именем Отца на челе», т. е. с осознанием сущности отцовства, значение и смысл которого заключается не в стихийно-животном и бессознательно протекающем акте оплодотворения, а в творчески-зачинательном и властно-инициативном отношении к среде. Осознание этих черт отцовства, связанных с преобразовательной деятельностью человека и есть совершенная форма девственности, заключающейся в действенно-сознательной активности, замещающей стихийно-животные состояния, которым подчинено человечество. В то же время следует отметить еще одну особенность того, чем характеризуется девственность. Это состояние (обычно под понятием «невинности») рассматривается как нечто присущее детскому воз-

расту. Таким образом, девственность есть осознанная детскость, сохранение в взрослом тех черт, которыми характеризуется дитя и которые рассматриваются Евангелием как необходимые свойства, обеспечивающие возможность соучастия в небесном царстве. Целостность восприятия, непосредственность и откровенность реакции, спокойное и вольное подчинение высшему и ряд других черт, не говоря уже об отношении к близким, не отравленном эгоцентрическими устремлениями самости, — все эти черты в неосознанном виде являются присущими детскому возрасту, и сохранение их в взрослом состоянии, но осознанными и ставшими природой человека, может рассматриваться как совершенное девство.

Но если это так, то основа этого осквернения заключается в половинчатости, односторонности, раздробленности и раздельности чело-вечества. Ведь оскверниться с женщинами может мужчина именно в силу преобладания в нем исключительно мужских черт, мужской самости. Агрессивная, стихийная, самочинная действенность — такова природа это изолированной мужественности, и соответственное отношение к женщине, насильственно-навязчивое использование пассивности ее как среды и материала для творческого акта, не менее стихийно, но с обратным знаком страдательно реагирующей на это насилие, представляет основу этого осквернения. С этой точки зрения девственность не как неопределенность действенности, а как гармонически сочетающая в себе способность давать и отдаваться, соединяющая инициативность мужественности и восприимчивость женственности, представляет то основное свойство, которое необходимо для всякого творчества, а тем более для начальников, зачинателей новой песни, преобразующей, гармонизирующей мир. Андрогинизм<sup>210</sup> — вот то начало, которое единственно может послужить первоосновой для строительства нового мира, ибо для того, чтобы выполнить эту задачу, необходимо не только умение и способность действовать на мир, но и столь большая восприимчивость, единственно при наличии которой возможно свободное, лишенное начал принудительности и насильственности совокупное действие и движение. А эта восприимчивость здесь особенно необходима, поскольку мы имеем дело с воинством певцов, т. е. самостоятельных, художественных индивидуальностей, «следующих за Агнцем, куда бы Он ни шел».

Этот образ предводителя, Ягненка-Агнца, за которым следует сорок четыре тысячи зачинателей преобразующей мир песни, точно



так же требует к себе внимания. Расчленяя его, следует сказать, что здесь мы имеем дело с самим образом предводителя, с путями, по которым он ходит и с следующим за ним воинством певцов. Образ ягненка в данном случае является основным, ибо в нем заключены и его пути, и условия следования за ним. Не рассматривая этот образ со всех его сторон (что сделано уже частью выше, а частью еще будет сделано ниже), мы можем отметить здесь лишь те черты его, которые необходимы для понимания построений Откровения, связанных с новой песнью, преобразующей мир. Агнец — это, прежде всего, животный образ, но даже в этом своем качестве животности он резко отличается от других образов того же рода. Это не баран и не овца, как взрослые особи соответственной породы, а именно ягненок, т. е. животный детеныш, существо, не определяющееся в отношении пола (по-гречески ἀρνίον — среднего рода). Но будучи животным образом и даже именно в этом качестве детеныша животного он является образом, в наиболее чистом виде выражающим нарастание жизни у живого существа, лишенного специфических черт животности как таковой, т. е. стихийных зверства и скотства, присущих другим животным и даже в довольно раннем возрасте проявляющихся у них. Таковы, однако, лишь отрицательные черты, которыми характеризуется этот образ.

Положительные черты, присущие этому существу, могут быть охарактеризованы как совершенная кротость, беззлобие, доверчивость и чистота. Естественно спросить: каково значение этих черт? Сами по себе они не являются чем-то влекущим, привлекающим внимание, ни тем более ценным, особенно в условиях зверино-животной жизни человечества, занятого взаимной борьбой и вытеснением. Чтобы с такими свойствами и чертами стать вождем, и не только вождем мягких, добрых и тем самым неприспособленных к жизни людей (бедняков, нищих, калек), а певцов, художников и созидателей искусства, необходимы какие-то особые черты и свойства, лежащие вне тех, которые нами отмечены. Ягненок-Агнец в роли водителя певцов, в роли музагета<sup>211</sup> есть образ непривычный и вызывающий сомнения, вынуждающий вполне понятный вопрос: что может импонировать певцам в этом образе? В чем его влекущая сила? Ведь сам по себе, изолированно взятый этот образ не является сколько-нибудь увлекательным. В нем нет ни одной черты, которая подавляла бы и угнетала, гипнотизировала и импонировала зрителем.

лю. Ясно поэтому, что далеко не все певцы способны стремиться на пути, которыми ведет этот образ. Все, кому нужен импонирующий, гипнотизирующий и подавляющий собственные стремления вождь, те не пойдут за Агнцем-Ягненком. Всякий, кто ищет в вожде опору и защиту для своей беспочвенности и слабости, не найдет ее в этом образе и не устремится за ним. Именно отсутствие всяких принудительно-внешне, авторитарно навязывающихся и подавляющих внимание черт характерно для этого нового водителя певцов. Если что здесь влечет и объединяет, то это полная свобода, свобода влечения и свободная инициативность. Певцы, объединенные образом Агнца-Ягненка, это, в полном смысле слова, свободный ансамбль, объединение, в котором нет никаких иных уз и цепей, кроме собственного свободного влечения его членов к единству. А образом, объединяющим их, является образ нарастающей жизни, не имеющей никакого ущерба, не дробящейся (на полы) и не иссякающей, не исключаящей и не подавляющей никого. Если учесть, что ягненок кроме того есть жертвенное животное, что это символ жертвы, очищающей и искупающей, то, в соответствии с вышесказанным, придется отметить, что это образ неиссякающей творческой отдачи, образ жизни, отдающей и отдающейся, но не иссыхающей и не умаляющейся. Но все эти черты присущи основе всякого искусства и творчества, заключающегося в радостной отдаче, истекающей из источника неистощающего вдохновения.

Сказанное в достаточной степени объясняет смысл объединения певцов вокруг этого образа, но также объясняет оно и природу тех путей, по которым он влечется и которыми он следует. Это пути свободного вдохновения и тем самым, с точки зрения здравого смысла, пути странные и необычные. В них изображаются не наши рассудочно обосновываемые пути, а потому следовать им могут лишь те, которые вдохновляются этим образом, поющие неслыханную песнь преобразования мира. Об этих певцах кроме того сказано, что они «выкупленные для Бога и Ягненка» первенцы, т. е. начатки, лучшая и отборная часть наиболее сильных и зрелых плодов жизни. «Начатки», приносимые Богу, это первые, скороспелые и рано поспевшие плоды, т. е. плоды, которые впервые начинают потреблять, полагающие начало дальнейшему распространению и росту. В этом их «непорочность» и «явная безукоризненность» перед Божиим престолом, равно как и отсутствие в их устах лукавства и хитрости. Это певцы новой,

неслыханной песни, преобразующей мир, не ставящие себе никаких иных задач, кроме этого преобразования.

Все сказанное, в связи с рассматриваемым здесь образом Агнца-Ягненка, вождя ста сорока тысяч певцов, в соединении с тем, что говорилось при рассмотрении того, что охарактеризовано выше как «Словесный бой» (XIX, 13), позволяет подвести некоторые итоги. В этих местах мы имеем дело с образом вождя и с проблемой водительства. Образ музагета Агнца-Ягненка и образ Слова Божия, естественно, переходят друг в друга и являются не чем иным, как двумя крайними схемами, в пределах которых замыкается всякий образ подлинного вождя, а тем более вождя, задачей которого является выполнение и осуществление полного и окончательного преобразования мира. Как всякий вождь, так и начальник и осуществитель такой задачи не может и не должен обладать теми чертами, которые обычно рисуются присущими вождю. Можно сказать даже, что обычное, общераспространенное представление о вожде отнюдь не совпадает с тем, чем является всякий подлинный вождь. Как общее правило, в вожде ищут опору собственной недостаточности. Вождь — это в той или иной мере заместитель отца, это — властное и подчиняющее существо, за которым следуют те, кто сами в себе не имеют достаточно ясной, творчески осознанной цели. Обычного типа водительство, с этой точки зрения, является исканием компенсации для собственной недостаточности, и в нем мы имеем дело с попыткой бессознательно снять с себя ответственность в осуществлении того или иного дела, переложив ее на вождя. Это перенесение центра, откуда исходят повелительные импульсы, вовне обязательно связано с частичным умалением и погашением сознания повинующихся, а для вождя оно оборачивается угрозой и опасностью срыва. Мысль и сознание, погашенные в каждом члене коллектива и перенесенные, по самой природе вещей, призрачно и фиктивно на вождя, создают для последнего положение, когда на него ложится вся полнота ответственности за каждый шаг общественного целого. Недостаточное и ущербное сознание подвластных, подозрительное и дефектное, становится бессильным охватить всю совокупность задач и целей, стоящих перед обществом, а индивидуальное сознание вождя, как бы гениально и сильно оно ни было, заведомо не может заменить собой совокупное сознание всех и тем самым осуществить все те чаяния и надежды, носителем которых он является. Это создает для такого водителя тра-

гическое положение (раздвоение героя и хора, неизбежное противопоставление их друг другу и борьбу между ними), заканчивающееся не в пользу вождя, который гибнет или под бременем возложенных на него трудов, или под ударами тех, чьи чаяния и надежды он не осуществил или не мог осуществить, а может быть, и не должен был осуществлять.

Таким образом, вождь превращается в вожака, агнец в козла, ведущего за собой безгласное и бессмысленное стадо, а в дальнейшем он или неизбежно оттесняется, вытесняется и уничтожается другими вожаками, или гибнет, уничтожаемый стадом, обезумевшим от страха или обезумевшим от гнева.

Подлинное водительство, с рассматриваемой точки зрения, характеризуется рядом черт, которые неизменно должны присутствовать в каждом, кто стремится быть и кто является истинным вождем, а не вожаком только. Таким первым свойством со стороны вождя является отсутствие всякого, хотя бы самого незначительного, минимального принуждения по адресу тех, кто стремится идти за ним. Это отсутствие принуждения должно быть столь ясным и явным, столь определяющим все существо отношений между вождем и идущими за ним, что можно говорить о том, что ему должна быть свойственна органическая неспособность к какому-либо принуждению. Не говоря о физическом и непосредственном принуждении, даже всякое воздействие гипнотического, подавляющего сознание типа не может и не должно иметь места в сфере подлежащих отношений.

Наряду с этой отрицательной характеристикой, вождь и подлинный водитель должен обладать рядом положительных черт, среди которых основной является умение и способность притягивать к себе окружающих, своеобразная привлекательность и умение производить отбор среди приближающихся и приходящих к нему людей. Можно сказать, что задачей вождя является привлечение и подбор избранных и инициаторов, «начальников» (от начинать), зачинателей, способных одинаково и творчески воспринимать, и переформировать окружающую их среду. Центральной для него является способность объединять вокруг себя художников и строителей, певцов новой песни и преобразователей, одинаково и чутких к подлинной действительности, и способных и стремящихся к ее преобразованию. При этом основной функцией вождя является не навязывание следующим за ним своих целей и задач, а создание условий для про-

яснения их сознания, усиления и прояснения их собственных стремлений и обеспечение возможности нарастания в них осознания той общей жизнетворческой активности, которая им присуща.

Такое доведение до сознания, потенцирование этой полноты творческой активности, само оказывается процессом, меняющим облик вождя. Характеристика его как Агнца-Ягненка становится недостаточной. Оказавшись центром преломления социальных энергий, узловым пунктом в многообразной ткани общественно-преобразовательных процессов и сосредоточием усиленных до возможного предела инициативно-творческих сил человечества, такой вождь из агнца-ягненка превращается в мощное, поражающее и разящее слово, силой которого завершается преобразование мира.

Понятно, однако, что такого рода изменение совершается не сразу и превращение Агнца в Слово требует ряда этапов, которые схематически и символически изображены в дальнейших главах Откровения. Здесь в первую очередь, естественно, возникает вопрос: чем же знаменуется это происшедшее объединение певцов и кифаристов, играющих на кифарах, поющих новую песнь и предводимых столь странным вождем? Ответ на него дается в следующих стихах (XIV, 6–11): «И видел я другого Ангела, летящего средь неба, имеющего вечное Евангелие, чтоб благовествовать живущим на земле и всяческому племени, колену и языку и народу. И громким голосом он говорил: убойтесь Бога и воздайте славу Ему, ибо суда Его час наступил, и поклонитесь сотворившему и небо и землю и море и источник вод. И ангел следовал за ним другой, провозглашая: пала, пала великая столица Вавилон, что яростным вином блудодеянья своего народы опоила все. И третий ангел следовал за ним и говорил: кто перед зверем и образом его склоняется и принимает начертанье на свое чело и на руку свою, тот будет пить вино и ярость Бога, вино неразведенное, несмешанное в чаше гнева Его, и будет мучим и в огне и в сере перед святыми ангелами и пред Агнцем, и дым мученья их будет всходить века веков, успокоения ни днем, ни ночью иметь не будут склоняющиеся пред зверем и образом его и принимающие начертанье имени его».

Появление вдохновенных певцов, преобразователей мира, объединившихся на путях агнца, занявших исходный пункт, с которого должно начаться построение нового неба и новой земли, вызывает появление трех вестников — ангелов. Начало сознательно проте-

кающего преобразовательного процесса, приступ к нему обуславливает, прежде всего, необходимость провозглашения и утверждения вдохновенно-творческой, непрекращающейся жизни. Чтобы приступить к преобразованию, необходимо провозгласить и утвердить новый для ветхого человечества принцип вечной, неразслеваемой и нераздробляемой жизни и тем самым поставить перед судом, взвесить и определить значение всех явлений мира и деятельности человека, обсудив их с этой точки зрения, установив их согласие, их способность и возможность для них существования в вечности. Таким образом, провозглашение вечности, вечной благой вести, есть одновременно провозглашение суда над временным, над всем, что может и что не может, что достойно и что не достойно существовать вечно. «Из середины неба», из высшей точки его, из зенита провозглашается вечная благая весть, вечное евангелие о вечности, о вечной преобразованной жизни, являющаяся в то же время вестью суда для всего, что не привело себя в единение, в сочетание и связь с этой вечной жизнью.

Но среди того, что должно быть взвешено с точки зрения вечности, есть части, которые в первую очередь должны рухнуть, войдя в противоречие с вдохновенно-творческой жизнью в вечности. Раз провозглашено и признано необходимым осуществление вечной жизни, то все то, что служило основой и поддержкой, суррогатом ее, то должно в первую очередь исчезнуть. Великая столица Вавилон, как центр богатства и борьбы из-за него как суррогата обеспечения жизни, все блуждания, всякая путаница и все преступления, связанные с этой обольщающей, но не доводящей до цели, не дающей удовлетворения мнимой попыткой сохранения и обеспечения жизни, которую мы имеем в форме богатства и извратившей свою природу городской цивилизации, — все это становится обреченным на падение в тот момент, когда провозглашены и утверждены иные подлинные пути к сохранению жизни и преобразованию мира. Провозглашение вечного Евангелия и новая вдохновенная песнь преобразования предreshает падение великих обольщений торговли и богатства, доводящих человечество до яростного опьянения и сталкивающих его во взаимной борьбе за призрачные блага.

Но этим не ограничивается действие победной новой песни, гармонизирующей мир и разгоняющей туманные и обманчиво-призрачные обольщения, владеющие человечеством. Провозглашение новой жиз-

ненной, жизнетворческой и сохраняющей, ставящей жизнь во главу угла и в середину неба, ориентировки не есть процесс легкий и безболезненный. Те, которые примут благу ю весть о вечности жизни, те, которые выучатся новой песне и избавятся от обольщающих миражей неспособной сохранить жизнь цивилизации, для тех этот процесс перехода от суетной борьбы к преобразованию неба и земли облегчен. Но те, кто не в силах избавиться, отречься от старых путей и перепутий, для тех этот переход к новому миру сопряжен с немалыми потрясениями и бедствиями. Провозглашение и осуществление новых форм торжествующей жизни ведет к разрушению прежних ущербных и недостаточных форм ее. Но это потрясение и распад не проходит бесследно для тех, кто в этих формах видит основу своей жизни и в них только полагает свою опору. Потрясение и колебание этих опор, падающих и давящих в своем падении тех, кто на них строит, влечет за собой волну страданий для части человечества, не желающей стать на новые жизнетворческие пути. Зверопоклонники, склоняющиеся перед звериным органическим началом, в нем видящие единственную организационно-жизненную форму существования, в образе зверского и звериного начала, звериной борьбы и взаимного вытеснения полагающие основание жизни, принимающие и осуществляющие эти черты в качестве основных направлений в мышлении (на чело) и в действии (на руку свою), все они обречены на то, чтобы испытать всю горечь и бедствия, связанные с падением этих основ. Они будут «пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его»<sup>212</sup>. Крепкое, неразбавленное вино, испепеляющее и палящее, обжигающее, опьяняющее и приводящее в ярость и зажигающее гнев, — таково то, что предстоит тем, кто останется на почве поклонения зверю и лишь в зверском лике будет видеть единое начало жизни. Откровение подчеркивает, указывая, что все стоящие на этой почве и держащиеся за эти опоры будут мучиться, не находя себе покоя, мучения их будут вечны пред Агнцем и пред святыми ангелами.

Эта картина мучений, видимо, стоит в противоречии с тем, что сказано выше о преобразующей мир деятельности и об образе кротчайшего существа, стоящего во главе этого преобразовательного процесса. Преобразование, с одной стороны, и мучения перед Агнцем и святыми ангелами, с другой — две вещи, как будто, несовместимые. Правда, от этого созерцания, видимо, освобождены спутники и последователи Агнца, преобразователя мира, певцы, инициаторы

преобразования, но все же в этом есть что-то непонятное и непроясненное, вызывающее ряд недоумений. Автору Откровения ясны те сомнения, которые возникают при таком положении, и он спешит предупредить их, призывая читателя и исполнителя не соблазняться этой, видимо, противоречивой постановкой, как это может быть усмотрено из следующих слов (XIV, 12–13): «Здесь есть терпение святых, блюдущих заповеди Божьи и веру в Иисуса. И я услышал голос с неба, говорящий мне: пиши: блаженны мертвые, у Господа умершие, отныне воистину Дух говорит, да успокоятся от тягостей своих, ибо дела их следуют за ними».

Те пути, которыми идет Агнец-Ягненок, пути свободного, преобразующего мир влечения, могут сочетаться с падениями и гибелью тех, кто противится осуществлению, перестройке и обновлению мира. Но это не должно пугать и соблазнять борцов за новый мир. От последователей его здесь требуется стойкость, выдержка и терпение. Окончательное решение и суждение по этим вопросам отсрочено для тех, кто является исполнителем заповедей и осуществителем веры в Иисуса. Требуется не просто «терпение», т. е. претерпевание каких-либо неприятных воздействий или состояний, и не от всякого требуется такое перенесение тягостей и трудностей. В рассматриваемом случае терпение требуется от тех, кто сам выполняет преобразование и тем самым как осуществитель должен найти пути и способы исправления зла, хотя бы проистекшего без его воли и обрушившегося на тех, кто оказался не в силах увлечься новой песней. Не менее важны и существенны дальнейшие слова, услышанные с неба автором Откровения. Рассматриваемый момент, когда произошло объединение певцов вокруг Агнца и стала ясно провозглашенной несовместимость осуществляющейся и строяемой ими вечной жизни с устаревшими, спутанными путями ее поддержания, важен уже тем, что дальнейшее течение и развитие преобразовательного процесса обеспечено независимо от личной судьбы борцов за его осуществление. С этого момента («отныне») счастливы умирающие о Господе, «дела их следуют за ними». События развиваются и протекают по предуказанным им путям, даже в том случае, если соответственные деятели ослабеют и не дождутся окончательного совершения, будучи изнурены усталостью или поддавшись слабости от перенесенных ими трудов, если даже им самим лично придется отдохнуть, успокоиться и прекратить свои личные усилия и умереть, ибо воскрешение их обеспечено.



Но если так, если новая песнь и начатая ею гармонизация уже представляются явлениями столь большой силы, что совершение преобразования уже обеспечено, если гибель, слабость и смерть не могущих еще полностью преобразовать свою плоть отдельных борцов уже становится фактом, который никого не может смутить (ибо «дела их следуют за ними»), то ясно, что наступило время подведения последних итогов, время жатвы, определения и самоопределения всего находящегося в мире. Последние шесть стихов рассматриваемой главы (XIV, 14–20) дают образы, характеризующие эту жатву. Не рассматривая их во всех деталях, следует отметить, что это двойной сбор: во-первых, жатва как таковая и сбор винограда. Это разделение тем естественнее, что сбору подвергается все то, что дает силы для поддержания жизни, для строительства тела (хлеб), и все, что дает средства для поднятия духа, для воодушевленной деятельности (вино), хотя самый процесс получения этого воодушевляющего может протекать в формах жестокого отбора и катастрофических потрясений. Чтобы получить этот воодушевляющий напиток, приходится топтать ягоды в «точиле гнева Божия», а в результате «кровь до конских узд». Но этот решительный отбор сам по себе таков, что в нем заостряются и открываются все существенные черты, характеризующие устремленность к жизни или к смерти. В этих условиях человечеству ничего не остается, как уйти к певцам неслыханной песни и с ними строить новую, гармонизированную космическую среду или остаться при прежних формах организации жизни и старых обреченных методов действия и в результате терпеть поражения от сил, с которыми нет возможности справиться, которыми нет возможности овладеть, направляя их по нужному или желательному пути, и которые даже в случае овладения ими поворачиваются к человечеству своей гибельной и губительной стороной, обращая возможные блага и пользу, которую они могли бы принести ему, в несомненное зло, обрушивающееся на его голову.

Таким образом, подведение итогов, к которому приходит Откровение как к результату начатой гармонизации мира (преобразующей новой песни), приводит нас к двояким результатам: с одной стороны, созданию массовых устремлений к творческому преобразованию космоса, а с другой — к последним и в этом смысле крайним (ἔσχατος)<sup>213</sup> бедствиям, величайшим язвам поражения. Именно такое сопоставление этих двух возможных результатов и намечено

в дальнейшей главе XV. Она открывается двумя видениями: во-первых, видением носителей последних «язв» и поражений и видением тех, кто усвоил и научился «новой песне» (XV, 1–2) — «И я иное знамение увидел на небе: семь ангелов, имеющих семь язв последних, которыми оканчивалась ярость Божия. И видел как бы море стеклянное, огнем замешанное, и победившие и зверя и образ его и начертание его и имени его число стоят на этом море из стекла и держат гусли Божьи».

Существенным в вопросе об этих последних язвах и бедствиях является сопоставление их с теми катастрофами и потрясениями, которые приведены в более ранних главах Откровения. Так, первые события, происходящие при снятии печатей (VI–VIII), представляют не что иное, как зрительные образы, видения и созерцания, которые проносятся перед зрителем. Как нечто зримое, они отдалены от воспринимающего, находятся на каком-то расстоянии от него. Это как бы самостоятельные отпечатки в материале истории человечества, оттиски, которые знаменуют, быть может, и весьма важные акты, но, по существу, это нечто понятное и видимое лишь немногими и, пожалуй, меньше всего всеми. Любопытно, что при снятии одной из последних печатей (шестой) (VI, 12) рисующееся в Откровении осознание гнева Агнца-Ягненка совершается не всем человечеством, не множеством людей, а лишь представителями социальных групп (царями, тысяченачальниками и т. д.), так что можно думать, что именно это обстоятельство имелось в виду автором в качестве цели, ради которой обнаруживаются и делаются видимыми все события, происходящие при открытии этих печатей. Можно сказать, что задача этих видений заключается в том, чтобы обратить внимание руководящих групп в составе человечества на смысл этих стихийных и губительных процессов и поставить перед ними (как носителями организованного сознания) вопрос об их ответственности в этом деле.

Вторая серия катастроф совершается при звуках труб (VIII–XI). За семью печатями следует семь труб, за зрительными впечатлениями, отпечатками, видимыми немногими, следуют звуки, пробуждающие, зовущие, слышимые всеми и предупреждающие человечество. Звуки свидетельствуют о чем-то более близком, чем проносящиеся где-то видения всадников. Эти звучанья слышимы всеми, и тем самым происходящие при этом бедствия, естественно, становятся темами для всеобщих разговоров. Завершающая эту серию катастроф картина

(XI, 15 и след.) сводится к провозглашению «на небе» начала царства Христа «в мире». Силы неба, «живущие на небе», утверждают в мысли о необходимости на весь космос распространить небесный порядок, причем одновременно с неба низвергается стихийное начало.

Наступление последней, конечной и крайней серии катастроф, предельных крайних бедствий изображается в виде «семи язв» (главы XV–XVI). Точнее было бы перевести: семь «ударов» или «поражений», но в существе дела этим мало меняются смысловые оттенки, с которыми мы имеем здесь дело. Говоря о язвах, мы несколько затемняем и ослабляем конкретность образа. Но язва, как и удар, в противоположность видимому или слышимому, есть уже нечто более близкое и более настоятельно вмешивающееся в нашу жизнь: это комплекс осязательных, кожных или вкусовых ощущений, интимно и близко связанных с нашей телесностью. То, что «язвит», действует уже на наш организм. Зримые образы, «навязывающиеся», они неотменимы и неустранимы, поскольку они внеположны нам, но в то же время они пространственно отделены от нас. В этом отношении звук есть нечто более близкое и интимное, входящее в нас, приблизившееся и освоенное нами. Звук и звуковой сигнал — это показатель связи между человеком и средой, но все же связи внешней и внеположной в отношении к нашей телесности. Против этих двух образов воздействия среды у человека есть какие-то возможности противодействия: закрыть глаза и не видеть, заткнуть уши и не слышать.

Язва и удар (поражение) рисуются уже чем-то таким, что действует столь непосредственно, что против него уже не может быть применено этих простейших методов ухода и искусственной изоляции. Это явления и события, задевающие всех, требующие какой-то реакции, противодействия и вынуждающие к деятельности, вымогающие ее. Как язвы, они язвят, зудят и нудят к избавлению от них, как удары — гонят, заставляя не желающих двигаться в надлежащую сторону бежать в нужном направлении (*nolentem trahunt*<sup>214</sup>), как поражения — они поражают, т. е. ставят в положение, при котором необходимо сделать какие-то выводы, найти (или стремиться найти) выход из создавшейся ситуации. Во всех этих смыслах мы имеем дело с чем-то таким, от чего нельзя устранишься и уклониться одним своим желанием, на что нельзя закрыть глаза и заткнуть уши, что врывается и вмешивается в жизненный строй, помимо воли и желаний людей, подвергшихся этим воздействиям. Даже самый образ осуществления этих язв

говорит о том же. Язвы эти даны ангелам в виде семи золотых чаш, наполненных гневом Бога. Эти чаши выливаются, выплескиваются, проливаются на землю. Так в самом образе отмечается неизбежность какого-то осязательного (кожного) ощущения от результатов этого излияния гнева, охватывающего подвергшихся этим поражениям, подобно тому, как вымачивает дождь попавших под ливень.

Такая неотвратимость и неизбежность бедствий заставляют особенно присмотреться к тем силам, которые уже преодолели эти бедствия в корне, которые поставили себя, хотя бы только внутренне, в такое положение, что уже могут, по словам современного поэта, не только смотреть на все это спокойно, но знать, что им уже можно не только ждать, но и

Радоваться в миг обвала  
Сквозь видимый мучений дым,  
Что прошлое все миновало  
И новый мир неотвратим<sup>215</sup>.

Здесь мы подходим к образу, уже приведенному выше (XV, 2), где говорится о «стоящих на огненно-стеклянном море». Для уяснения следует сопоставить этот образ с уже рассмотренным выше «воинством» певцов, избранников и зачинателей новой песни. Связь между ста сорока четырьмя тысячами утвердившихся на горе Сионе и стоящими на огненно-стеклянном море очевидна; там были гуслиты, кифаристы и здесь мы видим «державших гусли Божии». Те поют «песнь новую», эти поют «песнь Моисея Божия раба и песнь Агнца». Но есть и не менее серьезная и значительная разница между теми и другими. Там мы имели дело с основоположниками, первенцами и зачинателями, избранниками по преимуществу, здесь перед нами победители и совершители победоносного дела.

Естественно спросить при этом: в чем же заключается их победа и чем характеризуется их борьба? Все, что говорится о них, сводится к трем действиям: «стоят» на огненно-стеклянном море, «держат» гусли Божии и «поют» песнь Моисея и песнь Агнца. Что касается действий, то, быть может, нам сделают возражение, что здесь нет речи о каких-либо действиях, кроме пенья. Ведь указанное в Откровении выражение «стоять» никак не может быть названо действием или деятельностью. На такое естественное недоумение можно возразить, что,

говоря о «стоянии» на огненно-стеклянном море, приходится о нем судить несколько иначе, чем об обычном стоянии на земле. Чтобы уяснить себе существо такого «стояния», необходимо представить себе природу того, на чем стоят, и посмотреть, что это за огненно-стеклянное море, что это за соединение стекла, моря и огня.

Первая, упомянутая в Откровении, составная часть этой своеобразной почвы — стекло. И в этом качестве это некоторая искусственная почва, нечто сделанное и сплавленное из более первоначальных землистых, аморфных и непрозрачных земляных частей. Это расплавленная до жидкости и затвердевшая до кристаллической твердости и прозрачности почва. Но существенны не только эти свойства этой среды, примечателен самый факт стояния на стеклянной основе, на чем-то вроде стеклянного пола. Стоять на этой гладкой, стеклянной основе — это значит находиться в совершенно иных условиях равновесия, чем те, в которых обычно находятся живые существа. Уже на ледяной, кристаллически-гладкой поверхности стоять трудно. Устоять на ней можно, только непрерывно и активно изменяя положение тела, находя надлежащие соотношения между центром тяжести и точками опоры. На кристаллической поверхности количество этих последних крайне уменьшается и соответственно усложняются условия устойчивости при полном изменении условий равновесия.

Если принять во внимание то, что рассматриваемое место Откровения говорит не только о стеклянной основе или почве, а прямо определяет ее, говоря о стеклянном море, то нашу характеристику «стоящих на стеклянном море» придется еще усилить. Море — это среда, подвижная сама по себе, потрясаемая, волнуемая и колеблемая, среда, в которой условия устойчивости сами по себе иные, чем на суше. Стоять на море — это значит овладеть условиями устойчивости в жидкой, текущей, смешивающейся и легко разделяющейся под тяжестью среде. Если ко всему сказанному прибавить последнее определение этого моря как замешанного огнем (смешанного с огнем), то станут ясны те свойства, которыми должны обладать стоящие на этом море победители. Они стоят на стекле и не падают, стоят на море и не тонут, стоят в огне и не горят. Что касается последнего определения, то, если принять во внимание, что огонь есть одна из наиболее страшных и разрушительных сил, то для того, чтобы войти в эту среду (броситься в огонь), необходимо еще (субъективно по крайней мере) и величайшее мужество.

Все сказанное показывает, в чем особенности этих стоящих на столь странной основе людей. Достаточно представить себе неудачу этого стояния, падение какого-нибудь грубого и неустойчивого тела, сбивающего с ног, роняющего окружающих его, чтобы оценить значение показанного нам образа. В то же время, чтобы охватить его полностью, необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство: эти стоящие на «как бы огненно-стеклянном море, замешанном огнем, держат в руках гусли (кифары) Божии»<sup>216</sup>. Другими словами, это тоже певцы, имеющие в руках инструмент для аккомпанирования, орудие, сопровождающее их песнь и созвучное ей, орудие, действующее, прежде всего, на слух и действующее через воздух. Стеклоанное море, замешанное огнем, колеблющаяся и волнующаяся среда, с одной стороны, и с другой — наличие певцов и гусяров, поющих и играющих, т. е. в ответ на колебания и волнение огненно-стеклянного моря порождающих ответные воздушные и музыкальные волны, такова та связь, которая сама возникает в мыслях при сопоставлении этих двух образов.

Можно сказать, что в рассматриваемом образе, прежде всего, мы имеем указание на полное перемещение центров и на решительное изменение отношений среды и деятеля. Если обычно имеет место такое взаимоотношение между средой и деятелем, при котором среда является опорой, вне и помимо которой невозможно никакое действие, то здесь наблюдается совершенно иное положение. Деятель имеет опору в себе и только в себе, иначе невозможно было бы удержаться на этом кристально-огненном, волнующемся море. В то же время это опора не на земле или в земле, ни в небе или на небе. Это состояние полной ответственности за среду, при которой центр тяжести перенесен внутрь деятеля при сознании полной возможности, исходя из себя, внести гармонизирующие начала в окружающий мир даже при положении полной неустойчивости, подвижности и опасности, которые представляет такого рода среда, как огнестеклянное море. Но именно это изменение устойчивости и равновесия и связанное с ним перемещение центров тяжести является основной предпосылкой для самой возможности осознания задачи преобразования мира.

Пока мир и окружающая среда в какой-то мере представляются устойчивыми и прочными, самодовлеющими и определяющими все отношения между телами, пока эта устойчивость признается вне-

положной и неотменимой, всякий переход к преобразовательной деятельности крайне затруднен. Но когда та сфера, которая казалась прочной, становится неустойчиво-колеблющейся, когда то, что мнилось безопасным и влажным, становится страшным и палящим и когда не на что опереться, то естественной, неизбежной задачей становится стремление внести порядок и устойчивость в эту среду, найдя опору в самом себе, действуя от себя, как из центра. Преобразование среды как стихийной природы тем самым становится необходимым результатом такого перемещения центров опоры и устойчивости: земля становится прозрачной, опрозрачивается, очищается, кристаллизуясь, море приобретает твердость и устойчивость, обе эти стихии пронизываются замешивающим их огнем и управляются воздушными колебаниями аккомпанирующих многострунных кифар.

Рассматривая эти образы с точки зрения тех ассоциаций, которые они вызывают, мы не можем не признать, что для нашего современного сознания, и главным образом естественнонаучного сознания, эти построения дают довольно много. Несомненно, в другие эпохи, при других навыках мышления, приведенные в рассматриваемой нами главе XV образы с значительно большим трудом могли бы быть вплетены в систему ряда представлений, господствовавших в соответственное время. Уже одно представление о земле как центре мира и твердой, устойчивой и неподвижной среде препятствовало осмыслению этих построений об огненно-стеклянном море. Не будет большой ошибкой сказать, что современное научно-естественное мировоззрение в значительно большей степени подтверждает не только самую возможность построения такого образа, но и дает для него довольно большое количество материала. Существенно то, что в настоящее время математика и физика до крайности расшатали и разорили наши представления об условиях устойчивости окружающей нас среды. Начало было положено в свое время астрономией, лишившей нас твердой земли и хрустального неба. Переворот, пытавшийся найти нам опору в небе в условиях равновесия небесных тел, продолжается в современной физике, в новых учениях о времени, пространстве и тяготении. Мир, еще недавно имевший такие прочные основы и опоры, как материя, на наших глазах превращается в стремительный хаотический поток то переплетающихся в узлы, то пучками разбрызгивающихся напряжений. Стоять на этой основе, рассчитывать на нее как на нечто серьезное и устойчивое становится

все труднее и труднее. Для каждого, кто не только знает, но жизненно ощущает эти перемены и смещения, становится крайне трудно устоять на этой основе расплавившегося и разбрызгивающегося мира, и действительно, только преодолев, победив все соблазны, заключающиеся в представлении о какой-то упорядоченной, организованной в видимый (ложно видимый) космос стихийности, можно найти в самом себе способность, позволяющую устоять на этом море.

Может быть, именно поэтому в рассматриваемом нами месте автор Откровения подчеркивает, что устоять на этом огненно-стеклянном море могут победившие зверя (т. е. не только избранники и первенцы, начальники, а и рядовые борцы). Говоря о зверстве как таковом, мы всегда имеем в виду какую-то внешне организованную и тем самым односторонне направленную, автоматизированную стихийность. Победившие в себе всякую надежду на стихийность, в какой бы форме и в какой бы области (в цели — в имени, в образе — в искусстве, в начертании, схеме — в технике, в числе — в знании) она ни скрывалась и какой бы прочной и незыблемой опорой она ни казалась, и являются этими победителями «духа тяжести».

Понятной и естественной в этом истолковании становится и песнь, которую поют эти победители и преобразователи, разделившиеся со всеми фантазмами зверства в мире\*. Основания, побуждающие к сложению этой песни и обосновывающие все похвалы и прославления, обращенные к Богу, заключаются в последних словах этой песни: «ибо суды Твои открылись» (XV, 4). Если обратить внимание на то, что в существе дела речь идет не о судах, подобно суду над великой блудницей; т. е. не о суждениях и решениях Божиих,

---

\* Песнь эта носит название «песнь Моисея раба Божия и песнь Агнца». Упоминание здесь имени Моисея следует связать с известным псалмом 89 (по иному счету 90), носящим заглавие: «Молитва Моисея Человека Божия». За то, что здесь следует иметь в виду именно этот псалом, а не песнь Моисея, помещенную во Второзаконии XXXII<sup>217</sup>, говорит содержание псалма, заканчивающегося мольбою о том, чтобы человечество наконец само научилось считать свои дни, сообразно с мудростью, а не стихийным порядком, уничтожающим человека едва в 70–80 лет, чтобы человечество могло возвеселиться, отдавшись строительству Господня дела, которое будет делом рук человечества и в котором Бог будет помощником, спешествующим ему в выполнении поставленных Богом задач<sup>218</sup>. Смертоборческий и воскресительный характер этого псалма не подлежит оспариванию, хотя некоторые переводы весьма основательно затушевывают и искажают его смысл.



а лишь о требованиях и притязаниях (δικαιώματα), о признаваемых законными основаниях деятельности, или даже об оправданиях, то как явление певцов, стоящих на огненно-стеклянном море, так и все дальнейшие, связанные с этим явлением и выходом ангелов с язвами события приобретают несколько новое освещение.

Можно утверждать, что все развитие исторического процесса, по замыслу автора Откровения, сводится к подтверждению мысли, что в стихийно-природных процессах, во всех их видах, как во всей их внешней и подавляющей непосредственной хаотической величине и громадности, так и в разрозненных, изолированных попытках организовано направить их тем или иным образом и в обольщениях, возникающих на почве этих попыток, Бог как таковой не принимает никакого участия. Природная стихийность сама по себе, в своих определениях и проявлениях лишена всякой божественности и не содержит в себе не только ничего, что было бы достойно поклонения со стороны человека, но даже и ничего, что могло бы быть отнесено им за счет Божества. Если же человечество само, в силу своей косности и слабости, стремится приписать этим хаотическим силам ту или иную долю божественности, относясь к ним как к чему-то высшему и священному, то тем самым оно обрекает себя на бедствия, которые неизбежно должен причинить ему стихийный, неупорядоченный разгул этих сил. При таких сопоставлениях становятся ясными те требования и притязания Бога, которые открылись «победителям зверя», те законные, справедливые основания, оправдывающие Бога в его отношении к миру и человечеству, и которые сводятся к требованию от человечества свободной активности, действенного преодоления и преобразования безбожной стихийности природы.

Рассматриваемый момент, рисуемый Откровением, без труда может быть понят как момент реального (действительного и действенного), а не мнимого только (словесного или мысленного) оправдания божественного начала. Это момент деловой, реальной теодицеи. Вообще же самая проблема теодицеи имеет смысл только тогда, когда за Богом признается, наряду с всемогуществом, преобладающая активность, а за человеком закрепляется состояние слабости, бессилия и навсегда непреодолимой пассивности. В этих условиях Бог не имеет оправдания и человек не может быть спасен каким-либо иным образом, кроме магического, властного вмешательства Божества в природный порядок вещей.

Совершенно иначе обстоит дело тогда, когда Бог вполне отделен от стихии в каком бы то ни было отношении, а человек наделен всеми силами и средствами для победы над нею. Вдохновенные избранники, начавшие борьбу против стихии, и «победители зверя», показавшие возможность ее победоносного завершения, устанавливают непререкаемо своею деятельностью, что Бог не ответственен за те бедствия, которые угнетают человечество и что само человечество, возведя хулу на Высочайшее Существо, приписало подвластной, подчиненной и долженствующей быть в подчинении и управлении человека природе самобытно-божественные свойства. Абсолютизация стихийных процессов, несущих в себе язвы, голод и всяческие бедствия природного, общественного и личного характера, ведущих за собой в качестве *ultima ratio*<sup>219</sup> смерть разумного существа, есть дело человечества, которое само ответственно за это обожествление и возведение в божественное достоинство того, что должно быть ему покорно, покорено и им управляемо.

Ясно, таким образом, раз все это осознано, понято и осуществлено хотя бы частью человечества, вдохновенно решившейся идти новыми путями, путями построения гармонизированного, хотя бы пока еще только словесно-музыкального космоса, то ближайшей задачей, стоящей перед этими певцами и победителями зверя, является то, что стало ясно им самим: их задача состоит в том, чтобы показать и обнаружить перед людьми всю тщету расчетов на стихийность не управляемых разумом природных процессов. Доказать это можно двумя способами, вернее, есть два пути, при помощи которых достигается осознание этих положений. Первый — сознательно-умственный; он предполагает построение проекта преобразования мира и указание средств и способов борьбы за его осуществление. Конечно, без него никакое движение по пути преобразования мира совершенно невозможно. Такой проект, как бы скромн и даже элементарен он ни был, является необходимейшей предпосылкой для самой возможности преобразования. Без него все другие условия будут недостаточны. Но и сам по себе взятый в отдельности он недостаточен. Созерцание и осознание самого продуманного проекта и самой детально разработанной и удачно осмысленной схемы преобразования само по себе недостаточно для его осуществления. Необходимо, чтобы наряду со всеми видимыми: проектом, схемой и образом были какие-то житейские, жизненно давящие импульсы, заставляющие человечество,

легко успокаивающееся на достигнутом, сдвинуться с мертвой точки и от созерцания только перейти к действию. Понятной поэтому становится та картина, которая предшествует появлению ангелов с язвами (XV, 5), а в дальнейшем самое появление их: «И вслед за сим я посмотрел, и вот, открылся храм скинии свидетельства на небе».

В приведенных словах существенно именно это название: «храм скинии свидетельства». Если принять во внимание то, что уже указывалось выше, применительно к термину «свидетельство», то соответственный образ придется характеризовать как «храм скинии доказательства».

Древнееврейская скиния носила определения: скинии собрания, скинии откровения или «свидетельства»<sup>220</sup>. Естественно будет спросить: что же это за скиния доказательства, о которой речь идет в Откровении? Если скиния в существе есть палатка, походный, боевой, передвижной храм иудейского народа, то следует думать, что появление, открытие и раскрытие находящегося на небе храма скинии доказательства связано с теми же образами борьбы и победы, о которых приходилось вспоминать, говоря о таких образах, как «стан святых» и т. под. Если же мы примем во внимание, что храм как таковой всегда есть не что иное, как образ и проект преобразованного мира, план того, каким этот мир представляется человечеству или той или иной группе в его идеальном, совершенном виде, то рассматриваемый образ станет почти ясным. «Храм скинии свидетельства» — это не что иное, как план боевого, т. е. действенного доказательства, план доказательства делом возможности преобразования мира. В самой возможности его уяснения заключается то оправдание Божества, о котором поют «победители зверя». Похвала и радость «стоящих на огненно-стеклянном море» относятся именно к постижению этого плана.

Но наиболее существенным в настоящем месте будет отметить, что само по себе действенное осуществление плана преобразования не совершается немедленно после его осознания и лицезрения. В осуществлении его могут и должны принять [участие] иные и весьма большие количественно силы, не идущие в сравнение по количеству ни со ста сорока четырьмя тысячами зачинателей, ни с множеством победителей «зверя», с теми, которые пока еще не присоединились к ним и еще не способны всецело и сознательно отдать этому делу. Поэтому-то в дальнейшем из храма и выходят семь ангелов, которым

даются чаши, наполненные гневом Божиим, а самый храм покрывается дымом славы и силы Божией, и никто не может войти в него до окончания семи язв (XV, 6–9). Действенное осуществление плана откладывается. Войти в него, приступить к его исполнению нельзя до срока, и срок этот определяется язвами, которые должны поразить человечество, не пришедшее к сознанию своих задач и не отрешившееся от своей пассивности. Прежде чем перейти к действию, усвоить активную творческую ориентировку и установку в отношении к миру, необходимо изжить, довести до логического конца, сделать все выводы из пассивного отношения человечества к жизни и миру. Для того чтобы приступить к действенному доказательству плана преобразования, приходится до этого приступа на деле доказать человечеству, к чему приводит пассивность, возведенная в принцип, необходимо дать доказательства от противного, и притом такие, которые своей всеобщностью, силой и решительностью заставили бы, если не измениться, то, во всяком случае, задуматься даже наименее склонных заниматься деятельностью этого рода.

Описание этих последних язв и поражений дано в XVI главе. Они изображаются в виде семи чаш гнева Божия, изливаемых на землю ангелами, вышедшими из храма свидетельства. Можно сказать, что этим выходом из скинии символизируется то доказательство от противного, которое получает человечество от излияния этих язв. Как уже указывалось выше, язвы эти таковы, что они затрагивают всех. Это наиболее широкие поражения, ощутительно отражающиеся на внутреннем и внешнем состоянии человечества. До детального рассмотрения каждой из них в отдельности следует отметить порядок их появления и наблюдающееся нарастание их. Первая из язв обрушивается непосредственно на меченых звериным знаком зверопоклонников, дальнейшие поражают окружающую среду, делая жизнь сначала физически непереносимой, а затем, переходя на психику, доводят человечество до мрачного отупения и отчаяния, из которого всякий выход представляется спасительным. Такой выход и открывается в тот момент, когда соответственные бедствия из физических, природных и психических превращаются в социальные, переходя в подготовку самоубийственного мирового побоища, причем за этой подготовкой следует великое землетрясение, космическая катастрофа, связанная с социальной, разрешающим образом действующая на сознание человечества.

Следует отметить, что как ни своеобразно изображены все эти уда-ры, которые навлекает на себя человечество, все они в какой-то мере могут быть понятны и осмыслены даже с точки зрения современного человека. Конечно, каждая эпоха с той или иной системой образов связывает свои, ей присущие ассоциации. Можно утверждать, что те образы, которые даны в рассматриваемой главе XVI, могут быть переведены и на современный язык, хотя внешне они и облечены в весьма чуждую для нынешнего сознания форму. Наиболее характерной чертой является то, что все они связаны с какой-то единой тенденцией, которую можно характеризовать как усиление и доведение до высших точек напряжения огненной, подвижной и воспламеняющейся, побуждающей к действию стихии. Если правильно истолкование образов, приводившихся нами выше, и мир действительно «созрел» и «жатва готова», то понятно, что в этих условиях слишком велика внутренняя подвижность, напряженность и готовность к действию в среде человечества, уже способного приступить к подвигу преобразования мира, но в то же время все же нельзя не признать, что еще слишком ограничено поле человеческого действия, сжатого в экономических и политических тисках. Подобное несоответствие уже созревших и готовых осуществиться возможностей и узость еще непроясненного, затуманенного сознания, препятствующего их реализации, создает условия для появления и обострения этих язв.

Как и все события и явления, происходящие в Откровении и разбитые на седемьерицы (семь печатей, семь труб, семь язв), эти язвы можно разделить на две группы. Все они рисуются в виде катастрофических потрясений, но первые из них представляются связанными преимущественно с внешней средой: землей, морем, водами и солнцем.

Катастрофы, происходящие в этих областях, отражаются и на людях, создавая для них несносные условия существования. Первая чаша, вылитая на землю, производит поражение, которое (XVI, 2) выражается в появлении гнойных, дурных и отвратительных нарядов и вередов<sup>221</sup> на зверопоклонниках, т. е. в эпидемии гнойников, как можно думать, судя по тексту, хронических, проистекающих от дурной, зараженной крови. Столь же большие поражения происходят во время второй язвы (XVI, 3). Вылитая в море чаша гнева превращает морскую воду в ядовитую сукровицу, в загнившую кровь («кровь как бы мертвеца»), умерщвляющую всякую живую душу, находящуюся

в море. Естественно, что подобного рода катастрофу трудно представить себе как результат человеческой деятельности, и здесь весьма легко напрашивается мысль о стихийной катастрофе, проистекающей в результате не человеческих, а космических потрясений.

Третья по порядку язва (XVI, 4–6) происходит в форме превращения рек и водных источников в кровь. Для того чтобы конкретно изобразить подобную катастрофу, нет надобности представлять ее в форме реального превращения в кровь всех видов текучих вод. Понятие крови для древнего человека было значительно более сложным, чем оно является для нас; это понятие, выиграв в наше время в определенности, потеряло значительную часть своего содержания. Сама по себе кровь, прежде всего, была источником жизни, вместилищем души. Душа, жизненный принцип тела, помещалась в крови, и поэтому пролитие крови имело во всех формах значение душегубства. Сама по себе уже пролитая кровь была источником нечистоты, и прикосновение к ней делало нечистым человека и требовало дальнейших очищений. Переводя эти представления о превращении воды в кровь на наш современный язык, вполне можно представить себе этот процесс в форме сплошного бактериального заражения водных источников, заражения, наполняющего воды органической жизнью (душою живою) и в открытом виде являющегося источником нечистоты, заразы. Следует отметить, что эта язва в Откровении сопровождается словами ангела вод, прославляющего справедливость Бога, который за пролитие людьми крови пророков и святых «дал пить им кровь; они того достойны» (XVI, 6). Если принять во внимание, что пролитие крови и смерть борцов за жизнь рассматриваются Откровением как убийство вообще (ср. VI, 9–10 и изложение этого вопроса в главе «Печати»), то это бедствие вполне может быть понято как результат пассивности человечества в его борьбе со смертью при одновременном культивировании разного рода смертоносных деятельностей, ведущих на путь органического заражения всей планеты. Современная самоубийственная эксплуатация природы вполне может отравить и заразить бактериями все источники вод, вплоть до самых высоких. В тех же чертах может представляться и четвертая язва (XVI, 8). Вылитая на солнце чаша гнева повышает солнечный жар, и человечество жжет сильный зной.

После этих четырех ударов Тайнозритель Откровения прибавляет, что люди, несмотря на эти язвы, «хулили имя Бога, имеющего власть

над теми язвами, и не покаяться, чтобы вознести ему хвалу» (XVI, 9). Существенно, что принятое у нас понятие — покаяние — передается по существу термином, обозначающим нечто иное: покаяние — метанойя — есть перемена ума, изменение умственного хода и строя. Таким образом, в приведенных словах указывается на два действия со стороны человечества: люди хулят Бога и не меняют направления ума. Что касается хулы, то существо ее, видимо, ясно. Хулить Бога за эти язвы можно только тогда, когда они приписываются Ему, вернее, если свойства и качества, лежащие в существе этих губительных и разрушительных процессов, относить к Богу, абсолютируя их и вводя их в Божество в качестве его атрибутов. Всякое признание этих катастрофических процессов непреодолимыми для человека, признание необходимости покориться им и покорно терпеть их, представляет хулу на Высочайший Разум, стоящий над стихиями и могущий повелевать ими, хулу на Бога, будто бы не давшего человеку средств и сил для победы над этими силами. Человечество, не пытающееся взять на себя задачу преобразования мира, признающее себя подвластным стихийной необходимости совершающихся в природе слепых процессов, тем самым клеветает на Бога и хулит его имя, лжет на тот божественный разум, образом и подобием которого оно является. Вместо того чтобы воздать Богу славу за то, что все эти процессы подвластны человечеству, оно упорно держится на своих старых точках зрения. Не желая в самом себе найти точку опоры для надлежащей ориентировки и деятельности, стремясь найти ее или вне себя в превосходящей и губящей его слепой природе или в грозном и карающем всевластном Божестве, человечество тем самым само навлекает на себя все эти бедствия. Но мало того, навлекая на себя эти поражения и не желая переменить своего умонастроения (покаяться), человечество не только не желает признать своей вины, своего попустительства, но и стремится переложить с себя ответственность то на природную необходимость, то на гнев и ярость Божию, которые де обнаруживаются, существенно заключаясь в этих бедствиях. Такова природа этой хулы на Божественный Разум путем превознесения и подчинения природной необходимости.

Пятая по порядку язва (XVI, 10) представляет переход из природного мира в сферу душевных состояний и социальных отношений. Чаша бедствий выливается на престол зверя (в центр социальной организации), и царство его становится мрачно так, что люди начинают кусать языки свои от страдания.

Существенным здесь является вопрос о том, что это за помрачение звериного царства и в чем заключаются эти страдания (по-гречески употреблено слово *πόνος*). Излияние пятой чаши на престол зверя делает царство его мрачным, тем самым оно темнеет, теряется ясность и отчетливость организации, тайным и непонятым становится смысл его; происходит какое-то всеобщее ослепление, помрачение и затемнение сознания. Результат этого умопомрачения тот, что люди начинают кусать (закусывать) языки свои, как говорит переводчик, от страдания (боли, муки). Этот перевод вполне естествен, поскольку вышеприведенное слово *πονός* обозначает и страдание, и муку, и горе, и болезнь, и боль, но первым и основным значением этого слова является труд, работа, и, если вполне можно понять переводчика, пережившего в свое время этот термин в его значении, как «страдание» и «мучение», то нам в настоящее время вполне позволительно остаться при первом и основном значении. Если же принять во внимание, что труд, о котором здесь идет речь, это не есть деятельность, как таковая, во всем ее многообразии и увлекательности, а труд, как работа, тяжелая, изнурительная и напряженная, не только как труд, но и как хлопотня, не приводящая к результатам, оставляющая впечатление безнадежных попыток выбиться и возвращающая к прежнему бедственному положению, то ясно, что применение слова «труд» вместо слова «страдание», дает более отчетливую картину, позволяющую уяснить себе смысл происходящего здесь процесса.

Человечество, воспринявшее зверскую организацию, теряет способность разбираться в существе происходящих социальных процессов, в нем происходит помрачение сознания, связанное с изнурительным трудом, который одновременно является и результатом, и причиной дальнейшего помрачения. Та энергия, которая могла бы быть направлена на вдохновенно-преобразовательную деятельность, растрачивается в стихийно-безумном и напряженном труде, не дающем удовлетворения, а только выматывающем и истощающем силы. Люди в изнурительном труде ищут забвения, и он же, захватив их и толкнув на свои слепые в зверином теле современного города пути, ставит их в положение, при котором у них не остается времени для того, чтобы остановиться, опомниться, осмотреться и осмыслить существо происходящего социально-стихийного (вернее остихийненного) общественного процесса.



Следующий за рассмотренным стихом XVI, 10 стих XIV, 11 снова говорит о хуле на Бога небес, которого человечество хулит «и за свои труды, и за бедствия свои»; здесь мы имеем дело с новым видом хулы, которая заключается в утверждении нового вида необходимости, влекущей на человечество новые бедствия. Провозглашение и абсолютизирование необходимости, возникающей в общественном процессе, признание человечества подвластным и бессильным перед необходимостью, складывающейся в процессах экономических, политических и социальных, экономический и социальный детерминизм, наряду с детерминизмом натуральным, точно так же представляет особый вид хулы на разумность и разум. Человечество, признавая свои социальные неурядицы, свой изнурительно-бесплодный труд, экономические и политические бедствия — необходимыми и неизбежными, тем самым хулит и свой богоподобный разум, и разум божественный.

Предыдущие язвы и бедствия являются результатом помраченной человеческой активности. Будучи уже в силах действовать, производя те или иные перемены в окружающей среде, но действуя разрозненно и некоординированно, не видя объединяющей цели своих действий, человечество само помрачает, запутывает и затемняет свои пути, само закрывает себе возможности надлежащей ориентировки во внешнем мире и в своем внутреннем мире в социальной среде, обрекая себя стремительной, все вытесняющей и все заглушающей работе, суетливой и хлопотливой, оглушающей и приглушающей суете сует в многоделании мелких, взаимно противоборствующих, несогласованных дел и делишек. Можно представить себе все предыдущее как предварительную, гипнотическую подготовку к какому-то решительному, по природе своей противоестественному и потому требующему заглушения сознания акту. Существо этого положения заключается, прежде всего, в том, что человечество, имея огромные возможности властвования над природою и будучи способным к соответственной деятельности, оказывается психически связанным, закосневшим в убеждении в неспособности бороться с подобными бедствиями до того, что решается приписывать эти бедствия Божеству, тем самым хуля имя Божие. А затем, окутав себя самого образами своей собственной слабости, оно и на социальную среду, на общественные явления переносит тот же ореол божественности, необходимости, сводя всю свою деятельность в этой сфере к миллиарду мелких, разрозненных

дел и делишек. Такое раздробление внимания, рассеяние его служит и может служить подготовкой к внушению таких бедствий, которые при других условиях, при ясно выраженном стремлении к жизни, не могли бы овладеть массами или, во всяком случае, не послужили бы основной объединения их на путях, ведущих к катастрофе.

Шестой ангел выливает свою чашу «в великую реку Ефрат; и высохла вода ее, чтобы приготовить путь царям с востока солнца» (XVI, 12). Таким образом, смысл этого последнего бедствия в подготовке каких-то событий. Самая подготовка есть уже язва, бедствие и несчастье. Но что же это за подготовка? К чему и какая? Рассматриваемый стих дает прямой ответ. Это подготовка пути «царям с востока солнца», т. е. подготовка вооруженных столкновений, вернее, создание условий к облегчению их, к провокации войн, или, вернее, одной войны. Смысл этой подготовки заключается в том, что высыхает «великая река Ефрат». Это в свое время был крайний восточный рубеж Римской Империи, западного культурного и упорядоченного мирного общежития. Река Ефрат — великая река и в этом ее пограничное значение. Это оборонительный рубеж, естественная преграда, обеспечивающая спокойствие западного мира. Таким образом, говоря о высыхании реки Ефрат, мы тем самым вправе говорить об уничтожении и окончательном упразднении естественных препятствий к войне, к нападениям и вторжениям. Если для Римской Империи таким естественным препятствием был Ефрат, закрывавший пути, делавший непроходимую границу, то если в настоящее время приходится говорить об этом образе, то это всегда будет моментом готовности путей, приведения их в такое состояние, в котором облегчено массовое передвижение войск.

Но высыхание реки Ефрат — это только один момент в подготовке военного столкновения, хотя и достаточно серьезный. Несомненно, готовность путей, легкость нападения есть вещь весьма важная, и [в] тот момент, когда нет никаких естественных препятствий, пространственных преград, война сама по себе облегчена. Но для ее начала необходимы и другие предпосылки. Наряду с материальными препятствиями и преградами, которые надо устранить, чтобы упростить начало схватки народов, есть еще и психические преграды. Подготовка войны народов, войны запада и востока должна вестись в двух направлениях: это подготовка физическая, устранение препятствий физических и подготовка психическая, создание поводов и настроений, вызывающих и провоцирующих войну.

Эту задачу выполняют «три нечистых духа» (XVI, 13–14), они «отправляются (проникают) к царям земли по всей вселенной, чтоб их собрать на бой...» В этих словах вскрывается, одновременно с описанием существа происходящей психической подготовки к великой бойне, и самый характер ее: это не только борьба царей востока с царством запада на реке Ефрате, это не очередное столкновение востока и запада, а мировая бойня, в которую вовлекаются «цари земли по всей вселенной», в которой участвует вселенная целиком. Таким образом, как физически, так и психически, задача подготовки подобной бойни крайне усложняется. Физически это значит устранить все препятствия, изолирующие одни народы от других (приготовить пути через все естественные границы, иссушить все приграничные реки, сделать легко преодолимыми все естественные рубежи), психически это значит создать такие связи между народами, при которых увеличились бы поводы к столкновению, а самое столкновение стало бы в каком-то смысле желанным и привлекательным. Другими словами, задача заключается в удачной пропаганде, в убеждении народов и их вождей в необходимости и желанности войны как таковой.

Дело в том, что в своем первоначальном импульсе война для войны, война сама по себе не столь привлекательна, как это может казаться. В условиях примитивного существования война как источник добычи интересна и увлекательна, но коль скоро она становится опасной, поскольку выступающий на войну сам подвергается опасностям быть убитым, постольку убийство ради добычи превращается в самоубийство при помощи рук противника для тех, кто не в силах ограбить беззащитного, а тем самым выгнать людей на войну оказывается не столь легко. Для того чтобы выйти на войну в таких условиях, необходимо какое-то оправдание и обоснование и того убийства, которое в ней осуществляется над другими, и того самоубийства, которое обычно известно под именем самопожертвования.

Таким образом, первое, с чем приходится столкнуться при психической подготовке войны, это всяческое обоснование и оправдание ее, и понятно поэтому что духи, подготавливающие ее, характеризуются как «творящие знамения». Греческое слово, переводимое «знамением» (σημεῖον) обозначает также знамя, знак, признак, примету, доказательство. При таком положении смысл этого творчества «знамений» не оставляет сомнений. Это создание и изобретение «знамен», лозунгов и оснований для войны, введение в употребление доказательств

необходимости и неизбежности войны, примет, которые заставляют поддаться и подчиниться мысли о ее неизбежности. Говоря языком современности, мы бы сказали, что это духи, создающие общественное мнение, подготовляющие и убеждающие в необходимости и неизбежности военного столкновения в мировом масштабе («по всей вселенной»).

Но сами по себе «знамения» этого рода не есть что-либо самодостаточное или вполне достаточное. Против «знамений» одного рода возможны «знамения» другого рода, против пропаганды одного рода возможна и уместна пропаганда другого, с противоположными лозунгами, убеждениями и доказательствами. Бедствие именно в том и заключается, что противоположная деятельность как-то связана, и против нее эти духи имеют какие-то заглушающие ее противодействия. «Это — бесовские духи», подчеркивает Откровение; правильное сказать — демонские, т. е. обладающие способностью навязчивого, одностороннего, насильственного внушающего воздействия, заставляющие неистовствовать, сводящие с ума, доводящие до помешательства. Характерная черта их — это непрерывность и настойчивость воздействия с их стороны. В то время как явления божественного начала однократны и преображающе-действенны, голос демона звучит постоянно, упорно и потому гипнотизирующе-властно. Демонские воздействия, таким образом, воспринимаются как нечто сверхъестественное, странное, божественное и чудесное. Теофания отличается от демонофании именно в этом моменте однократности воздействия, с одной стороны, и многократности побуждения с другой.

Этой бесовской, демонской навязчивостью их существа объясняются и другие образы и черты, которыми характеризуются эти духи. Прежде всего, они «подобны жабам». Именно в том свойстве, которое особенно для них характерно, взят этот образ пресмыкающегося, самого по себе безвредного и ничтожного, бессильного и незначительного размером, но способного, несоразмерно своим масштабам, раздуваться, пыжиться и даже устрашать своей надутой пустотой. Это духи «нечистые», т. е. порочные и безнравственные, действующие неискренно и лживо и тем самым подтверждающие этот образ жаб, живущих в болотистых местах, дышащих вредными испарениями.

Но особенно характерно то, что эти духи и есть не что иное, как дыхание, дыхание «из уст зверя, дракона, из уст зверя и из уст лже-

пророка»<sup>222</sup>. Весьма примечательно то, что автор Откровения не употребил здесь никакого другого речения, так или иначе могущего характеризовать соответственную деятельность по психической подготовке мировой бойни. Это не речь, не слова, не мысль, исходящие от этих трех образов хаотического мира, а только «духи», только «дыхание» из уст, т. е. нечто, лишенное ясности и определенности слова, убедительности и связности речи и четкости и осознанности мысли. В этом дыхании выступает нечто, скорее спутывающее и скрывающее, чем раскрывающее, объясняющее и вразумляющее. Однако, поскольку это духи «из уст», то их формальная словесность, их внешняя убедительность есть сила, способная увлекать к действию, хотя бы и путем помрачения сознания и затемнения мысли.

Существенно подчеркивание Откровения, отмечающего разницу этих духов. Слова «из уст» повторяются перед каждым из чудовищно-стихийных начал, властвующих в этом мире. Это духи не «из уст дракона, зверя и лжепророка», т. е. в каком-то смысле общие им всем, могущие быть взятыми за одну скобку. Это — индивидуализированные духи «из уст дракона, и из уст зверя, и из уст лжепророка», т. е. порождения этих сил, взятых каждая в отдельности, как какие-то специфические их порождения. Поскольку рассматриваемые в настоящей связи стихи XVI, 12–16, по предлагаемому выше толкованию, говорят о подготовке к мировому вооруженному столкновению, а стихи, где говорится о жабах-духах, толкуют специально о подготовке психической, то это подчеркнутое разделение «духов» должно быть связано с каким-то принципиальным разделением путей и методов психической подготовки к мировой войне. В существе, конечно, есть некоторое единство и связь между мотивами взаимоубийства, поскольку и дракон, и зверь, и лжепророк как-то связаны взаимно, причем, конечно, дракон является основной и центральной фигурой в этом трио. Зверь и лжепророк суть образования производные, замаскированные порождения той же первоначальной хаотической силы, передавшей «всю власть зверю» (XIII, 3) и лжепророку, который действует перед драконом «со всею властью первого зверя» (XIII, 12). Естественно поэтому, что нечистый «дух из уст» дракона поставлен на первом месте.

Но каковы же эти духи, в чем их особенности и характерные черты? Ответ на этот вопрос равносильен ответу на вопрос: каковы мотивы взаимоубийства, взаимоубийства вообще и убийства такого, на

какое нечистые духи из уст трех господствующих в мире сил подбивают царей земли для того, «чтобы их собрать на брань в тот день великий Бога Вседержителя»? Ведь чтобы сравить все народы мира в едином месте, в единой схватке, необходимо довести их до такого состояния, в котором каждый чувствовал бы себя поставленным в необходимость убивать других и отдавать свою жизнь, предоставляя себя в качестве объекта для убийства. Это убийство должно быть обосновано какими-то глубоко и сильно действующими мотивами, какой-то жестокой теснотой, при которой единственным выходом является уничтожение врага. Состояние этого рода, когда мир кажется тесным, таково, что в подобных обстоятельствах всякий серьезный враг является силой, наличности которой радуешься как выходу из тупика, из безнадежности создавшегося и кажущегося безвыходным положения. Враг в этом состоянии уже не только враг, но и благодетель, оказывающий величайшую дружескую услугу тому, для кого необходим какой-то выход из положения, при котором помраченное сознание не видит, неспособно и не хочет найти никакого иного выхода, кроме как через горы трупов, своих и чужих.

Итак, сама по себе подготовка этого взаимоубийства выполняется тремя духами. Это свидетельствует о том, что направление ее неодинаково и ведется и может вестись по трем различным направлениям. Но может быть поставлен вопрос: почему три пути и три направления воздействия? На это следует дать такой ответ: в самом процессе борьбы и взаимоубийства имеют место три момента, и в зависимости от той или иной подготовленности сознания по каждому из них возможно установить разное отношение к борьбе, причем от той или иной степени готовности сознания возможно самое вступление в борьбу или воздержание от нее. Так, во всякой борьбе имеются и могут быть выделены интересы каждой из борющихся сторон, т. е. интересы борца как такового. Наряду с ними возможно выделение и поставление в центр внимания интересов не своих, а интересов другого борющегося, интересов противника. И наконец, вполне возможно положение, при котором в центре внимания стоят не стороны, с какой бы точки зрения на них ни смотреть, а сама борьба как таковая, как самодовлеющий и самодостаточный процесс взаимоубийства и столкновения, вне каких-либо иных соображений. Можно думать, что по этим трем направлениям, естественно, происходит разделение подготовки мирового взаимоубийства.

Чтобы уяснить существо этих направлений и связь их с тремя действующими в мире силами, следует остановиться вкратце на самом понятии убийства и взаимоубийства. Что касается первого, то оно с первого взгляда представляется относительно простым. Убийца и жертва — это два существа, из которых одно берет на себя задачу определения права другого на жизнь, решая этот вопрос отрицательно; приводя это решение в исполнение или нет, это уже не существенно. Соответственно, взаимоубийство есть тот же акт, но усугубленный двусторонностью — обе стороны не признают за противником, друг за другом права на существование. Но спрашивается: при каких условиях возможно подобное положение? Первично оно или вторично и каковы его предпосылки? Самый факт возможности убийства (хотя бы только в постановке вопроса) свидетельствует о каком-то глубоком распаде в среде человечества. Человечество и общество, единое в своих членах, признает, допускает и санкционирует в той или иной мере отсечение и упразднение отдельных своих членов. Такой акт возможен только тогда, когда уже признана и осознана в качестве должной какая-то одна, ограниченная и изолированная форма организации человечества, при которой все, не подходящее под эту форму, тем или иным образом уничтожается и отсекается теми, кто берет на себя задачу соблюдения и охранения этой формы (как бы она узка ни была — хотя бы это были личные и эгоистические интересы и вождения убийцы). Но если не ставить соответственных ограничений (формально-организационного свойства), если исходить из идеала полноорганности<sup>223</sup> и всецелости человечества, то всякое убийство всегда будет уничтожением органа, живой и целостной, необходимой части, потерей, которую ощущает все целое и в том числе и тот орган, который нанес соответственное поражение. Убийство с этой стороны может быть только актом слепоты убийцы. Оно является отсечением члена и самопоражением в состоянии неведения и непонимания, в отделении и розни, в самоизоляции, которая представляет начало гибели и для такого выделяющегося и отрывающегося от целого органа, и для самого этого целого. Вообще говоря, взаимоубийство в таком положении есть не что иное, как стремление к взаимоуничтожению; это процесс взаимоистребления органов, т. е. процесс самоубийства сторон, совершаемого руками противников\*.

---

\* Не случайно, поэтому, поединок рассматривается церковью как двойное преступление, убийство и самоубийство.

Сказанного достаточно для того, чтобы ответить на вопрос: в чем же смысл пропаганды взаимоубийства, в чем существо деятельности, подготовляющей его в больших или меньших масштабах? Всякая пропаганда взаимоубийства всегда есть скрытая пропаганда самоубийства, а пропаганда взаимоубийства в мировом масштабе, пропаганда необходимости и неизбежности мирового столкновения, мировой распри и бойни есть скрытая пропаганда самоубийства человечества, самоуничтожения разума планеты и самоупразднения смысла космоса. Это в той или иной форме пропаганда действительно осуществляемой смерти (в противовес медленному умиранию сотен и тысяч поколений), пропаганда, явно в той или иной форме обожествляющая смерть, воспитывающая и прививающая *amor fati* и влечение к окончательной нирване, а тайно воспитывающая человечество в состоянии гнетущего отчаяния и безвыходности, подобном состоянию скорпиона, окруженного загородкой из пылающих угольев.

Существенно, что в рассматриваемом положении подготовка мирового побоища отличается от других видов апологии смерти и стремления к ней. Вообще говоря, подготовка самоубийственного акта существовала и существует в различных формах. Но обычным для нее является индивидуальное ее обнаружение, с одной стороны, и таинственность, сокровенность, эзотеричность этого обнаружения, с другой. Обе эти стороны такого отношения к смерти органически связаны друг с другом. Ведь поскольку приходилось отдельным лицам ставить перед собой вопрос о жизни и смерти, решая его в пользу смерти, то такое решение само по себе не могло быть широко распространенным. Против этого решения выступал весьма сильный инстинкт жизни, выражающийся в стремлении отстоять и сохранить свою жизнь и бороться за нее. На фоне этой жизненной и жизнетворческой силы было нелегко найти черты, которые самое жизнь свели бы к смерти. Для этого нужен был довольно тонкий анализ, который в самом процессе стихийной, сменяющейся, неуправляемой жизненности с достаточной силой подметил бы черты проглядывающей смерти. Только отдельные личности, достаточно сильные интеллектуально, могли возвыситься до созерцания этого конца, до утверждения последней гибели как последнего завершения. Но и они воздерживались делать из этого своего созерцания практические выводы, и самая передача знаний этого рода при таком положении становилась тайной, открываемой и передаваемой немногим. Если



это созерцание не приводило к индивидуальному самоубийству, то оно выливалось в непротивление и пассивность. Такого рода положение вело к созданию замкнутых учений, где окончательная истина скрывалась как тайна, а создавался своеобразный аристократизм избранников, путем индивидуальной аскезы подготавливавших себя к восприятию и постижению этой последней тайны, снятию последнего покрова с конечного «ничто».

Переходя к отношению современного европейского сознания к этому же вопросу, мы должны констатировать какую-то коренную разницу по сравнению с древностью и, вообще, с прошлым. Эти отличия можно характеризовать тремя определениями. В противоположность тайне и эзотеризму, мистике смерти и сокровенности соответственных учений у древних, в современности мы имеем откровенность безнадежности. Такие учения, как системы Гартмана, Шопенгауэра, учение Ницше, учение физики об угасании и падении миров, социальные учения, все выводящие из борьбы, и биологические построения, видящие смысл жизненного процесса в взаимном вытеснении и отборе эфемерно приспособленных существ<sup>224</sup>, все они ведут к сознанию безнадежного и неотвратимого конца. Но наряду с этой безнадежной откровенностью в признании неизбежности конца человечества, мы имеем другую черту современного, по крайней мере европейского, человечества, воспитанную и освященную христианством: активность, привычку делать последовательные выводы от теории к практике и применять и осуществлять их на деле. Таким путем создается положение, при котором смерть заражается активностью, и когда ожидание непрерывных рядов будущих умираний, ожидание последнего момента гибели человечества (хотя бы в том образе, как рисовал его себе Байрон: в виде последней борьбы двух уцелевших людей за последнюю искру огня на земле<sup>225</sup>) становится нелепым и неосновательным. При выборе между мучениями множества длительных умираний и кратким мигом всеобщего умерщвления, между бесконечным, пассивным, томительным, безнадежным ожиданием неминуемой смерти и минутным, быть может, экстатически-упоительным моментом активно осуществленной гибели, выбор, конечно, склоняется на сторону последнего. К этому необходимо прибавить и третий момент, характеризующий современное сознание: это его принципиальный демократизм и коллективизм. Всеобщая, космическая, планетарная гибель, гибель всех совместно и единовременно есть логический вывод из демократически осмысленного

трагического мировоззрения, в итоге своем строящегося на предпосылке конечной гибели.

Все сказанное в достаточной мере раскрывает природу подготовки к всеобщей последней битве. При тех тупиках, в которых мечется коллективное сознание человечества, одурманенное фантазмами своей беспомощности, ограниченности и слабости перед силами природы, своим бессилием перед неосмысленной и неуправляемой им социальной стихией, естественно встает вопрос о смысле всей этой человеческой суетни. Признание же ее бессмысленной и бесцельной, при наличии надлежащего заряда активности, ставит роковой вопрос: что делать? А единственный последовательный и разумный ответ на него, при всех выше отмеченных предпосылках: всеобщее самоубийство, ускорение процесса, который и так приведет к тому же. При этом у человечества остается хоть последняя иллюзия свободы, иллюзия выбора трагического пути\*.

Но, конечно, сознательное самоуничтожение человечества неосуществимо в прямой своей форме уже потому, что силы сознания человечества вряд ли достаточны для того, чтобы придти к такому всеобщему, одновременному решению, а от него перейти к осуществлению подобного действия. Разница между степенью сознательности человечества такова, что рассчитывать на одновременное решительное самоубийство трудно. Тем естественнее и основательнее та форма этого трагически-завершительного дела всего человечества, какой является всемирная война, война в условиях современной техники, которая идеально может осуществить ту же задачу. Подобного рода война до победного конца и будет таким актом, где скрытые смертоубийственные и самоубийственные тенденции, живущие в душе современного человека, получают себе полное удовлетворение. То, чего многие сами не решатся сделать над собой и своими близкими, то они с скрытой радостью примут от тех, которые будут для них

---

\* Конечно, наряду с такими прямыми и радикальными постановками возможны и половинчатые. Вопрос о жизни и смерти может разрешаться в пользу так называемой естественной смерти путем растягивания жизни и отсрочки умирания. Но все подобные построения представляют лишь компромисс, который при более углубленном анализе приводит к обнажению их недостаточности. Самые, казалось бы, оптимистические учения этого рода легко переходят в свою противоположность, и гедонизм и эвдемонизм прямым путем скатываются к пессимизму и к учению об индивидуальном самоубийстве.

называться врагами и которые, в свою очередь, будут ждать от первых той же услуги и столь же будут признательны за нее.

Таким образом, ясной становится подготовка к этой всемирной бойне и методы ее. Это подготовка в основе своей замаскированного самоубийства, и оно не может быть осуществлено, если участники этого дела проникнуты противоположными тенденциями и настроениями. Таким образом, первой задачей подобной подготовки является культивирование в человечестве убеждения о неизбежности и неодолимости смерти, о неотвратимости и необходимости этого конца. От вошедшей в учебники формулы: «люди смертны; Кай человек, Кай умрет» и от житейски пошлого: «все равно все умрем» до кажущихся весьма возвышенными учений о нирване и о стремящемся сознательно к трагическому концу человечестве, до таких объективных и видимо непреложных научных построений, как мнение о неизбежности застывания земли и борьбе как естественном пути совершенствования — во всех подобных учениях можно с достаточной основательностью видеть не что иное, как своеобразную подготовку к мировому самоубийственному акту со стороны человечества. В тот момент, когда человеческое сознание будет окончательно подавлено кошмарами всяких преград к осуществлению и творчеству жизни, когда его ум будет подавлен мыслью о неизбежности и неотвратимости конца, а действительность и деятельность даст ему орудия, уничтожающие последние естественные преграды перед возможностью повсеместного взаимоистребления, в этот момент всемирная война должна будет явиться желанным выходом для сотен миллионов людей, в начавшейся схватке почувствовавших какой-то проблеск выхода и разрешения из путаницы и неувязки между сознанием и действием.

Не случайно на первом месте поставлена жаба «из уст дракона». Дракон — это никто иной, как «дракон великий, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную» (XII, 9), это тот самый, «завистью которого вошла в мир смерть», начальник и виновник смерти. Естественно ожидать от него клеветы на жизнь как таковую, доказательств ее ограниченности и беспомощности, неспособности самостоятельно самоутвердиться. Понятна с этой стороны и исходящая от него апология, возвеличение и прославление смерти, внушение и прививка мысли о ней и о ее неотвратимости и неизбежности, а также необходимости, неизбежности, неустрашимости мировой бойни.

Но если для осуществления всемирной бойни необходимо тайное стремление к ней всех бойцов в силу внутреннего признания ее единственным разрешающим и освобождающим моментом, ввиду убеждения и признания самого процесса борьбы и битвы необходимым и нужным, то все же, помимо этого внутреннего принятия и призыва смерти, нужны, имеют и могут иметь место еще другие способы подготовки, быть может, более простые и грубые, имеющие свою основу в наличности двух сторон в борьбе и, следовательно, вынужденные считаться с двумя возможными оценками ее.

С одной стороны, это — оценка зверя, т. е. оценка с точки зрения звериных, зоологических притязаний и требований. Если говорить о пропаганде в этой области, то можно сказать все, что говорится, когда приходится обсуждать вопрос о хищнических, империалистических, грабительских инстинктах, от кого бы они ни исходили и к кому бы они ни относились. Будь это лозунги захвата территорий или богатств на них, будь это призывы к овладению рынками и эксплуатации населения каких-либо государств или отдельных классов, будь это приманки междугосударственного разорения и захвата или межклассового ограбления — все они одинаково могут быть отнесены за счет подготовки военного столкновения путем разжигания тех или иных вожделений.

Но наряду с такой в некотором роде эгоистической подготовкой, распалением appetitов и вожделений возможна и другая форма ее. Она будет исходить из представления другого и его интересов и внешне будет пропитана лучшими чувствами и стремлениями. Будучи вполне искренней, она выразится в призывах к войне и борьбе за поправное право и справедливость, во имя осуществления принципов гуманности, во имя освобождения поработенных, во имя высоких идеалов свободы, равенства и братства, для обеспечения всем права на полный продукт труда, самоопределения народов или защиты трудящихся. Все подобные призывы, игра на идейных и идеальных стремлениях, если не всего человечества, то части его, в полной мере может быть отнесена за счет жабы из уст лжепророка, за счет организации оболыщения и обмана, увлечения хорошими словами на путь худых дел.

Таковы способы и пути, при помощи которых готовится и физически, и психически мировая бойня, организуется и собирается человечество «в место, называемое по-еврейски Армагеддон» (XVI, 16),

в долину Мегиддо, место мировых битв эпохи соперничества Египта и Вавилона<sup>226</sup>.

Нам пришлось особо отметить это место Откровения, так как те бедствия, которые грозят человечеству не столько от мировой бойни, сколько лишь от подготовки к ней, таковы, что легко могут быть почтены конечным актом мировой драмы. Реальная и идеологическая подготовка такого самоубийственного акта есть, несомненно, событие, могущее соблазнить многих и укрепить в них убеждение, что в этом именно неизбежном столкновении и заключается последняя гибель, которую нельзя ни приостановить и ни предотвратить. Ответом на такие взгляды и сомнения является в ряду описаний язв неожиданная внешне вставка в Откровении, имеющая задачей ободрить борцов против этого губительного поражения, даже если они готовы смириться и опустить руки перед надвинувшейся гибелью человечества и прекратить борьбу за его спасение (XVI, 15): «Вот я иду, как тать: блажен бодрящийся и сберегающий свою одежду, чтоб не ходить ему нагим и чтобы срамоты его не увидали».

Борьба и победа возможны и в этот последний момент затуманения и затемнения сознания, ибо победитель приходит неожиданно, незаметными и непредусмотренными путями. Борьба с нечистыми духами вполне возможна, если не непосредственно, то хитростью и тайными обходами, которые заманят их на такие пути, выход с которых приведет к неожиданным для начал зла результатам, к разоблачению и раскрытию всех его планов и посрамлению его. Понятны поэтому призывы к бодрости там, где может показаться, что внешних оснований для этой бодрости мало. Понятно и указание на необходимость сохранения, сбережения своей одежды, чтоб не осрамиться наготой. Существо срама и посрамления заключается в том, что человек оказывается не тем, чем он хочет казаться. Раскрытие и разоблачение этих попыток и потуг, обнаружение того, что «король гол», и есть основа всякого посрамления. Срам и непристойность заключаются в попытке изобразить в преувеличенно значительном и важном виде то, что является общепонятным и само собой разумеющимся, привлечь внимание к тому, что, в сущности, всем известно и что не имеет тех упорядоченно-гармонических, схематически-утонченных и возвышенных черт, которыми его пытаются наделить. Этой вставкой (XVI, 15) автор Откровения как бы говорит: «пусть цари собрались на Армагеддон, вся эта подготовка будет раскрыта и вся эта деятель-

ность будет разоблачена, и реальная и идеологическая подготовка бойни окажется пустой и бессодержательной и получит иное, какое-то неожиданное направление».

Как, где и каким образом произойдет эта дискредитация подготовки Армагеддона, попыток затуманить вконец сознание человечества, увлекши его на путь самоубийственного акта? Чем окончательно будут оконфужены его идеологи, с разных точек зрения отстаивающие его необходимость и неизбежность, на это автор Откровения не дает прямых указаний. Но следующее бедствие, которым заканчиваются семь чаш гнева, дает некоторый материал для суждения. «Седьмой ангел вылил свою чашу на воздух» (XVI, 17). Последний акт потрясений и бедствий, связанных с недостаточной проясненностью человеческого сознания при бурной и слепой активности его, обрушивающейся, в конце концов, на него же обратными ударами, связан с какими-то изменениями в воздушной эфирной стихии. В другом месте Откровения (VI, 8) рассматривается то, что происходит в один из начальных моментов, при снятии четвертой печати, когда разрозненная человеческая активность находит путь в прозрачную, бледную стихию, в эфирную и воздушную среду, когда появляется всадник на бледном коне, имя которому смерть и за которым следует ад. В параллель с этим явлением, последнее поражение также совершается благодаря потрясениям в воздухе, но эти потрясения такого рода, что ими начинается новая эпоха. «Из храма в небе от престола раздался громкий голос, говорящий: свершилось!» (XVI, 17). Правильнее было бы перевести: настало, «началось!», «произошло!»\*. Далее указывается, что произошло. «Произошли молнии и голоса, и громы», т. е. грозовые электромагнитные, атмосферические явления и потрясения, которые оказались связанными с происшедшим величайшим землетрясением из всех, которые когда-либо были на земле, землетрясением, столь великим, что Откровение делает повторные ударения: «Такое землетрясение! Столь великое!» (XVI, 18). Но наряду с происшествиями в природе, «произошли» и (судя по последовательности, ими были вызваны) социальные перемены большого масштаба. Произошло следующее: «великий город из трех частей» и «города языческие пали», «вспомнута» перед Богом великая столица

---

\*Ср. выше примечание на стр. 244 в главе «Святой Иерусалим».

Вавилон (XVI, 19). И все это вновь завершается природным бедствием: пудовым градом, причинившим тяжкие повреждения (XVI, 21).

Если вдуматься в связь тех происшествий, которые даны в образах этой части Откровения, то можно сказать, что центр тяжести лежит в овладении какими-то силами, связывающими небо, землю и общественную организацию, связывающими электрические — атмосферные процессы с тектоническими сдвигами и социальными потрясениями, благодаря чему открывается возможность через посредство одних воздействовать на другие. Происшедшее великое землетрясение представляет результат применения какого-то нового, страшного и небывалого орудия воздействия на природу, попавшего в руки человечества в процессе подготовки к мировой войне. Можно представить даже, что подобное землетрясение могло даже явиться в результате каких-то воздействий на атмосферу или в связи с такими воздействиями, ибо дело происходит в эпоху подготовки к Армагеддону, когда чрез воздух и при помощи его снимаются последние естественные преграды между народами (иссыхает «великая река Ефрат»), когда задача нанесения поражения противнику через воздушную стихию становится основной технической задачей.

Такое поражение естественно влечет за собой и социальные потрясения и перемены. «Происходит» («начинается»), образуется великое мировое государство с тремя партиями (из трех частей) или великая государственная система из трех частей. Рушатся отдельные, изолированные государства (города) отдельных языков национальностей. «Всякий остров убежал и гор не отыскалось» (XVI,] 20). Всякое изолированное целое исчезает и пропадает, и все высоты и значительные, выдающиеся силы принижаются, умаяясь перед той силой, которая оказывается способной производить такие перемены. Ясно также, что та путаница отношений и связей, которая царит в условиях мировой торговли, не может в этих новых условиях существовать. Великая столица Вавилон, центр мировой путаницы и торгово-промышленного разврата, обрекается на гибель. Но примечательным фактом является то, что, даже получив возможность такого воздействия на свою собственную планету, человечество оказывается не в силах надлежащим образом осознать значение данных ему сил, направить их должным образом и понять свою ответственность. В связи со всеми выше рассмотренными явлениями происходящее при потрясении воздушной стихии небывалое градобитие (град

величиной в талант) причиняет людям сильнейшие бедствия, но и здесь человечество хулит божество, приписывая ему рушащиеся на него беды и пытаясь на него перенести ответственность за свое попустительство и в этом деле.

Таков путь, изображаемый Откровением, который проходит человечество прежде, чем оно подойдет к критическим моментам своей жизни. Чтобы перейти к творческому преобразованию неба и земли, к исцелению человечества и восстановлению всяческих, оно должно победить стихии природы. Но для этого необходима победа над стихийностью самого общественного процесса, над формами организации человечества, над зооморфизмом общественной жизни, вернее, над канонизацией этого зооморфизма. Однако сама эта победа не есть что-либо неожиданно случайное. Чтобы стать на путь преодоления животной, зверино-скотской, путано-обольстительной общественности, необходимо выполнение нескольких условий. Прежде всего должно произойти дискредитирование этих форм социальной жизни и должна быть осознана неспособность и невозможность для них спасти человечество от стихийных бедствий, бессилие и ограниченность их в борьбе с природным распадом. Тот ореол, которым эти организационные формы в той или иной степени облечены в сознании человечества, должен померкнуть. Должна быть доказана их слабость, беспомощность в деле разрешения вопроса о жизни и смерти.

Но эта отрицательная сторона доказательства сама по себе недостаточна. Невозможность в массовом сознании реализуется или как сознательное отчаяние в жизни с налетом трагизма, или как апофеоз и преклонение перед зверскою силою ни с чем не считающегося эгоизма разных порядков (индивидуальных, коллективных, личных, или групповых, классовых, государственных и т. п.), или, наконец, как коснение в скотстве, тем более безобразное, что оно весьма легко прикрывается обманчиво-обольстительной словесностью альтруистических и идеалистических маскировок. Преодоление зооморфической общественности возможно только тогда, когда наряду с сторонами, обуславливающими отрицание ее, имеются налицо и положительные. Эти последние предполагают вдохновенное признание возможности и осуществление преобразования, подготовку его, выработку и разработку путей, которые сделают неизбежным его осуществление в действительности. Этот положительный процесс,



конечно, есть основа и условие отрицательного: именно потому, что кто-то утверждает, готовит и осуществляет преобразование мира, вдохновенно воспевая новую песнь, провозглашая неспособность и неизбежность падения всех противодействующих преобразованию сил и построя звукопослушный огненно-стеклянный мир, именно поэтому в человечестве создаются условия, обнаруживающие всю пустоту и бесплодность стихийно-звериного, обольщающего, хотя и обольстительного общественного строя.

Все эти рассмотренные нами моменты не являются чем-то оторванным от учения об идеале, и сами они оказываются органически связанными с построением ряда идеалов. Взаимно противоборствующие силы, утвердители жизни и апологеты смерти, не могут в этих условиях не противостоять друг другу. Можно даже утверждать, что построения вторых будут особенно обильными в тех условиях, которые намечены выше. Даже такая задача, как задача всеобщего самоубийственного конца, должна вдохновлять и вдохновляет тех, кто, не будучи в силах подняться над действительностью, стремится осмыслить создавшиеся отношения. Нами уже упомянуты выше такие учения, как теории философского пессимизма (Гартман и Шопенгауэр\*). Построения, выдвигающие на первый план в плане индивидуальном — трагизм, а в коллективном — катастрофизм, как способы осмысленного отношения к действительности, должны быть отнесены сюда же.

## **VIII. ЗВЕРИ**

Рассмотренные выше главы, в которых автор Откровения рисует моменты, предшествующие радикальному поворотному пункту человеческой истории, позволяют говорить о силах, борющихся, с одной стороны, за осуществление этого идеала и, с другой, против него. Рассматривая эту борьбу, можно было констатировать, что в момент перехода к реальному воплощению идеала, противоборствующие ему силы находились уже на некотором спаде, в то же время силы борцов за преобразование достигли своего значительного

---

\*Конечно, сами по себе эти теории еще не содержат провозглашения необходимости последнего коллективного самоубийственного акта, но исторически они служат почвой, на которой подобные плоды начинают произрастать.

роста («сто сорок четыре тысячи» и «множество людей»). Характерной особенностью всего этого процесса являлось то, что одна лишь наличность борцов за новый мир, одна новая песнь, ими воспеваемая, оказалась достаточной для того, чтобы ввергнуть старый мир в острую внутреннюю борьбу и довести до столкновения, ведущего к самоуничтожению, силы, борющиеся против окончательного и полного преобразования. Эти два процесса, постройительно-творческий и гибельно-саморазрушительный, идут в каких-то смежных руслах, и, естественно, при таком положении приходится говорить прежде всего о параллелизме этих процессов, а затем о генезисе их. С одной стороны, вдохновенный труд борцов за преобразование мира, стоящих на огненно-стеклянном море в потоке эфирных электромагнитных волн и преодолевающих законы тяготения в кристаллически-ясной атмосфере звучащих колебаний, с другой — омраченное царство звериного начала, где от безумных и нелепых трудовых напряжений вовлеченные в жестокую взаимную борьбу и сутолоку люди кусают свои языки, будучи не в силах остановить безумную растрату своего труда, идущего на суету тления. Эти две силы и появление их в Откровении оказываются как-то органически связанными, и каждое действие одной отражается как-то и на другой. Можно, таким образом, спросить, с одной стороны, что это за певцы, преодолевающие соблазны зверства и скотства, и с другой — откуда возникают и как и когда создаются зооморфические звериные организации, охватывающие человечество цепями рабства смерти?

Эти вопросы приводят нас к проблеме происхождения и возникновения соответственных сил. Основная цель — строительство Небесного Иерусалима, все остальное лишь условия и средства для такого строительства. Разрушительные и созидательные процессы, подготовляющие возможность поглощения конечного идеала, чередуются, усиливая и доводя до сознания и самое задачу и проясняя пути ее разрешения. Все это или элементы постройки, или леса, которые должны быть убраны в момент завершения ее.

Вообще говоря, выше нами были прослежены два ряда — восходящий и нисходящий. Первый сводится к следующему: для создания нового неба и земли необходим тысячелетний труд объединенного человечества. Приступ к этому труду возможен только тогда, когда появится во всей своей силе и мощи отточенное бесстрашной мыслью, обоюдоострое слово, приводящее в систему всю бесконечность

человеческих целей. Для того чтобы этот словесный меч был надлежаше отточен, должны быть показаны пути нового, вдохновенного, преобразующего воздействия на мир. Новый образ действия, преобразующий косную стихию, и вдохновенная новая песнь, музыкально гармонизирующая мир, — таковы предварительные действия, обеспечивающие окончательное осуществление нового неба и новой земли.

Равным образом, рассматривая этот же процесс с обратной стороны, можно наметить и нисходящий ряд. Для конечного уничтожения всяческого зла, для полной победы над царством мрака (аид) и смерти, необходимо связать стихию, необходимо заключить в темницу хаотическое начало и пресечь ей возможность обольщать человечество. Этого рода деятельность возможна только тогда, когда потеряли свою внушающую гипнотическую власть над человечеством зооморфические формы организации, когда произошло полное овладение и осознание стихийных начал обольстительно-звериной социальности. Но овладение и победа над этими началами будет иметь место только тогда, когда сами они будут выражены со всей отчетливостью и ясностью. Эта ясность явится в тот момент, когда будут уничтожены начала путаницы и социально-политического и экономического обольщения, тумана, извращающего и искажающего перспективу, допускающего разные формы подмена, блуждания, опьянения и обморачивания. Но самая потребность в ясности становится настоящей лишь в тот момент, когда обнаружена неспособность всех этих форм организации человеческого общежития и хозяйствования привести к удовлетворительным, обеспечивающим жизнь результатам. Демонстрация бессилия всех этих образований, исчерпание попыток при их помощи обеспечить существование являются необходимыми предпосылками их упразднения.

Такое рассмотрение этих двух рядов дает нам нити для понимания остальных, более ранних образов Откровения. Ведь для того, чтобы прозвучала новая песнь из уст ста сорока четырех тысяч, для того, чтобы рухнул авторитет чудовищных форм организации, эти сто сорок четыре тысячи певцов должны как-то и чем-то объединиться, а звериные силы, чтобы потерять свое влияние, должны его иметь и приобрести. Ни то, ни другое не возникает самочинно, и соответственные подготовительные этапы должны быть пройдены ими. Труд,

слово, образ необходимы, но образ сам по себе еще не есть окончательная вершина, первоначало и исток. Вдохновение ничем, увлечение мятущейся и смещающейся системой образов, вдохновение как слепое одушевление, само по себе недостаточно. Оно не способно повлечь к преобразовательному, трудовому действию, ибо само оно стихийно, или, как сказали бы некоторые, «дионисийно». Новой песни на одном воодушевлении не создашь. Вдохновение всегда есть вдохновение чем-либо, и для его появления необходима наличность, возникновение и рождение такого способного воодушевить на создание новой песни начала.

Всем этим вопросам посвящены главы XII и XIII Откровения, причем первая из них открывается упомянутым выше образом рождения (XII, 1–2): «И знаменье великое явилось на небе; жена, одетая солнцем, луна внизу у ног ее, на голове ее венец из звезд двенадцати. Она имела в чреве, кричала от потуг и мучилась родами».

Таким образом, появление нового начала не есть просто обнаружение чего-то уже наличного, вечно пребывающего и только являющегося и открывающегося человечеству. Это — рождение как таковое и в этом своем качестве характеризуемое всеми чертами рождения. Это рождение от жены, т. е. от пассивной, воспринимающей части человеческой природы. Естественно прежде рождения показать рождающую и ею, хотя бы частично, охарактеризовать этот процесс. Рождает жена, находящаяся на небе, т. е. существо, достойное поклонения, небесное или причастное к небесности. Внешне она облачена солнцем, ей подвластна находящаяся у нее в ногах луна, она увенчана венцом из двенадцати звезд. Все силы небесные связаны с нею, причем наибольшее, великое, центральное светило окружает, одевает и облачает ее. Все энергии солнца и все силы его, вся его жизненная активность связаны с небесной женой. Она покрыта и одета энергиями всех светил небесных. Что же касается самого рождения, то оно не легко и не просто. Это рождение в муках и страданиях, рождение с потугами и схватками предродовых болей.

Но самое существенное это то, что акт рождения нового начала происходит в процессе борьбы. Против рождающей жены, облеченной солнцем, стоит дракон (XII, 3–4). «Явилось другое знаменье на небе: и вот дракон, огромный, огненный, имеющий глав семь, рогов же десять и на главах его семь диадем; и хвост его увлек треть звезд небесных и ниспроверг их на землю. Дракон же стал перед женой, которой надлежало родить, чтобы, когда родит, рожденное ею пожрать».

Существенным является проследить отдельные черты этих двух знамений, знаков и символов в их противопоставлении. Единственными общими чертами является их отношение к небу и связь с будущим, которому надлежит родиться. Оба эти знамения происходят на небе и тем самым они признаются достойными какого-то поклонения, являются чем-то священным или могут быть таковым. Оба они связаны друг с другом отношением к новому, долженствующему появиться на свет началу, хотя отношение их к нему различно: жена уже не в силах скрывать то, что созрело среди внутренностей ее, она мучится родами, дракон же стремится пожрать, уничтожить и истребить то, что должно быть рождено ею. Что же касается остальных черт, то они почти прямо противоположны. В то время как первая картина освещена ровным светом небесных светил, вторая освещена огнем. Сам дракон является на небе огненно-красным, пышущим огнем. Равным образом различно отношение их к небесным светилам: благожелательная связь с ними у жены, облеченной солнцем и украшенной другими светилами, и сбрасывание, сбивание звезд с неба на землю хвостом у дракона. Жена готовится родить, дракон собирается пожрать рожденное. Жена увенчана венцом, т. е. тем, что дается как знак победы, головы у дракона украшены диадемами, т. е. царственными повязками, символами силы и власти. Если жена, облеченная солнцем, рождающая и выносившая новое начало, может рассматриваться как пассивная, женственная, воспринимающая сторона природы и человечества, то стоящий перед женщиной дракон есть сторона активная, мужественная, но стихийная, спутанная и огненная, и потому безобразная и губительная в своей стихийности.

Эти сопоставления и развертывание данных здесь символов можно было продолжить, если бы взять вообще весь ряд ассоциаций, связанных с образами жены и дракона (змея), впервые вставшего перед женственной, пассивно-воспринимающей частью в момент зачатия (познания) добра и зла, а также если бы остановиться на самом образе дракона-змея и всеми связанными с ним наслоениями образов и символов. В настоящей связи для нас достаточно того, что в самый момент появления на свет нового начала, по которому должен в будущем ориентироваться мир, которое должно лечь в основу построения нового неба и новой земли, рождающемуся уже угрожает опасность от противоборствующих, враждебных ему сил стихийной, змеиной, драконоподобной мужественности.

От этого описания рождающей и ее врага естественно перейти к тому, кто рождается, и спросить: каково же это рождающееся в таких муках и под угрозой таких опасностей начало? Ответ на это дается в следующих стихах (XII, 5–6): «И породила сына мужественного, которому должно пасти народы все жезлом железным, и восхищен был ею порожденный к Богу и к Его престолу. И убежала женщина в пустыню, где было от Бога место приготовлено, чтобы ее питать дней тысячу и двести шестьдесят».

При рассмотрении этого текста естественно отметить то разночтение, которое получается при сличении греческого текста с синодальным переводом. Этот последний начинается словами: «И родила младенца мужского пола», каковой текст никак не может быть обоснован, если не считать скрытой тенденции, сводящейся к тому, чтобы затуманить то двойное подчеркивание мужественности рожденного, данное в греческом тексте, благодаря поставлению рядом, с одной стороны, слова «сын» (т. е. уже существо мужского пола) с другой — слова «мужественный» (мужской — самец ἄρρεν). При синодальном переводе затемняется и теряется не только подчеркнутая мужественность и сила, но и пропадает «сыновство» при введении в смысл несущественного «младенчества».

В этих стихах мы имеем ответ на заданный выше вопрос. Это рождение «сына мужественного», т. е. рождение в человечестве мужественного сознания сыновства, сознания, меняющего всю установку человеческой психики и перестраивающего все поведение человека. Трудность этого сочетания и непривычность такого смыслового соединения, весьма возможно, и была причиной того, что соответственные переводы, в том числе и наш, синодальный, иногда опускали его, а иногда, вводя эти оба понятия, стремились подчеркнуть не столько сыновство, мужественность, сколько младенческий характер рожденного, каковое подчеркивание ничего не дает (ср. лютеровский перевод: «und Sie gebar einen Sohn ein Knablein»<sup>227</sup>, который точно так же стремится подчеркнуть младенческий характер рожденного). Что перенесение родственных отношений на наше отношение к среде — вещь нормальная и привычная, это ясно само собой, хотя бы из таких характеристик, как «мать-природа», «натура» и т. п., где человек признается существом, рожденным природой, ее порождением, сыном и т. п. Но такая характеристика отношений сама по себе не говорит ничего в пользу таких порождений природы. Природа-мать, как пи-

тающее и поддерживающее жизнь существо, является кормилицей, а ее порождения пассивно принимают и потребляют ее дары, порой, когда она истощена, выпрашивая и вымогая их, а порой, когда позволяют силы, отнимая и похищая их у нее. Это паразитарное, зависимое положение не столько сыновство, сколько детство, ищущее опоры у материнской груди, детство, гибнущее бессильно и безнадежно тогда, когда эта грудь иссыхает и пустеет. Такого рода «сыновство» в отношении к матери, конечно, не может быть признано сыновством мужественным. В сыновстве такого рода мы имеем паразитарное искание опоры, пассивное стремление найти защиту, попытки получить, взять и отнять в большей степени, чем отдать, наделить и поддержать<sup>228</sup>.

Несколько иначе строится сыновство в отношении к отцу. Тут прежде всего должно отметить, что оно есть отношение младшего к старшему, связь по авторитету, с некоторым оттенком господства. Но существенно, что этот вид сыновства имеет тенденцию к перерождению в своеобразные отношения принижения и приниженности. То, что можно было бы с некоторыми оговорками назвать «природным», «натуральным» сыновством, связано с известной долей страха перед отцом, весьма легко выливающегося в отношение, близкое к рабству, носящее оттенок рабствования. Подчинение и подавление авторитетом, сознание некоторой своей второстепенности по сравнению с отцом — таковы черты этого отношения. Всякого рода социальное деление, имеющее в основе своей власть, как такого рода отношения авторитетного воздействия на поведение вне и помимо сознания, восходит, как к своей основе, к этому отношению авторитарного типа.

Можно сказать, что такого рода отношение авторитета в известной степени вполне аналогично рассмотренному выше отношению к матери. Там опора и питание, здесь директива и указание. И то и другое, в существе дела, связано с пассивностью получающего и направляемого. Дети природы в сущности — ее рабы. Такие же рабы и сочлены любого социального целого, выполняющие авторитарно данные приказы, не освоенные их сознанием и не ставшие их собственным сознательным актом. Соединение мужественности с сыновством всегда, в такой связи с пассивностью, есть акт некоторого восстания, возмущения и замещения. Сын подобного рода, приходя в мужество, становясь мужественным, по существу, вступает в конфликт

с своим отцом. Делясь мужем (ἄρρη — самцом), он становится отцом или наделяется отцовскими, родительскими, производительными функциями. Мужественность подобного рабствующего сыновства всегда граничит с бунтом, с хищением и возмущением, стремлением самому стать вместо отца.

Конечно, то мужественное от рождения сыновство, о котором идет речь в приведенных стихах Откровения, не имеет и не может иметь ничего общего с рассмотренными нами видами его. Здесь нет паразитарно-опорного отношения к матери, поскольку даже с самого момента рождения дитя отлучается от матери и восхищается к Богу и Его престолу. Нет и рабственно-подчиненного, подавленного положения, поскольку рождающееся есть начало властвующее и управляющее, коему надлежит «пасти народы все жезлом железным». Мужественное сыновство заключается в особом и исключительном сочетании этих двух свойств. Это сыновство, т. е. не рабство и не наемничество, или, другими словами, это есть отношение, не включающее в себя элементов условности и договорности. В нем мы имеем прямую и непосредственную связь начал, для которых примат одного не есть умаление и ущемление другого. Вторичность, подвластность и подчиненность в сыне не является обезличенностью, подавленностью и приниженностью. Наоборот, это полнота хозяйственной, домостроительной ответственности в своем деле и в своем интересе, полнота свободной и действенной инициативности, совершенной заботливости и самоотдачи в служении и выполнении взятых на себя задач.

Сообразно со сказанным и мужественность, о которой идет речь, не есть хищническое стремление стать тем, что ты не есть и чем ты не должен быть. Это не самоотстаивание своих притязаний на самость и изолированную самодостаточность, которая сама по себе уже ущербна и лишена возможности целостно и целомудренно включить в себя объект своего действия. Изначальная и природная мужественность — это не временная возмужалость, а всегдашняя возможность осуществить и совершить все множество задач, связанных с преобразованием мира. Таким образом, «мужественное сыновство» может быть нами охарактеризовано как новое, мужественное сознание полноты хозяйственно-сыновней ответственности за мир. Это — сознание своей ответственности за все, что происходит в мире, без всякого переложения ее на кого-либо другого, на какие-либо внеш-



ние, посторонние, социальные или космические, стихийные силы. Это — сознание возможности и способности, своего права и обязанности участвовать в преобразовательном видоизменении мира на всех путях и направлениях такого строительства. Конкретнее, в нем мы имеем дело с переменой положения человека, как потребителя, истощителя, эксплуататора сил природы, родителя себе подобных, стихийно-животных существ, на позицию преобразователя и строителя мира, восстановителя и собирателя всего утраченного, воскресителя себе подобных сынов человеческих, уничтоженных стихийными силами распада, тления и смерти. Рождение подобного воскресительно-преобразовательного сознания, мужественного, т. е. бесстрашно берущего на себя всю грандиозность задач, связанных с осуществлением подобного действия, есть, конечно, акт космического значения, акт, совершаемый в муках и родовых болях, акт, вызывающий к жизни мобилизацию всех сил хаоса, стремящегося уловить самый момент рождения нового сознания, чтобы уничтожить и пожрать его.

Рождение нового космического, строительно-упорядочивающего сознания само по себе не остается без немедленных последствий. Вознесение рожденного к Богу и престолу его ведет к тому, что другие силы, стоявшие, открывавшиеся на небе, нисходят с неба. Происходит великая перемена и переоценка ценностей. Жена, недавно облеченная солнцем и венчанная звездным венцом, бежит в пустыню. Женственная восприимчивость уже не есть нечто небесное, достойное поклонения, она должна бежать в пустыню и скрываться там до срока. То же самое, но иначе и по другим причинам происходит с другим, находящимся и явившимся на небе существом, с драконом. Его низвержение с неба описано в стихах XII, 7–9: «Произошла война на небе; и Михаил и ангелы его сражались супротив дракона, и дракон сражался и ангелы его. И не осилили, и места им не отыскалось в небе, и ниспровержен был дракон великий, змей древний, называемый диаволом и сатаной, вселенную всю обольщающий, низвержен на землю и ангелы его с ним ниспровержены».

Рождение нового мужественного, сыновне-преобразовательного сознания влечет за собой немедленные последствия. Дракон, древний змий, именуемый клеветником-диаволом и сатаной, низвергается с неба. Он и поддерживающие его, зависящие от него силы, его вестники-ангелы не могут удержаться на небе. Если принять во вни-

мание, что самый факт нахождения чего-либо на небе свидетельствует о том, что соответственный предмет в каком-то отношении выше человека и всего находящегося на земле, что он есть нечто высшее, возвышенное и тем самым достойное поклонения, почитания и обожествления, то вполне правильно будет сказать, что первоначальное нахождение дракона на небе свидетельствует о поклонении ему, почитании его и обожествлении. Что это так, становится ясным, если ответить на вопросы: что же такое этот дракон, и может ли он обожествляться, и обожествлялся ли он? О драконе нам уже приходилось говорить выше в главе, посвященной тысячелетнему царству. Здесь достаточно будет добавить, что образ дракона, древнего змия — это образ изначального, древнего, праматеринского, хаотического начала, образ хаотической природной силы, а что такая сила возвеличивалась и возвеличивается, прославлялась и прославляется, а ранее и обожествлялась в самых различных природных образах, отражающих ту или иную сторону ее существа, следует думать, что сейчас это не подлежит ни доказыванию, ни тем более оспариванию.

Поклонение стихийным началам, признание их последней инстанцией, от которой все берет свои начала и которою все завершается, свойственно не только эпохе антропоморфического и зооморфического политеизма, но и наша современность в этом отношении недалеко ушла, непрерывно апеллируя к первопричинной стихийности и могущественности природного бытия и настаивая на вторичности, безжизненности и искусственности и слабости сознания. Изображаемая в вышеприведенных стихах картина исходит из других предпосылок. Если дракон и находился на небе, то это его положение было обусловлено тем, что ничего иного для поклонения не было. Женственная восприимчивость и мужеская бурная стихийность — вот два высших образа, которыми мог жить человек и которым он поклонялся, за отсутствием более достаточного образа. Самый факт рождения мужественного, сыновне-преобразовательного сознания ведет к низложению и ниспровержению стихии. Она уже не может удержаться на небе, не может устоять и сохранить свой ореол божественного величия. Мужественное сознание, противопоставленное хаотической стихийности, лишает эту последнюю всяких черт небесности и божественности и низлагает ее с небесного престола, который она пыталась занимать.

Следующие стихи подтверждают ту же мысль, освещая ее с другой стороны. В приведенных выше стихах это перемещение центров сознания представляется в качестве результата небесной битвы, битвы за небо, вернее, за место на небе, которую ведет Михаил, князь воинств небесных, и ангелы его и дракон и ангелы его. Победенной стороне уже не осталось, уже не нашлось более на небе места. Небо, место всего поклоняемого, почитаемого и божественного, очищается от пребывания в нем стихийных, слепых и бессознательных начал и сил. Но эта небесная победа не есть нечто только небесное в самой основе своей и она отнюдь не может рассматриваться как какой-либо мистический, сверхчеловеческий и божественный переворот, центром которого является трансцендентное действие Божества. Сама по себе эта небесная победа теснейшим образом связана с человечеством, имманентна ему и органически обусловлена деятельностью в нем сил, стремящихся к преобразованию мира. Что не только Михаил и ангелы его низвергают дракона, это видно из дальнейшего (XII, 10–12): «И я услышал громкий голос, в небе говорящий: отныне началось спасение и сила и царство Бога нашего и власть его Христа, ибо низвержен обвинитель братий наших, их обвинявший перед Богом нашим и день и ночь. Они его кровию Агнца осилили и доказательствами слова своего и жизнь свою не пощадили даже до смерти. Поэтому-то радуйтесь, небеса и все живущие на них. О, горе всем живущим на земле и море! Ибо сошел диавол к вам в великом гневе, зная, что времени ему осталось немного».

Момент низвержения с неба хаотического стихийного начала рассматривается в этих стихах как начало царства Божия и власти Христа; это момент очищения небесного и божественного, сознательного и творческого от всякой малейшей примеси стихийного, бессознательного, темного и природного. Он является моментом низвержения обвинителя человечества перед Богом. Дракон, находясь на небе, т. е. обожествляясь и почитаясь людьми, тем самым клеветал и обвинял человечество, поклонявшееся стихийно-природным началам в качестве Божества, непрерывно, «день и ночь» доказывая Богу слепоту, бессознательность и неразумие человечества, неспособность его к самостоятельному, сознательно-преобразовательному действию. Рождение и обнаружение сознания возможности такого действия тем самым является началом царства Бога, и если дракона свергает с неба Михаил, то победа эта, самая возможность подобного

свержения осуществляется благодаря деятельности «братьев наших», победивших его кровью Агнца, осиливших словом доказательства и удостоверивших это доказательство принесением в жертву своей жизни.

Естественно, что такое очищение неба от поклонения слепой стихии, ведущей к смерти, служит основанием для радости небес. Земле же предрекается горе. Стихийное начало, лишенное ореола небесности и божественности, оставаясь на земле, не упраздняется и не уничтожается, оно даже не связывается и не обессиливается, так как в руках человечества еще нет для этого нужных сил; оно продолжает действовать, но если прежде его действие было облечено ореолом высоты и небесности, то сейчас этого уже нет. При таком положении естественна со стороны дракона и большая ярость и понятно, что ему «немного осталось времени». В тот момент, когда с природной стихийности снята характеристика божественности, святости и небесности, вопрос об окончательной победе над нею при помощи сознания становится лишь вопросом времени и срока, очевидно, короткого. Наличие нового сознания, в самом себе черпающего свою мужественность, обрекает развенчанное хаотическое начало на неизбежную гибель и преодоление.

Однако самый процесс этого преодоления природного начала на земле не проходит без борьбы. Оно, естественно, борется и самоотстаивается, пытаясь найти пути, которые помогут ему предотвратить и задержать воцарение мужественного сознания на земле. Дальнейшие стихи той же XII, 13–17 главы дают описание этих попыток и их неудачи. Ярость стихии направляется против «жены, родившей мужественного» (XII, 13). Это естественно в связи с данным выше толкованием. Если в образе жены, облеченной солнцем, мы имеем образ восприимчивой стороны в человечестве, если жена — это то, что воспринимает, вынашивает и рождает, то, когда рожденное становится самостоятельной и столь опасной силой, естественно стремиться пресечь эту возможность рождения или по крайней мере возможность дальнейших рождений. Раз мужественное сознание уже рождено и уничтожить его не во власти стихийного начала, то единственное, что ему остается, это воспрепятствовать усвоению и расширению этого нового сознания. Остается преследовать жену, не давать, не допускать этой восприимчивой силе вновь порождать и все более и более увеличивать число носителей этого сознания.

Откровение показывает, что эта попытка не удастся дракону. Жена улетает в пустыню, изолируется «на срок и на два срока и на полсрока» (XII, 14). В пустыне находится «ее место», т. е. нужная, необходимая для выгонки и разрастания нового сознания среда. Дракон пробует увлечь жену водой уст своих, подобной реке. Но земля поглощает воду (XII, 15–16).

Будем ли мы рассматривать это как попытку стихии затопить зародыши нового сознания бессодержательностью словесных излияний, испаряющихся и поглощаемых иссохшей, пустынной землей, или под рекой из уст дракона будем понимать реку племен и народов, тоже поглощаемую землей, безразлично, — нам придется говорить о разных попытках хаотического начала побороть новое сознание. Когда дракону не удалось его сожрать и самому пришлось низвергнуться на землю, единственное, что остается, это броситься на жену, уничтожить в человечестве самую способность восприимчивости нового сознания, самую возможность усвоения его. Но жена бежит и спасается, тогда остается увлечь ее, отвлечь от того, что необходимо для питания и будущего роста. Здесь же ей помогает земля. Но раз само новое сознание недостижимо для обольщений хаоса, если восприимчивую сторону человечества не удастся ни захватить и овладеть ею, ни увлечь и исказить, то единственным способом борьбы остается борьба с отдельными лицами, с отдельными носителями этого нового сознания и повышенной, сознательной восприимчивости.

Что это так, можно судить по следующему стиху (XII, 17) Откровения: «И рассердился на жену дракон и двинулся, чтобы вступить в борьбу с другими от семени ее, что выполняют заповеди Бога и обладают доказательством Иисуса Христа».

Таким образом, борьба жизни и смерти, нового сознания и древнего хаоса переходит в новую фазу. Вместо бесплодной уже борьбы против начал мужественного сознания сыновства и женственной восприимчивости творчества и рождения она превращается в борьбу против отдельных носителей творческой восприимчивости, исполняющих завещанное Богом и обладающих доказательствами Иисуса Христа, т. е. доказательством возможности победы над смертью и возможности победы над всяким хаосом, беспорядком, стихийным распадом и тлением. Конечно, эта борьба требует уже каких-то иных путей и форм. Само по себе обнаженное, стихийно-природное, хаотическое начало в своих обычных, неприкрытых формах вести ее не

может. Борьба его с отдельными носителями нового сознания и даже уничтожение их не есть нечто гарантирующее стихии победу. Победа для нее становится неверной и зыбкой, и намеком на эту зыбкость служит стих XII, 18 в греческом тексте рассматриваемой нами главы: «И стал я на песке морском». Впрочем, другими редакциями (в русском переводе) эти слова относятся уже к первому стиху следующей главы XIII.

Новая форма борьбы требует новых орудий и методов. После рождения мужественного сознания хаотическое природное начало оказывается ниспровергнутым и развенчанным. В своей обычной и неизменной форме оно неспособно никому импонировать. Его легко опорочить, опознать, отвергнуть, поставить на место и вернуть в его подчиненное, подвластное уже отныне положение. Необходима какая-то другая сила, которая могла бы так или иначе заменить его. Характеристикам сил, появляющихся на смену дракону, посвящена вся глава XIII. Первый стих ее дает образ такой появляющейся вместо дракона силы (XIII, 1–2): «И видел я из моря зверя выходящего, имеющего десять рогов и семь голов и на рогах его десятков диадем и на главах его хулительные имена. И зверь, мной виденный, подобен барсу, и ноги у него, как у медведя, и пасть его, как пасть у льва; и дал ему дракон силу свою и свой престол и власть великую».

Дракона сменяет зверь. Существенно здесь прежде всего самое название. Это не животное (вроде четырех животных перед престолом). По-гречески этот зверь обозначен словом *θηρίον*, существительным среднего рода, уменьшительным от *θήρ*, зверь в собственном смысле этого слова. Таким образом, в выборе термина существенно отметить, что здесь не имелось в виду какое-либо конкретное дикое животное как таковое. Это чудовищное образование (десятирогое, семиголовое), притом среднего рода и, очевидно, не столь уже большое, скорее зверенок, чем зверь.

Но важно и другое: отличие его от дракона. Внешне похожий на него, он не именуется драконом, и при описании выдвигается на первый план составная природа его; он как бы сложен из частей разных животных, зверей. Это — зверь, в каких-то отношениях отличный от дракона и составной из разных звериных органов. Дракон — это змей многоголовый и многогогий. Как змей, он выступает в качестве воплощения бесформенной стихийности, рисуется он огненно-красным, т. е., подобно огню, стихийным и неопределенным. Зверь,

по сравнению с драконом, определеннее; он уже нечто более организованное и дифференцированное, имеющее подобие органов, присущих разным зверям — барсу, медведю и льву, зверям плотоядным, по преимуществу. Можно сказать, рассматривая оба эти образа, что, поскольку дракон рисуется нам стихией в своем начальном огненно-бесформенном обнаружении, постольку зверь представляет собою уже попытку организации или самоорганизации стихии. Зверь уже выступает как организм, как организованное существо. Если стихия в своем начальном и элементарном обнаружении зиждется на противоборствах, связана с противосилами, влекущими ее по разным направлениям, заставляющими ее извиваться, гнуться и клубиться, то в звере мы имеем дело с таким соединением сил, которые уже как-то элементарно координированы и действуют по одному или несколькими немногим направлениям.

Для зверя, и особенно хищного, основных направлений действия два: с одной стороны, это истребление других животных существ, пожирание их и потребление для поддержания собственной жизни, иначе говоря, это вынесение истребительных свойств, присущих стихии, вовне, обращение истребления на другие организмы и, с другой стороны, — это воспроизведение и порождение себе подобных путем увековечения дурной бесконечности через половой акт и рождение других особей того же рода. Для зверя всякий внешний объект есть или объект пожирания и истребления, самец, вызывающий на борьбу и противоборство, или объект самоудовлетворения, т. е. разряда энергии, отдающего самке жизненные силы и соки, накопленные энергией пожирания. Зверь или убивает других, или самоубивается, истощаясь в половинчатом, одностороннем акте самоотдачи. Сказанное позволяет нам точнее определить то, что такое есть зверь, сменяющий дракона. Это организация истребительного хищничества вовне и организация самоистребительного процесса животного воспроизведения внутри. И если зверь всегда существует для нас или как дикое, хищное животное, как зверь в собственном смысле этого слова, или как животное домашнее, как скот, то не будет преувеличением сказать, что появляющийся из моря зверь XIII главы Откровения есть своеобразная трансформация слепой и смертоносной хаотической стихии, являющейся в качестве организации зверства и скотства, как увековечения двух сторон стихийно-бессознательного, слепого и закосневшего в своей слепоте процесса существования природных сил.

Но, кроме того, тот же зверь имеет ряд других черт, которые позволяют охарактеризовать его и с других сторон. Так, прежде всего, это зверь, выходящий из моря, из пучины морской, т. е. из среды, которая в минимальной степени устойчива и в максимальной — стихийна. Этот образ позволяет нам говорить, что зверь, выходящий из жидкой, колеблющейся, неопределенной стихии, представляет собою не что иное, как попытку действенным хищничеством оформить стихийную неопределенность дракона. Выходящий из моря зверь подобен дракону; по описанию у него имеются те же семь глав и десять рогов. Но, сопоставляя стих XIII, 1 с соответственным местом главы XII, 3, мы видим, что в описании дракона указаны на первом месте головы, а за ними рога, причем диадемы, символы власти, числом семь, у дракона находятся на головах. Иначе обстоит дело при описании зверя в греческом тексте. На первом месте поставлены десять рогов, за ними указаны семь голов, а диадем у зверя десять и находятся они на рогах, на головах же находятся уже не короны, а хулительные имена. Трудно думать, чтобы это изменение символики и образов было случайным.

Выше уже указывалось, что появление новых стихийных образов есть результат появления нового мужественного, действенного сознания. При его наличности разрозненная и беспорядочная стихийность теряет всякую способность импонировать, низвергается с неба и претерпевает ряд неудач на земле. Стихийное начало может рассчитывать на успех только тогда, когда на первый план будут выдвинуты какие-то действенные, четко оформленные черты его, а не косные и неопределенные, змееподобные очертания. Зверь и представляет такого рода действенную маску, за которой скрывается дракон. Перенесение диадемы, символов власти, с голов на рога, с главных начал, органов и принципов ориентировки на органы действия и поражения, в этом отношении вполне характеризует происшедшее перемещение. Там, где у дракона были: символы власти, или что для него было основой властвования (диадемы на головах), то с рождением нового сознания стало богохульством.

Дальнейшие черты, которыми он характеризуется, подтверждают это определение. «Он подобен барсу», т. е. его движения быстры и реакции стремительны, как у этого зверя. «Ноги у него, как у медведя»; при кошачьей, барсовой стремительности, его действенность неуклюжа, медведеподобны его движения. «А пасть у него, как пасть у



льва»; это устрашающий и грозный образ, рычащий и потрясающий своим рычанием окружающую местность и наполняющий страхом слышащих этот рев. Но самым характерным для этого зверя является то, что «дал ему дракон силу свою и свой престол и власть свою». Все, чем сильна и чем способна воздействовать стихия, все это находится в распоряжении зверя. Зверь — это не что иное, как попытка создать своеобразную, на стихийной основе зиждущуюся организацию действия. Это тем более естественно после низвержения с неба дракона. Для того чтобы скрыть основу своей стихийности, выражающуюся в влечении хаоса, вынужденного обнаруживаться и действовать, требовать и искать поклонения, к покою, к погружению в небытие, являющейся его первоосновой, дракон только действием и действительностью может увлечь и склонить на свою сторону человечество, почувствовавшее новые возможности в момент рождения нового начала, мужественного и действительного сознания.

Воля к небытию, как нечто бессознательное, лежащая в основе всякой хаотической, взмятженной стихии, могла быть объектом почитания и поклонения как нечто божественное, лежащее в основе природы, или стоящее выше природы, как нирвана. Она могла обоготворяться тем или иным образом, приобретать те или иные формы и облекаться в любые системы, от натуралистически-откровенных до таинственно-мистических, от рационалистически-упрощенных культов злых богов до утонченнейше-спекулятивных и спиритуалистических построений, вроде учения о нирване. Но в тот момент, когда этот божественный оттенок, освящавший как-то эту волю к небытию, оказался совлеченным с нее, ее волевой характер должен вызвать какое-то стремление к осуществлению ее в более определенных формах, чем раньше. Раз мир уже ощущает наличие в себе действительного и сознательного начала, то и стихия, чтобы в какой-то мере импонировать, должна отливаться в какие-то формы, носящие маску сознательности и действительности. Воля должна действовать, и только под формой действия может скрываться этот древний змий, «называемый диаволом и сатаной, дракон великий, обольщающий всю землю». В его прежнем и неприкровенном виде он никого уже не обольстит, ничего не сделает и не увлечет. В то же время развенчанный, лишенный божественного освящения он не может уже выступать откровенно. Для него остается увлекать на свои пути человечество только маской действительности. Единственная воз-

возможность, которая ему открывается, это организация ущербной ответственности, такой формы бытия, в которой могла бы реализоваться в той или иной мере свободная энергия человечества и в то же время затемнялась бы мысль о конечном стихийном конце, о конечном погружении и исчезновении в праматеринском хаосе.

Но и то, что такая организация действия обладает всей силой и властью стихии, всеми прерогативами мощного стихийного действия, недостаточно для того, чтобы увлечь человечество. Действительно, достаточно представить себе сознание хотя бы среднего современного человека, имеющего дело с сильнейшей и импозантнейшей организацией, увлекающей самыми разнообразными возможностями, но ставящей своей задачей конечную цель, к которой стремится и к которой влечет дракон, т. е. небытие, то станет ясным, что даже этого человека она не легко втянет в свою орбиту. Такого рода организация может вызвать к себе известное отвращение, может возбудить ужас и страх, но она неспособна почти никому внушить прямое влечение, явное и сознательное. Другими словами, такого рода организация действия должна каким-то образом закрыть эту, присущую ей, внутреннюю тенденцию (стремление к небытию) и выступать вовне с другими чертами, могущими привлечь к ней всеобщее внимание, вызвать общее удивление и преклонение. Этим способом должна быть исключена всякая мысль о связи этой организации с путем смерти и влечением к небытию, которое уже не имеет священного значения и не может обожествляться\*.

---

\* Вряд ли надо доказывать, что в своей основе всякое государство, замкнувшееся в себе и рассматривающее себя как последнюю высшую и наиболее совершенную форму общения, вполне может быть подведено под такой образ зверя. Ряд толкований Откровения исходят от этого. За такое рассмотрение и достаточно прочная традиция, возводящая государства к образам хищных зверей и птиц (ср. Даниила VII и 3 Ездры XI и XII<sup>229</sup>), имеющая за себя основу еще в родовом тотемизме. Если же говорить о Новом времени, то здесь наиболее ярким является образ государства как Левиафана, данный Гоббсом<sup>230</sup>. Приведенные выше определения «зверя» как организации зверства и скотства, т. е. приведения в некоторый порядок и урегулирования агрессивных сил, заключающихся в обществе (борьба всех видов и политика и администрация как способы организации этой борьбы), и упорядочение хозяйственно-родовой стихии (охрана и организация гражданского и семейственного уклада), вполне оправдывается, будучи применены к государству, и, в особенности, в отношении к государству секуляризованному.

Достигнуть этого организация, в основе своей стремящаяся к смерти, может одним только способом: созданием таких условий, в которых возможен подмен и подстановка целей. Соблазн, заключающийся в том, что частичное и частное решение принимается за окончательное доказательство, естественно, должен быть применен и здесь. Перед низвергнутым драконом стоит задача победить родившееся мужественное сознание, сознание сыновнее, преобразовательно-творческое, устремленное к жизни и обеспечивающее путь к ней. Это сознание действенно-упорядочивающее. Дракон, в своей явной стихийности, хаотичности, противоречивости, с ясной волей к небытию, не может уже ни в малейшей мере увлечь за собой человечество. Чтобы увлечь его, необходима организация другого рода, которая, восприняв внешне и не до конца черты, присущие новому сознанию, соблазнительно имитировала бы его, при помощи подмена конечных задач. Действенность, не доводимая до конца, но делающая вид, что она идет до конца, таков путь соблазна, который здесь должен быть применен. Для нового сознания конец и вершина его заострений сводится к действенно творческому утверждению жизни, к обеспечению ее. На тот же путь, внешне и притворно, должна стать и организация, имеющая задачей имитировать новое сознание. Она должна показать, что и в ней есть живоносные, жизненные, целитель-

---

Урегулирование зверских черт в человеческом обиходе (не уничтожение и не упразднение их) как задача внутреннего мира (упорядочение форм индивидуальной агрессии и коллективное замещение ее — суд) и вынесение ее вовне и разрешение ее в междугосударственных отношениях (замена внутренней агрессии борьбой внешней) составляет основную особенность современного государства. Не менее характерна для государства такого же рода организация скотских сторон человеческого существа, сводящаяся к предоставлению каждому члену общегития самоудовлетворяться в круге признанных за ним или захваченных им благ. Такого рода положение, при котором один может и имеет возможность удовлетворять все свои потребности, желания и вожделения, а другой, не имеющий этих возможностей, вынужден гибнуть, созерцая и видя это самоудовлетворение, вполне аналогично положению скота, при котором одно животное, будучи поставлено в условия обеспеченности питанием и т. п., не только не может, но даже не может захотеть передать другому нужные для его жизни блага, напр., пищу. В этом последнем случае мы не касаемся половой сферы, которая в большей мере связана с агрессивными свойствами животногоподобных (как звероподобных, так и скотоподобных) существ, в ней зверство обнаруживается и у самых внешне мирных пород (борьба за самку), в то же время оно является типичной формой элементарного самоудовлетворения (т. е. основой всего того, что может быть названо скотским по преимуществу).

ные и творческие силы, что она не упорядочивает только отношения людей, не только служит органом действия, но что действительность ее является живородящей.

Такого рода случай подмена и обмана рисуется Откровением (XIII, 3–4): «И видел я одну среди его голов, как будто раненную насмерть, и исцелилась эта рана смертельная, и удивлялась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который зверю власть отдал; и, поклонились зверю, говоря: кто зверю подобен и кто силен сразиться с ним?»

Приведенные стихи примечательны не только тем, что они раскрывают существо отношений между зверем и драконом и их отношение к вопросам жизни и действительности. Достаточно, чтобы рана зверя, рана одной из его голов, как сказано ниже, «рана от меча», «как бы смертельная» (т. е. в существе мнимо смертельная, кажущаяся таковой) исцелилась, чтобы человечество восхвалило и дракона (т. е. слепую, бессознательную, стихийную силу) и зверя (т. е. действительно-подсознательную — из бездны выходящую — организацию властвования), признав за ним и власть, и силу, и непобедимость.

Эти стихи позволяют по-новому осветить все эти странные и чудовищные образы Откровения, их взаимную связанность и их сокровенный смысл. Дракону поклоняются уже не потому, что у него есть свое место на небе, т. е. не потому, чтобы его обожествляли под тем или иным образом. Стихийной силе поклоняются не потому, что это сила Юпитера, Перуна или иного стихийного Божества. Какое-то новое основание находится для этого почитания. При этом прямое творчество, прямое создание стихией-природой звериной организации замалчивается или, во всяком случае, не подчеркивается. Самое почитание возникает не сразу. «Дивилась вся земля, следя за зверем». Сначала удивление и наблюдение. За зверем следят, на него глазят. Звериное существо, т. е. существо с ограниченным кругом реакций, простых, грубых и примитивных, с ущербленным бредовым сознанием, выходящее из глубины, из бездны, из пучины, из сумрака стихийных, колеблющихся и неопределенно, непрямо действующих сил, оказывается предметом удивленного внимания и наблюдения, в результате которого признается достойным поклонения. Самое поклонение здесь как-то меняется. Находящееся на небе, достойное поклонения, почитается в той или иной форме, так или иначе символически выражается ввиду признания предмета почитания абсолютным и высшим. Здесь основанием для поклонения явля-

ется не совершенство как таковое, а несравнимость зверя ни с каким иным образом и его сила, непобедимость — отсутствие противника, способного поразить его. Это не поклонение абсолютному или имеющему образ абсолютного, а попытка абсолютизировать, признать высшей и достойной обожествления, с одной стороны, стихийную, природную силу, а с другой — на этой силе выросшую организацию действия, обманно объединяющую человечество на почве мнимого обеспечения и сохранения жизни.

В дальнейшем эта организация характеризуется, как ее собственными, ей присущими чертами, так и по ее отношению ко всему, вне ее лежащему (XIII, 5–8): «Даны были ему уста, которые болтали высокомерное и богохульства, и власть дана ему войну вести сорок четыре месяца. И он отверз свои уста с хулой на Бога, чтоб Имя похулить Его, Его жилище и на небе живущих. И было предоставлено ему вести войну с святыми и победить их. И власть ему дана была над всяким коленом и народом и языком и племенем. И преклонятся перед ним все из живущих на земле, чьи имена не выписаны в книге у Агнца закланного, от начала мира».

Приведенные слова дают основание отметить, что эта организация, сама по себе, не слишком все же уважаемая и достойная уважения. Если ранее на зверя дивились и глазели («следя» не совсем точно), то он сам не говорит, а болтает (лепечет — λαλουν от λαλέω — болтать, лепетать; по-русски можно — лаяться), и речи его характеризуются как высокомерная и богохульная болтовня, т. е. высказыванья, несмотря на силу и страховидность того, кто их высказывает, все же сами по себе не основательные, как легкомысленные и безответственные суждения\*.

Можно отметить, что в цитированных четырех стихах мы имеем дело с следующим попарным расположением: сначала отмечаются те возможности, которые имеются у зверя, а затем указывается, как эти возможности им использованы и каковы результаты этого использования, во-первых, в отношении его ко всему миру и во-вторых, в отно-

---

\*Что примечательно, так это то, что все переводчики удивительно единодушно смягчают, облагораживают и даже возвеличивают образ зверя, употребляя там, где греческий текст ставит неуважительные и дискредитирующие его термины, слова, по возможности, уважительные и облагораживающие его: «зверь» вместо «зверишка» (θηρίον), «говорить» вместо «лаяться» или «лепетать» (λαλέω) — наиболее яркие тому примеры.

шении к нему большинства человечества. Прежде всего, это существо болтливое, хулительное (ругающее всех и вся) и неответственное, и много о себе думающее, хотя самая возможность осуществления этих свойств в форме брани (войны) срочная («сорок два месяца дано ему вести войну»). Порядок, который намечается Откровением, таков: эту хулу и брань зверь начинает вести («и он отверз уста свои...»), затем ему предоставлена возможности одержать победу над святыми и получить власть во всех народах, и, наконец, осуществление этой победы и власти ведет за собой поклонение ему значительной части человечества.

Если все это происходит таким путем, то придется признать, что положение звериной организации, при всех ее ресурсах, не блестящее. Попытка зверя осуществить свою власть, ругаться над Божеством, встречает сопротивление, и только сломав его, он начинает властвовать. В чем же заключается эта брань, хула и ругань? Нет необходимости думать, что речь идет о прямой ругани и хуле в отношении Божества как такового. Правильнее всего считать, что все утверждения зверя, его болтовня, высокомерные слова и есть не что иное, как богохульство, равно как и самое существование его есть такого рода богохульство делом.

Зверь хулит Бога, ибо самое утверждение, что единственная и высшая форма организации человечества есть организация звероподобная, построенная по типу звериного организма, организация с ослабленным, бредовым, звериным, рефлекторно-волевым, импульсивным сознанием, возникающая как результат власти стихийных сил, представляет хулу и брань против богочеловеческого принципа общения, против человеческого сознания и божественного разума. Утверждение, что высший принцип и образ организации есть зверь, т. е. организм, построенный на разделении органов, на выделении центральной нервной системы, централизующей функции сознания и лишаящей его всех остальных органов, превращая их в бессловесных, есть бесспорная хула. Это хула против Бога, как высшего организационного принципа, упорядочивающего общение словесных существ, представляющих его подобие и могущих его осуществить.

Но помимо этой общей хулы, зверь хулит еще имя Божие. Имя для словесного существа есть указание на ту цель и задачу, которую выполняет тот или иной субъект; это «имеемая», присущая, имманентная ему цель и смысл его существования, выраженный в словесной, зву-

кообразной и тем самым действенно воспринимаемой форме. Цель богообщения, цель обоженного и вполне богоподобного, актуально богосыновнего человечества, есть вечная жизнь всех, во всей своей целости и полноте восстановленных поколений. Всякое утверждение, что это не есть высшая цель и задача человеческого общения, объединения словесных существ, что это фантастика и мистика, а реальной и подлинной задачей общественной организации является, скажем, только удовлетворение потребностей, обеспечивающих элементарное поддержание жизни, потребностей питания (т. е. пожирания и истребления других существ, т. е. зверских) и потребностей воспроизведения (т. е. разрастания тканей и связанной с похотью самоотдачи своего разросшегося мяса для обеспечения жизни другим, размножения путем рождения, т. е. скотских), равным образом, должно быть признано хулой.

Утверждение при этом, что жизнь целого (общества, понимаемого как организм) есть основа и главное, а жизнь частей (индивидуумов, единиц) есть нечто второстепенное, такое разделение вопроса о жизни, когда жизненность единиц признается чем-то несущественным, равным образом, является хулой на имя Божие, ибо здесь мы имеем подмен и искажение задачи обеспечения всеобщей жизни и восстановления всяческих.

Такого же порядка и упоминаемая далее в рассматриваемом стихе (XII, 6) хула жилища Божьего. В каком смысле можно хулить жилище и почему жилище Божие стало специальным объектом звериной ругани? Ведь основание такой брани не вытекает никоим образом из самой природы поругаемого объекта. Некоторым пояснением может служить самое понятие жилища как такового. На вопрос: что такое жилище во всем разнообразии существующих и существовавших жилищ, начиная от примитивного шалаша или вырытой пещеры, мы должны ответить, что это часть преобразованной человеком среды (внешней ему природы), обеспечивающей и облегчающей сохранение жизни. В этом смысле всякое преобразование внешней человеку среды, имеющее ту же задачу, есть строительство жилища, домостроительство (экономия). Что же такое жилище Бога? С той же точки зрения, это — вся среда, весь космос, преобразованный целиком; это — новая земля и новое небо, где перегорели расплавленные враждебные жизни принципы, слепые, смертоносные стихии и где жизнь обеспечена вполне и безраздельно. Хулить жилище Божие,

ругать и унижать образ просветленного космоса будет всякий, кто скажет, что нет надобности в подобного рода построении и преобразовании мира. В утверждении, что для осуществления и сохранения жизни вполне достаточно и необходимо лишь частичное преобразование Среды, частичное домостроительство (государственное, политическое, общественное, наконец, даже планетарное — хотя бы только в пределах нашей планеты), а божественное, космическое совершенно ни к чему, во всяком утверждении этого рода хулятся божественное жилище, принижается оценка преобразовательного божественного плана и его результата, создания из хаоса стихий, слепо уничтожающих жизнь, среды, обеспечивающей осуществление полноты жизни.

Понятным становится при таком положении и последний объект звериной брани — живущие на небе. Нет надобности, говоря об этой категории существ, гадать об их природе и т. п. Достаточно взять такое бытовое выражение, весьма часто обращаемое житейскими людьми к своим собратьям, на них не особенно похожим: «Да что ты, с неба, что ли, свалился?» Эти слова весьма определенно характеризуют тех «небесных человеков», которые, оказавшись ниспавшими в пучину мирских житейских треволнений, оказываются существами, весьма слабо приспособленными к этой среде, где звериные взаимоотношения сплошь да рядом господствуют как нечто нормальное, естественное и не возбуждающее никакого протеста и возмущения. Хула и ругань по адресу подобных людей — явление столь ясное, что едва ли стоит о нем распространяться. Это все — в той или иной мере строители Нового Града, Святого Иерусалима, нового неба и земли и преобразователи космоса, не мирящиеся на частных достижениях и не их ставящие себе целью. Для таких людей, рожденных «не для житейского волнения», «не для битв», существенна не житейская удовлетворенность, а вдохновение, не организация только и не упорядочение одних лишь звериных инстинктов, а важно стремление «жизни даровать, о, лира, твое согласие». Вообще, люди подобного рода в звериной организации самый несносный и нетерпимый элемент, вполне резонно изгоняемый из платоновского государства, естественно заслуживающие названия нелепых, вредных, беспочвенных мечтателей и болтунов, представляющихся беспокойными и склонными нарушать установившийся порядок элементами. В лучшем случае они терпимы, в худшем — их убивают.



Естественно поэтому после звериной хулы и ругани сказать о деятельности зверя, проистекающей из этой хулы и в результате ее. Хула, ругань и брань — это не что иное, как попытка бездоказательного утверждения, имеющая задачей унижить и уменьшить истинную оценку похуляемого предмета. Как доказательство, она недостаточна и переходит в попытку от неосновательных утверждений перейти к кулачным аргументам (*argumenta bacculina*), к *ultima ratio regis* — пушкам или *ultima ratio populi* — пулеметам<sup>\*231</sup>. Брань переходит в драку, схватку, борьбу, прю, войну и т. д., и победа в ней принадлежит отнюдь не тем, кто обладает более сильными логическими аргументами и на чьей стороне истина. Зверю не только «дано вести войну со святыми», но дано «и победить их».

Самый факт борьбы со стихией зверства и обратно стихии зверства — с носителями иного сознания естественен, как и понятно с житейской точки зрения поражение «святых». Но все же, если вдуматься в положение, то придется отметить некоторые особенности этой победы. Ведь победа «дана» зверю, но не дана святым. А это, очевидно, возможно только потому, что сами-то «святые» еще недостаточно святы. Чего-то недостает их святости, в ней есть, очевидно, какой-то дефект, обуславливающий их бессилие в этой борьбе. Очевидно, в их борьбе и в оружии, ими употребляемом, есть какой-то органический недостаток, обрекающий их на поражение. Что они могут противопоставить брани и хуле зверя? Если хула и брань бездоказательны, то, очевидно, и доказательства «святых» не обладают сколько-нибудь серьезной убедительностью и силой, способной обеспечить им торжество. Их доказательства недостаточны, поскольку они представляют только противоположные утверждения хотя бы и истинных положений. А если им и приходится прибегать к действию, то это действие (пресекающее и репрессивное) естественно может являться лишь как доказательство ими своей нищеты и бессилия. Для того, чтобы быть надлежаще обоснованным и действенным, оно должно быть осуществлением утверждаемого, устанавливающим всю

---

\* *Ultima ratio regis* — девиз на пушках прусского короля. Пулемет, как *ultima ratio populi*, изображен на памятнике революции 1917 г. в Москве<sup>232</sup>. На пьедестале его помещены доски с текстом конституции РСФСР, причем внизу под каждой доской изображен как подкрепляющий соответственные статьи аргумент — пулемет.

непререкаемость совершения. Очевидно, что именно этой силы, открывающейся только в борьбе делом, недостает «святым». Их борьба и противодействие организации зверства не могут выдвинуть ничего достаточно действительного. Война «святых» против зверя могла вестись только тем же оружием, против брани — словесные утверждения противоположного свойства, против действий — репрессия и пресечение в тех случаях, когда они могли бы действовать, этим способом. Ясно, что поражение «святых» в такой борьбе предопределено, и тем самым авторитет зверя и власть его распространится «над всяким коленом и народом, и языками, и племенем» и что ему поклонятся все живущие на земле и не вписанные в книгу жизни. В тот момент, когда в сознании человечества родилась мысль о космическом, вселенском действии, созрело стремление к мужественной активности, но не открылись еще вдохновенные пути ее выполнения и действенная задача восстановления всяческих еще не оформилась, в это время естественна победа зверя, хулящего конечные задачи человечества и пытающегося подменить их осуществлением зверочеловеческих, органических или органоподобных форм ущербной жизни.

Здесь, как и везде, в тех случаях, когда автор Откровения желает обратить особое внимание читателя на смысл рисуемых им образов и подчеркнуть те практические выводы, которые нужно из них сделать, вслед за рассмотрением всего относящегося к зверю, выходящему из моря, он говорит: «кто имеет ухо, да слышит» (XIII, 9). За этим обращением внимания следует одна из прямых апокалиптических заповедей, исключительно интересная в смысле тех выводов, которыми характеризуется и должна характеризоваться деятельность всех борцов за новый мир, которых Откровение называет «святыми» (XIII, 10): «Кто гонит в плен, тот будет утнан в плен и кто казнит мечом, тот будет сам казнен мечом. Здесь есть терпение и вера святых».

Так открывается смысл и значение тех методов, которые не должны применяться святыми и которые, в свою очередь, представляются неотъемлемыми формами воздействия на человеческое поведение во всяком обществе, построенном по образу звериного организма. Всякие методы воздействия на поведение помимо сознания, методы непосредственного принуждения и давления противопоставляются и признаются негодными для достижения поставленных Откровением целей строительства нового неба и новой земли. Всякий действующий помимо и вне сознания тем самым помрачает сознание

и отодвигает в даль выполнение поставленной им себе задачи, ибо достижение цели здесь возможно только путем полного осознания, просветления и освещения всего, что должно войти в этот новый мир. Всякое принуждение и насилие здесь обращаются против того, кто применяет их, обрушиваясь на него же самого. Воспитывая в сознании необходимость стеснений, плена, тюрьмы, тем самым воспитывают, если не в себе, то в других, часовых и тюремщиков, которые прикованы и прикреплены к тюрьме весьма часто крепче, чем сами пленники и тюремные сидельцы. Убивая, воспитывают на свою голову убийц.

Но и помимо этого в рассматриваемом месте даются другие указания для опознания звериной организации. Характерным для нее является то, что она зиждется на тюрьме и казни, и всякий, применяющий эти методы, тем самым уже является служителем зверя, а отстаивающий их и считающий их единственными формами воздействия — зверопоклонником. Что же остается тогда делать тем, которые и ведут и стремятся к новому миру (ἅγιος — святой, посвященный, ведущий священное животное, предназначенное в жертву за грех и ἄρχος — водитель, полководец)? Отвечать на принуждение и репрессию тем же это значит причислить себя к зверослужителям и зверопоклонникам. Им остается терпение, т. е. ожидание. Они должны оставаться на том месте, где стоят, должны ждать и выжидать, выдерживая натиск врага, перенося его напор и оставаясь неподвижным в силе. Но рекомендуется не одно только пассивное состояние терпения. Наряду с ним ставится вера, т. е. осуществление ожидаемого и проявление (выявление — обличение, т. е. приведение в лики, строй, лад, порядок) невидимого. Задача святых, таким образом, становится вполне ясной. Против звериной организации и ее попыток напасть и помешать есть только один способ противодействия: вполне отказаться от методов воздействия, присущих звериной организации как таковой, и ждать, осуществляя то, к чему стремишься, превращая его из чаяний и неопределенных стремлений в определенный лик, т. е. в проект, образ и чертеж строящегося новым мужественно-действенным сознанием нового мира, сознательного космоса, сменяющего стихийный хаос.

Итак, против мужественного, действенно-преобразовательного сознания, требующего преображения всего космоса и восстановления всего утраченного, против плана богочеловеческого, космокра-

тического общества восстает зверь, выходящий из моря, организация зверства и скотства, образ зверчеловеческого объединения, ставящий своей конечной целью достижение в существе дела частных и ограниченных, но все же преобразовательных задач. Сама по себе эта организация ничего особенно не представляет. Она говорит от своего имени, откровенно превозносится, легко раскрывает свою сущность. Срок успеха ее относительно невелик, она легко распознается и подлинные борцы за богочеловеческое дело без труда справляются с нею и весьма простым способом противодействуют ей. При сколько-нибудь правильной постановке дела, они, даже будучи вполне подавлены и побеждены, тем не менее окажутся в состоянии собрать силы, которые косолапому, судорожно действующему и устрашающему зверю могут стать весьма опасными. Как изолированный противовес действительному сознанию, он обольщает своей импульсивностью, но в отношении мыслительном его ограниченность очевидна, и с этой стороны он мало кому может импонировать. Вернее, он будет производить впечатление на тех, кто сам обладает действенно-волевым характером. Таким образом, можно признать, что одного зверя для противодействия родившемуся действительному, мужественному сознанию недостаточно. Для того чтобы приостановить рост мужественного сознания, необходимо еще что-то, что могло бы привести в смущение смятенное человечество.

Такого рода новый фактор рисуется в следующих стихах (XIII, 12–13): «И видел я другого зверя, поднявшегося из земли и он имел два рога, подобных агнчим; и он болтал так, как дракон. И с властью зверя первого, со всею, он действует пред ним и вынуждает землю и всех на ней живущих, чтоб поклонились бы пред первым зверем, что с исцелившейся, смертельной раной».

Стихи эти показывают достаточно отчетливо, что первому зверю «все живущие на земле» поклоняются и отдаются не непосредственно. Есть нечто, какая-то иная сила, которая содействует его успехам. Она также рисуется в образе зверя, но отличного от первого и видом, деятельностью и характером. Общее у них только общая природа, зверство, органическое и организмоподобное строение. Другими словами, здесь имеется в виду также организация действующая: ведущая и понуждающая. «И с властью зверя первого» он действует, и добавляется: «со всею». Так что оба эти зверя в отношении власти, т. е. силы воздействия, одинаковы. Различно место, откуда они выходят. Первый из моря, бурной, колеблемой, неустойчивой стихии,

стихии пучащейся, вздымающейся и неукротимой, но, в конце концов, стремящейся к равенству, к плоскости, расплывающейся, текучей и безличной; второй зверь выходит из земли, т. е. из среды твердой, устойчивой и противодействующей всяким изменениям, изменяющейся медленно и с трудом, и изменения эти удерживающей не годы, но века. Это среда, где горы возвышаются тысячелетиями, а камню из провалов и глубин нет надежды подняться когда-либо на высоту. Среда медленных изменений порождает второго зверя; определенность отношений и крепость, если не косность, характеризуют стихию, откуда он выходит.

Второй характернейшей особенностью этого зверя является относительно большая простота его постройки, по сравнению с первым чудовищным образованием. Тут не семь глав и десять рогов, как у первого, а только «два рога, подобных агнчим». Одна голова и меньшее количество рогов — одно начало и принцип властвования и меньшее количество методов воздействия, естественно, могут рассматриваться как результат большей косности и неподвижности среды, из которой он вышел. Но едва ли не самой значительной особенностью этого зверя является указание на сходство его рогов с «агнчими», с рогами ягненка. На вопрос: в чем это сходство? можно ответить следующее: избрание образа агнца и ягненка и придание ему центрального значения в новозаветной символике диктуется особым характером детского возраста животных, травоядных вообще, а ягненка в особенности. В этом образе сосредоточены признаки животного существа в его наибольшей отвлеченности, как существа, в котором еще не явились и развились позднейшие по времени специфические зверско-скотские черты. С этой точки зрения такого рода существо открывает в себе ряд возможностей преобразования (воспитания, дрессировки) и тем самым определяет собою ход животной космической жизни от животного через очеловечение к обожению. Таким образом, сходство рогов зверя с агнчими есть указание на то, что методы действия его внешне представляются аналогичными методам агнца, т. е. очеловечивающими, возвышающими, преобразовательными, сознательно-творческими. При внешнем и поверхностном анализе, эта организация будет казаться человеческой и очеловечивающей, ведущей на пути устроения мира, но в действительности, как спешит отметить автор Откровения, этот зверь «болтал так, как дракон». Не менее существенные черты этого второго существа обнаруживаются при со-

поставлении с первым чудовищным зверем. Тот получает от дракона власть, его престол и силу. Он хулит Бога и ведет войну со святыми, но, видимо, вся его горделивая болтовня идет непосредственно от его имени. Что касается второго зверя, то Откровением особо подчеркивается, что он «болтает, как дракон». Если связать эти слова с выше данными толкованиями, то это дает основание говорить о попытке со стороны второго зверя под видимостью очеловечивающей, преобразовательной-творческой и сознательной деятельности проводить в жизнь убеждения в стихийности основы всякой жизни, подменяя и объясняя изначальной стихийностью сознательную деятельность.

Но существеннейшею чертою этого второго двурогого зверя является какое-то его служебное значение в отношении к первому десятироговому. Он действует пред первым зверем, он заставляет поклоняться ему и т. д. Является вопрос: в чем же существо этих отношений между ними? Есть ли это сознание вторым превосходства первого? Или это только фактическое отношение, создающееся вне намерений и желаний? И наконец, в чем существо их связанности друг с другом? Появляются они почти одновременно, одновременно и гибнут. Конечно, можно было бы изображать отношение второго к первому как сознательное служение. Но если обратить внимание на то, что оба существа звери, то встанет вопрос: как могут ужиться в одной берлоге барсоподобный с медвежьими ногами и лвиной пастью зверь с другим, хотя и кажущимся кротким, но, видимо, не менее странным существом, обладающим такой же силой, как первый?

Правильнее всего думать, что звери эти отнюдь не находятся в таких отношениях, при которых возможна взаимная сознательно-координированная деятельность, и если второй льет воду на мельницу первого, то это вовсе не потому, что он хотел бы ему служить или стремился содействовать его популярности. Он действует со всею властью первого зверя, но результат этой деятельности таков, что создается преклонение перед первым зверем. Это легко можно представить себе, обратив внимание на условия властвования в разной среде. Если второй зверь, исходящий из косной и неподвижной, традиционно-закрепленной и отлившейся в определенные иерархические группы среды, начнет властвовать со всею властью первого зверя, обольщая в то же время высотой очеловечивающих целей (подобных «агнчим») и одновременно апеллируя к стихийным процес-

сам («говоря, как дракон»), то, конечно, после всего этого первая организация, более подвижная, не связанная с косной устойчивостью отношений, обладающая большими возможностями действия (десять рогов), ставящая себе большее количество целей и обладающая большим числом принципов, облегчающих ей ориентировку (семь глав) и при этом откровенная в своих устремлениях, покажется идеалом, достойным всяческого поклонения. Второй зверь, пользуясь, применяя всю власть первого, заставляет, вынуждает всю землю, доводит всех живущих на ней до того, что первый зверь станет для них предметом поклонения и почитания. Любые дефекты первого зверя, любые раны и поражения, которые он нанес, покажутся исцелившимися и зажившими, а сама по себе эта форма организации покажется наиболее жизненной и жизнеспособной тем, которые испытают на себе всю полноту власти в лапах второго зверя.

Но наряду с подобного рода деятельностью, приводящей к отрицательным для него последствиям, он достигает и некоторых положительных результатов, видимо, важных и поразительных, но деятельность его и в этом направлении не служит ему на пользу непосредственно. Откровение отмечает (XIII, 13–15), что он «...свершает знаменья великие и даже огонь творит, сводя его на землю перед людьми. И обольщает живущих на земле чрез эти знаменья, которые ему дано творить пред зверем, говоря живущим на земле, чтоб сделали изображение зверя, который рану от меча имеет, но жив. Дано было ему вогнать дух в изображение зверя, чтобы болтало изображение зверя, и сделать, чтоб не поклоняющиеся изображенью зверя умерщвлялись бы».

Приведенные слова дают основание сделать целый ряд выводов. Этот второй зверь творит великие знаменья, совершает великие чудеса. Очевидно, сама по себе подобного рода организация властвования обеспечивает возможность достижения подобных результатов. Построенная на твердости отношений властвования и подчиненности, при обеспечении соответственно закрепленных призваний и деятельностей, она позволяет рассчитывать на весьма значительные достижения. Эти великие достижения рисуются автором Откровения в высшей возможной и мыслимой в его время форме.

Высочайший образ могущественнейшего повелителя природными силами, сохраненный нам иудейством, есть образ пророка-громо-

вержда и громоправителя Илии, имевшего специальное откровение о том, что не в буре, не в ветре, не в землетрясении и не в грозе Бог. Это первый повелитель и покоритель природы в ее наиболее мощной и в то же время наиболее трудно уловимой грозовой силе<sup>233</sup>. Таким образом, представление о победе над этой силой есть образ момента, когда человечество достигнет высочайших завоеваний и возможностей в деле овладения и управления силами природы. Несомненно, организация, закрепляющая, благодаря обеспечению жизни и устойчивости отношений за каждым, кому это надо, возможность досуга и т. п., страхующая от растраты и борьбы за существование интеллектуальные силы, открывает широчайшие пути к познанию природы и к овладению ее силами. То, что было величайшим чудом для Илии, является значительно меньшим чудом для Франклина<sup>234</sup>, а наша эпоха с ее овладением многими видами электромагнитных энергий, открывающими все большие и большие перспективы в этом направлении, есть время все больших и больших и в высочайшей степени обольстительных чудес. Такого рода чудеса действительно обольстительны для всех живущих на земле, озабоченных земными потребностями и делами. Они именно в этой последней области открывают широчайшие горизонты и перспективы. Именно здесь, в этой сфере все большего и большего охвата сил природы, раскрываются возможности все более и более широкого удовлетворения потребностей самых широких кругов.

Однако если обратить при этом внимание, что характернейшей особенностью второго зверя является его связь с землей, с земной косностью и недвижимостью форм и организационно-хозяйственных и социально-политических граней, то придется признать, что использование всех достижений подобного рода встретит разного рода затруднения. При таком положении использование чудес, совершаемых открытий и достижений идет установившимся твердым путем, едва ли совпадающим с желаньями и удовлетворяющим «всех живущих на земле». Обольщение здесь двойное: открытие возможностей широчайшего удовлетворения всевозможнейших потребностей и острое сознание невозможности удовлетворить их при господстве существующего твердого и неподвижного, иерархического порядка. Это, действительно, положение, которое характеризуется греческим словом *πλάνω*, которое переведено у нас словом обольщать, но которое значит заставляя блуждать, водить туда и сюда, сбивать



с прямого пути, вводить в заблуждение, обманывать. Подобного рода блуждания и скитания, колебания и недоумения невольно подсказывают стремление найти и стать на какие-то другие пути. Ясно, конечно, что обманчивость и неудовлетворительность подобного положения поведет к каким-то решительным переменам в стремлениях всех живущих на земле. Сама организация, создавшая это положение, подскажет и укажет выход из обстоятельств, при которых, с одной стороны, раскрываются широчайшие возможности в деле преодоления природы путем раскрытия и расширения сознания и познания ее сил и средств и, с другой, которые всякое сколько-нибудь широкое устремление к ним ставят в узкие рамки косных и твердых, связывающих граней.

Такого рода положение подскажет выводы, и понятно, почему второй зверь говорит живущим на земле, чтобы они сделали себе изображение первого зверя. Уже не только поклонение ему, как какому-то идеалу, становится задачей человечества, люди создают себе образ, подобие, позволяющее сравнивать, создают и закрепляют представление и мысленный образ того порядка, который, хотя и «имеет рану от меча, но жив». Образ этого строя, при сравнении с существующим, рисуется как освобождение от тех связывающих черт, которые накладывают на второго зверя «подобие агнцу». Прикрытое «агнчими» целями и устремление к стихии, и отдача себя ей, под покровом извращенных отношений властвования, перерождается в такое положение, при котором даже самое грубое, но свободное устремление к дракону, свободное и прямолинейное осуществление хулы становятся очищающим сознание выходом.

Естественно, что образ иного, хотя бы более чудовищного в своей природе, строя и порядка при таких условиях станет навязчивой силой, в него будет вдунут дух, он начнет говорить, от его имени будут «болтать» и эта «икона зверя» оживет, причем оживотворит и вгонит, вдохнет в нее дух все тот же второй зверь. Вполне понятным становится при таком положении, что всякий, кто не пойдет за этим поветрием, кто не согласится поклоняться зверю, ни его говорящей иконе, образу осуществляемого зверства и звероподобия, тех, в лучшем случае, будут мучить (нравственно и физически), казнить (начиная с того, что казнят презрением, а кончат реальной казнью) и, в конце концов, станут убивать и умерщвлять.

Таков будет, наряду с существующей уже организацией действия, образ второй организации — организации оболыщения. Эта последняя, действуя на сознание своих сочленов, ставя их в такое положение, при котором жизнь этого сознания будет расти и шириться, в то же время будет направлять это сознание на пути зверопоклонства и звероподобия. То, чего не в силах сделать первая организация: увлечь и привлечь, закрепить за собой своих поклонников, ибо родившееся мужественное сознание, противодействующее ее хуле и болтовне, уже существует, то сделает за нее второй зверь, служащий (быть может, против своей воли) загонщиком адептов и создателем последователей и поклонников для первого чудовища, быть может, уже пощипанного и потерявшего непосредственный кредит десятирогого зверя.

Конечно, все, что изложено, свидетельствует о весьма больших достижениях стихийного начала, дракона, в его борьбе с народившимся мужественным сознанием. Созданы и возникают две силы, две организации, где одна сосредоточивает в себе все возможности действия и этими возможностями влечет к себе поклонников и осуществителей задач действительно организованной стихии, другая ставит человечество в такое положение, при котором оно начинает сознательно почитать первого зверя, доходя в своем самоубеждении до неизбежности убийства и истребления инакомыслящих и «несознательных», с этой точки зрения, элементов. Однако при всем том, если остановиться на указанных и рассмотренных выше положениях, в которые поставлены все живущие на земле, то все же победа стихийного начала должна казаться незакрепленной. Ведь поклонники зверя, как бы горячо ни было их поклонение, могут изменить. Создатели образа, иконы зверя, мысленного изображения его, представления его, даже столь живого, что оно начинает высказываться, хотя и не вразумительно, и столь сильно воспламеняющего своих поклонников, что способно повлечь за собой гибель и мучения для инакомыслящих, могут изменить направление своего ума (умопремениться — покаяться) и тем самым эта икона станет самым обыкновенным идолом, бессильным и бездейственным. Победа эта, таким образом, является далеко не полной и требующей какого-то завершения. Можно сказать, что такого рода закрепление достижений хаотического начала будет иметь место тогда, когда звериное начало станет не идеалом только, или, вернее, не временной и навязчивой идеей, а превратится в основу сознания и действия, если не всего человечества, то большей части его.

Такое превращение импульса в диспозицию, увлечения в предрасположение и порыва в устойчивый порядок намечено в следующих словах Откровения (XIII, 16–17): «И сделает для всех и малых и великих, богатых и убогих, свободных и рабов, чтоб им была дана черта на их руке, на правой и в междуглазьи их; чтоб никому нельзя было бы ни покупать, ни продавать помимо тех, имеющих черту, иль имя зверя, иль имени его число».

Эти слова завершают и доводят до логического конца все рассмотренное выше. Звериное начало проникает в гущу человеческой жизни, все группы в социальной среде становятся явно и откровенно клеймлены, отмечены звериным знаком. Здесь мы видим и классово-сословные политические группы («малые» поставлены в первой группе впереди «великих», а соответственные подразделения в других группах позади), и экономические («богатые» и «убогие»), и общегражданские («свободные» и «рабы») категории. Это знаменование звериным началом делается на челе (буквально — «посредине между глаз») и на правой руке, таким образом оно входит в органы сознания и в орган действия. Тем самым достигается максимальное озверение общежития, полное пронизание его стихией звериной борьбы. Борьба, соревнование, конкуренция, борьба как борьба государств, классов, партий и школ, борьба как космическое начало, идущая от столкновения атомов через борьбу за существование в среде животных к борьбе социальных групп, — таково то начало, которое кладет свою рассекающую чело черту на сознание большей части человечества. Лоб, рассеченный заботой об этой непрерывной борьбе всех против всех, и всегда готовая к нанесению сокрушительного удара рука, хранящая черту этой борьбы, таковы приметы зверопоклонников.

Несколько неясным, даже в нашем истолковании, остается связь этих черт озверения с торговлей. Почему и кому нельзя продавать и покупать? Стих XIII, 17 неоднократно привлекал к себе внимание, причем обычно он рассматривался как указание на какие-то конкретные ограничения в торговле для тех или иных категорий лиц\*. Конечно, само по себе ясно, что торговля, будучи связана с борьбой, конкуренцией и т. д., весьма легко может быть связана с появлением в облике,

---

\* Последнее время (война в Германии и революция в России) даже карточная система распределения попала в число признаков «конца мира» применительно к этому тексту.

в сознании и действии человека черт озверения. Но в чем же значение этих ограничений? Чтобы уяснить себе их значение, следует, прежде всего, обратить внимание на некоторые смысловые оттенки, которые остаются обычно не отмеченными переводом. Исключающая форма: «никому нельзя будет ни продавать, ни покупать, кроме того, кто имеет начертание», связана с уже не раз отмечавшимся особенностями синодального перевода, где слова *ἐὶ μὴ* передаются через «кроме», тогда как правильное будет переводить соответственное выражение через «если бы не», «помимо», «исключая того» и т. п.\* Таким образом, здесь имеет место не исключение тех, кто не отмечен зверскою чертою, из оборота, и тем меньше речь идет не о факте запрещения им покупки и продажи, а лишь о создании условий, при которых невозможна торговля без посредства зверопоклонников. Это толкование подтверждается еще и тем, что при описании наложения звериной черты на соответственных лиц употреблено слово *δίδωμι* (от *δίδωμι* — давать, доставлять): «дано будет», а не «будет наложено начертание», как это передает синодальный текст. При этом «дано» здесь обозначает не столько факт наложения, сколько некоторое представление чего-то, поставление лиц, получающих эту черту, в какое-то привилегированное положение. Таким образом, наложение этой черты должно рассцениваться как поставление отмеченных чертою зверства в какое-то особо выгодное положение в торговом обороте.

Что касается вопроса о связи зверской черты и торговли, то здесь, конечно, помимо принципа конкуренции, возводящей торговлю к борьбе, т. е. к принципу звериных отношений, есть еще ряд моментов, которые следует отметить особо. Харагма — слово, которое употреблено в греческом тексте, обозначает нечто начертанное, черту, знак, метку, чекан. Зверская черта и вообще самый образ черты, границы, предела; разделяющего знака, здесь применим уже потому, что человек есть существо, большее зверя и выше его стоящее. Поэтому, чтобы усвоить звериное сознание, проникнуться им, чтобы предаться звериной деятельности и увлечься ею, необходимо провести какую-то границу, поставить рубеж, отграничивающий и рассекаю-

---

\*Такого же рода вопрос подробно разобран нами в отношении к XIV, 3 и XIX, 12, где переводом придана точно так же слишком категорическая форма тексту, смысл которого всецело связан с условной формой, как в ее словесном выражении, так и по существу.

щий и сознание и деятельность. Образ черты здесь вполне уместен, ибо люди, отдавшиеся во власть наваждений звериной организации, уже тем самым должны ограничить, сузить и разделить свое сознание и разделиться в самих себе.

Звериное сознание в своей основе является сознанием суженным, упрощенным, навязчиво-бредовым и импульсивным. Звериное действие представляется действием, руководящимся ближайшими и ограниченными целями, проистекающими из ограниченного, наглядно-упрощенного круга представлений, обусловленных элементарными потребностями и связанных с их удовлетворением. Можно сказать, что все это оказывается сферой, при которой все лежащее за пределами, отмеченными кругом, отсекается от цельного человека и отделяется в зверопоклоннике данной ему чертой. Эта черта в каком-то смысле действительно привилегия, облегчающая деятельность, вносящая в нее ясность и простоту, вернее, упрощенность во все междучеловеческие отношения. Она сосредоточивает внимание человека на узких сферах простых потребностей и отношений, как индивидуальных, так и коллективных. Тем самым все начинает рассматриваться с этой суженной точки зрения, в результате чего развивается эгоизм (групповой или индивидуальный — это безразлично), связанный с бурным стремлением удовлетворить эти потребности, во что бы то ни стало и за чей бы то ни было счет.

После сказанного можно следующим образом установить связь между звериной чертой и отношением к торговле зверопоклонников. Торговля как операция обмена услуг, как акт взаимных отдач и получений по самому своему существу еще не является чем-либо отрицательным. В своей первичной форме она тяготеет к представлению о взаимном одаривании. Но она же, переходя в обмен при содействии посредника, открывает широчайшее поле для развития и роста зверских черт и звериной психологии. Торговец-посредник, имея возможность стать монополистом обмена, открывает для себя возможность широчайшего присвоения и беззастенчивого использования своего положения для своих выгод. Если одной из черт звериной психологии является вечная несытость, вечное стремление присвоения, доходящее до рефлекса и доводящее до бессмысленных поступков (басня о собаке с мясом, увидевшей в воде свое отражение и бросившейся на него, весьма поучительна), то в торговле, больше

чем где-либо, создается благоприятная почва для удовлетворения этого стремления к присвоению.

Несомненно, что именно в этой сфере создаются исключительно удобные условия для культивирования в человеке зверских черт. Торговая эксплуатация, а за нею и всякая эксплуатация человека человеком и возможна только на почве культивирования зверского сознания и зверской деятельности путем уничтожения в себе и в других сознания того, что за каждым предметом, продаваемым как по низкой, так и по дорогой цене, скрыт живой человек, его плоть и кровь, его труд и усилия. Только вытравливая из своего сознания возможно энергично чувства элементарной человечности, возможно вести с успехом торговлю. Лишь ограничив свои интересы получением прибыли и сузив внимание на результатах этой торговли только для себя (хотя бы для других, даже для целых стран и народов она была губительной и разоряющей), можно вести такого рода деятельность успешно и удачно.

Таким образом, становится понятной связь зверских черт в облике человечества с какими-то жизненными ограничениями как в торговле, так и в других сферах жизни, связанных с торговлей, для тех, кто этих черт не имеет. Всякое иное отношение между людьми и непосредственный обмен одолжениями, построенный на стремлении оказать соответственные услуги прямо, становится невозможным практически. Всякое получение и отдача оказываются вплетенными в такую цепь отношений, где обязательно есть какое-либо посредствующее звено в виде существа, личности или организации с звериной психологией, так или иначе срезающих какую-то долю обмениваемого в свою пользу. Сущность ограничений и затруднений, создающихся для людей, лишенных зверской черты, заключается в том, что всякое удовлетворение их потребностей оказывается ввязанным в крепкую и не могущую быть обойденной цепь всеобщей эксплуатации, так что помимо ее оказывается невозможным для них никакое удовлетворение потребностей. Все купленное и проданное куплено и продано через людей, отмеченных чертою зверства, и на всяком предмете имеется и пот, и кровь, и слезы, и «плата, удержанная у работников неправо».

Это положение, при котором эксплуатация, незаметное и внешне-формально правильное присвоение и потребление не принадлежащего, становится неисключимой частью человеческих отношений, ставит в привилегированные условия не только тех лиц, на чье со-

знание и деятельность наложена черта зверства. Необходимыми посредниками в обмене и эксплуататорами при этом порядке, согласно рассматриваемому стиху Откровения (XIII, 17), является несколько категорий, а именно — имеющие «эту черту, иль имя зверя, иль имени его число». В этом месте мы имеем попытку внести некоторые разделения в среду зверопоклонников, позволяющие как-то разграничивать и отличать их друг от друга. На первом месте поставлены имеющие «эту черту». Это, так сказать, наивные и примитивные зверопоклонники, наивные эксплуататоры, сами не замечающие и не сознающие присущих им звериных черт, и считающие свое положение и свои отношения вполне нормальными и естественными. Если взять и сопоставить с ними тех, которые имеют «имя зверя», то уже по самому названию можно предполагать, что это люди, стоящие ближе к организации зверства, глубже пронизанные ее заветом, знающие ее имя, т. е. сокровенную ее сущность, задачу и цель ее устроения. Это, так сказать, убежденные зверопоклонники, принципиальные эксплуататоры, идеологи борьбы и звериного образа отношений, безразлично, как в отношении людей друг к другу, так и в отношении природы и среды вообще. Еще выше по степени вживания в зверство, усвоения и ориентировки на путях звериных стоят те, о ком сказано, что они владеют числом имени зверя. Если имя знаменует всегда указание на цель, на конечный пункт устремлений, то «число имени» есть нечто большее. Это указание не только на знание и постижение этой цели, но и на умение ориентироваться в путях, ведущих к ней, умение достигать эффектов, облегчающих конечное решение задачи. Если говорить об эксплуатации как принципе поведения, то здесь мы имеем не только принципиальных эксплуататоров, но и мастеров этого дела, людей знающих и умеющих выполнять его, могущих комбинировать, анализировать и расчленять «имя зверя», складывая из него число, т. е. указывая способы и пути (количества нужных затрат и качества необходимых элементов) к достижению и осуществлению в личном и в общественном облике этого образа зверя.

Отношение к первому зверю формулировано Откровением как «терпение и вера святых» (XIII, 10). Этим намечается вовне политика игнорирования и воздержания от столкновений по отношению к активным сторонникам звериной организации, а внутри неуклонное и спокойное строительство, создание условий, обеспечивающих

возможность творчества нового неба и новой земли. Выступление на сцену второго зверя и появление организации оболыщения, осложняет положение борцов за новый мир. Первый зверь — величина ясная и откровенная, он никого не обманывает и ничем оболыщить не может, и смешать его задачи и деятельность с задачами преобразующего мир сознания невозможно. Когда же является организация, ведущая на путь оболыщения, то средства борьбы с нею должны быть несколько иными. Здесь необходимы иные методы противодействия, что можно видеть хотя бы из XIII, 18 стиха Откровения: «Здесь мудрость есть. Кто ум имеет, определи число звериное; ибо число есть человеческое, а его число: шестьсот шестьдесят шесть».

От борцов, выступающих против звериного начала, в этих словах требуется уже не вера и терпение, но требуется мудрость. Однако не о мудрости только в нашем смысле, как книжном знании, идет здесь речь. Мудрость — знание, мудрость — разумение и даже сметливость и ловкость, рекомендуется и признается необходимой для борьбы с оболыщением второго зверя. «Имеющий ум сочти — определи». Требуется ум, умеющий определять, как определяют результат голосования, могущий взвесить все обстоятельства, подсчитать все за и против. Определению же подлежит число. Спрашивается, что же это за число? Когда приходится говорить о числе как таковом, то в нем мы всегда имеем не что иное, как формулу, показатель и определитель напряженности процесса, позволяющую, с одной стороны, ориентироваться в нем, измеряя его, с другой — овладеть им, управляя им. От противников звериного начала требуется, чтобы они не отставали от тех его поклонников, которые «имеют его число», т. е. чтобы они были ориентированы в звериной организации, знали и умели разбираться в ее движениях, ясно представляли бы себе пружины, им движущие. Это знание не представляет ничего исключительного и сверхъестественного, и это обычная задача человеческого познания, «число есть (нечто) человеческое», так поясняет, заканчивая XII главу, автор Откровения\*.

---

\* Весьма существенным в деле истолкования подлежащего текста является и самое число, которое приведено в нем, — 666. Вопрос о «зверином числе» является самостоятельной темой, входящей в ряд вопросов, которые сознательно элиминируются нами в настоящей связи. Все это проблемы числовой символи-



Чтобы закончить, необходимо еще остановиться на названии второго зверя, который в дальнейшем, в XIX, 20 и XX, 10, характеризуется как лжепророк. Выше он уже был назван, в противовес первому зверю, представляющему преимущественно образ организации действия, организацией обольщения. Этим в значительной степени поясняется, почему его можно назвать не только зверем, но и лжепророком, тем более что под пророком понимается, как это показано выше, не столько предсказатель-провидец, вещающий веления рока, сколько глашатай и провозгласитель, предугазывающий подлежащие пути и воздерживающий от путей зловредных и гибельных. В этом качестве пророк всегда есть деятель, апеллирующий к сознанию и действующий через сознание. Все эти особенности в значительной степени присущи второму зверю, и особенно поскольку его деятельность влечет за собой обострение сознания и он направляет массы на какие-то пути, хотя особенностью этих путей является то, что они гибельны и что они не ведут к достижению цели, а, наоборот, отдаляют ее. Так же и всякий лжепророк сбивает слушающих его на неправые пути, обольщая сознание поддающихся его влиянию людей. Такова именно деятельность и этого второго зверя.

Все вышесказанное позволяет дать ответ на вопросы, поставленные на первых страницах настоящего очерка. Появление нового начала, возникновение нового мужественно-преобразовательного космического сознания влечет за собой потерю стихийным началом всякого почитания и кредита. Стихийная действительность и хаотическая, раздробленная (извивающаяся, змеиная) мужественность не в силах удержаться, когда на сцене появляется сознательная сила, бесстрашно противопоставляющая себя стихии. При таком положении пораженной стихийности в своем прямом обнаружении приходится уйти со сцены, во всяком случае с первого плана ее, и она вынуждается действовать в каких-то других формах, симулирующих муже-

---

ки Откровения и числовой символики вообще, вряд ли могущие быть разрешенными вне ряда предварительных изысканий. В настоящей связи о зверином числе можно сказать только то, что оно рисуется как сложное и большое число, т. е. представляется сложной составной формулой. Но оно при своей величине не является таким определенным, как тысячи (т. е. круглым, законченным в своих очертаниях, при внутренней простоте). Ясно, что мудрость, которая требуется от борцов с зверской организацией, должна превышать арифметическое образование, умение счислять в пределах простых и круглых чисел.

ственную действенность, построенную на руководстве открытого, ясного и мощного сознания. Тем самым появляются и оформляются обманчиво-властные, гипнотизирующие своей силой человечество организации и разворачивается борьба их с возрастающими в силе, изощряющимся в борьбе носителями нового слова и строителями нового неба и новой земли, завершающаяся уже рассмотренной ранее бесславной гибелью всех порождений слепой стихии.

## **IX. СВИДЕТЕЛИ**

Рождение, появление в мире мужественного и в этом качестве действенного сознания, связанного с решимостью действовать и приступающего, несмотря на свою слабость, к действию, само по себе, представляется фактом космического значения. В этом отношении характерно то положение, которое занимает появление этого сознания в ряду событий, ведущих человечество от пассивности и бездейственности к активности. Совершенное в своей полноте действие, осуществляемое в условиях законченной победы над всеми неупорядоченными элементами среды, происходит в Новом Небесном Иерусалиме. Задача, исполняемая человечеством в этих условиях, заключается в «исцелении», «установлении цельности» и совершенства народов и длится она «века веков», «зоны эонов». Это — совершенная полнота человеческой активности, для которой и поставлена эта задача, вечная и бесконечная. Не менее значительна, хотя по срокам и ограничена, другая задача, стоящая перед действием — предварительное трудовое преобразование мира. Здесь мы имеем дело с длительным периодом, тысячелетним преобразовательным процессом. Вообще говоря, реализация подобного действия рассчитана на длительные сроки.

Предшествующим действию как таковому является сознание. И вот момент, когда сознание заражается действенностью, рождение мужественного, действенно-преобразовательного сыновства, этот переходный момент обуславливает необычайное ускорение исторического, подготовительного процесса. Само по себе действенное сознание необходимости мужественного преобразования еще не является сознательной действенностью и не перешло еще в действие как таковое, но оно уже и не пассивно только. Само по себе такое положение, естественно, противоречиво и требует, влечет к выходу,

к переходу к какому-то более простому состоянию. Естественно поэтому, что Откровение указывает на какие-то краткие сроки, которыми ограничивается эта переходная эпоха. Это «годы», «месяцы», «недели» и даже «дни», хотя бы и многочисленные. Понятно также, что порождаемые этой неопределенностью чудовищные образования, пытающиеся организовать человечество, остановив его устремление к полному и совершенному преобразованию, недолговечны. Понятно также и энергия распада и разрушения, которой характеризуется этот период яростного возбуждения со стороны хаотического начала и противоборства, «ибо немного ему осталось времени» (XII, 12).

Но этому сравнительно короткому периоду переломных событий в жизни человечества и космоса вместе с длительным последующим периодом совершенного преобразовательного действия, предшествует точно так же длительный подготовительный период вызревания, формирования и зачатия нового сознания и связывания, сочетания его с действительностью, приобретения им активной и бесстрашной устремленности к преобразованию мира во всей его полноте. События, изображаемые Откровением и связанные с рождением мужественного сознания, происходят «по седьмой трубе» (XI, 15) и завершаются событиями, связанными с излиянием «семи язв» (XVI, 17). Уже выше нами рассмотрен вопрос об этих семи язвах и указан их смысл, сводящийся к побуждению к действительности. Это — удары всеобщие, затрагивающие всех полностью и в самом образе своем заключающие представление о каком-то понуждении всех и каждого к движению, поскольку язва язвит, жжет, зудит и нудит, заставляя принимать какие-то неотложные действия к избавлению и спасению от нее. События, совершающиеся до рождения мужественного сознания, до соединения в одно целое сознания и действительного устремления к преобразованию, происходят при снятии семи печатей (VI–VIII) и звучании семи труб (VIII–XI). Для того, чтобы родилось *действительное* сознание мужественное осознание сыновства, необходимо прояснение и пробуждение самого сознания как такового. Именно эти процессы прояснения через созерцание путем усмотрения основ всякой действительности и пробуждение сознания через поражающие человека бедствия и рисует автор Откровения в главах, где описывается снятие печатей и звучанье труб. Рассматривая эти две стадии формирования мужественной мысли, можно отметить, что созерцание (видение, представление, познание и постижение) относительно

далеко отстоит от того, что мы называем рождением мужественного сознания. Можно видеть, знать и постигать, но в то же время не быть готовыми перейти к действию, не быть способными к нему, не уметь установить связь между видимым, понятым и осмыслением и необходимостью действия, даже если это видимое страшно, грозно и потрясающе. Для рождения мужественного сознания необходимо пробуждение элементарной мысли о возможности и необходимости деятельности, направленной на спасение человечества от обступивших его бедствий. Такого рода процесс изображается в главах VIII–XI, в которых даны образы, являющиеся автору Откровения при звучаниях семи труб и в сопровождающих их катастрофах.

Естественно, что осознание разума земли и смысла вселенной сопровождается потрясениями, тем большими, чем больше сопротивление, чем устойчивее громада, которую нужно сдвинуть, а чем больше косность, тем напряженной внутренне борьба и тем большие внешне разрушения и потрясения. Но сам по себе этот период, до рассмотренного нами космического сдвига, характеризуется одним общим признаком: поскольку мужественное и бесстрашное сознание действительно осуществляемой человечеством цели еще отсутствует даже в зародыше, поскольку внешние силы и бедствия, природные и социальные, давят на него, представляясь непреодолимыми и божественными силами, постольку в этих условиях цель и смысл исторического процесса есть еще тайна. С этой стороны она рассматривается и может рассматриваться лишь как нечто благовествованное, но еще не постигнутое и непонятное или если и понимаемое и постигаемое, то лишь отчасти, в меру и силу стремления постичь.

Однако и этот период не является чем-то однородным и однокачественным. Тайна, о которой идет речь, не есть роковая, беспросветная тьма, в которую неспособен проникнуть никакой луч света. Это тайна, раскрываемая человечеством, а потому в ней есть оттенки и моменты просветления, подготовки к раскрытию. Эти моменты могут быть намечены и определены заранее, поскольку мы знаем результат, к которому они приводят. Задача, стоящая перед человечеством, сводится к тому, чтобы выносить, довести до зачатия и рождения мужественное, преобразовательно-активное космическое сознание. Чтобы оно могло возникнуть, родиться, необходима наличность того, что существенно для этого сознания, но не в завершенном, несовершенном, а потому неудовлетворительном, непроясненном еще состоянии.

Так, прежде всего для этого рождения необходима наличность в человечестве преобразовательной активности, хотя бы слабой, неполной, несовершенной и недостаточной. Затем необходимо сознание неудовлетворительности положения, признание неправильности направления человеческой деятельности и извращение тех путей, по которым она реализуется. Но само по себе, изолированно взятое, сознание подобной неправильности и недолжности путей ни к чему еще не может привести. Люди, сознающие недолжность своего поведения, могут молить о гибели и говорить «горам и камням: на нас падите...» (VI, 16) и могут в такие дни острого осознания невозможности существовать на старых основах «искать смерти, но не найдут ее; возжаждут умереть, но смерть сбежит от них» (IX, 6).

Таким образом, помимо сознания недолжности поведения человечества и неправильного устремления им его активности, должны быть налицо еще особые условия, побуждающие искать выхода из создавшегося положения. Такими условиями могут быть, должны быть и, естественно, будут разного рода бедствия для тех, кто иначе, помимо таких воздействий, не может или не желает исправить свои пути. Бедствия и казни являются «наказаниями», т. е. путями для обучения, и чем хуже ученики, тем примитивнее и жесточе наказания и уроки. Наконец, поскольку урок усвоен, то должны быть налицо попытки осознания и действия, попытки доказать возможность нового пути, неизбежность рождения нового сознания, необходимость приступить к перестройке жизни и подготовке этого нового жизнеотношения в человечестве.

При таком положении выведенные в начале VIII главы Откровения ангелы с трубами и катастрофы, происходящие под звуки этих труб, могут быть приурочены к той стадии вызревания и пробуждения космического сознания, когда при постижении недолжного направления человечеством своей преобразовательной активности необходимы понуждающие и заставляющие изменить эту деятельность воздействия, характеризующиеся как наказания и казни, должныствующие научить и направить внимание людей в нужную сторону.

Начинающее рассматриваемую главу VIII, происходящее при поднятии седьмой печати видение вознесения к Богу молитв святых вполне уместно при том положении перехода от «печатей» к «трубам», которое развито нами выше. Святые, видевшие и постигшие существо устрашающих видений, но не видящие выхода из грозящих

бедствий, молятся, правильное — просят, о спасении, как это изображено в следующих стихах (VIII, 1–5): «Когда же он поднял печать седьмую, сделалось молчание на небе; как бы на полчаса. И семерых я видел ангелов, стоящих перед Богом; и им дано семь труб. И ангел подошел иной и стал пред жертвенником; он держал кадильницу из золота, и благовоний множество ему было дано, чтоб он их возложил с молитвами от всех святых на жертвенник из золота, который пред престолом. И поднялся дым благовоний с молитвами святых от ангельской руки до Бога. И ангел взял кадильницу, наполнил ее огнем от жертвенника и метнул ее на землю и произошли и голоса, и громы, и зарницы, и землетрясение. И ангелы семь, что имели семь труб, собрались трубить».

Связь, которая устанавливается между этими стихами, говорящими о молитвах святых, и позднейшими бедствиями, возникающими при звучании семи труб, с первого взгляда несколько не ясна. Действительно, гибельные события этого порядка происходят в какой-то связи, если не прямо в результате молитв святых, т. е. прошений, просьб об указании пути, о научении не только человечества, но и самих святых. После того, как молитвы святых вознеслись от руки ангела к Богу, на землю низвергается огнем наполненная кадильница, потрясающая атмосферу. Таким образом, можно сказать, что потрясения атмосферические, электромагнитные и тектонические происходят вследствие молитв святых. Можно, конечно, представить, что эта напряженность энергий, атмосферная заряженность и есть не что иное, как создание особой среды, особой космической восприимчивости, в которой всякая попытка задержать движение к вызреванию космического сознания, замедлить этот процесс, ведет к катастрофам и срывам. Однако более существенным является другое понимание: действительно происходящее на небе (т. е. в сфере мысли и сознания) вознесение прошений святых с благоуханным дымом к престолу Бога является моментом, обуславливающим возникновение катастроф, возникающих при звучании ангельских труб. Действительно, сколь бы большим достижением ни было осознание гибельности процесса стихийной реализации человеческой активности, все же само по себе оно недостаточно. Доколе лучшая, наиболее сознательная часть человечества (святые), поняв и познав поражающие человечество и угрожающие ему беды, еще только молится и лишь ищет вне себя силу, могущую со стороны даровать

трансцендентное спасение человечеству, вместо того, чтобы самим стать живыми органами и деятелями имманентного спасения, дотоле такие лишь словесные молитвы и прошения\* автоматически будут связываться с обрушивающимися на головы человечества новыми и все более страшными бедствиями. Эта связанность прошений и молитв святых с бедствиями, если и не обуславливает прямо бедствий, то все же самый факт возносящихся на небе молитв, хотя бы и благоуханных, свидетельствует о том, что для земли их недостаточно. Молитвы на небе вызывают низвержение на землю пылающей огнем кадиланицы.

Обращаясь к самим звучаниям семи ангельских труб, следует отметить, что они, подобно другим видениям, связанным, как это уже рассмотрено выше, с изливаемыми из семи чаш язвами (гл. XVI) и, как это будет показано ниже — с поднятием семи печатей (гл. VI–VIII), должны быть разделены на две группы: четыре первых и три последних. Это членение в настоящем случае проведено с особым подчеркиванием, поскольку первые четыре звучания отделены от остальных вставкой стихом, где изображается орел-ангел, летящий среди неба (VIII, 13): «И видел я и слышал одного орла, парящего в середине неба и возглашающего громким голосом: о, горе, горе, горе живущим на земле от остальных звучаний труб трех ангелов, готовящихся затрубить».

Видения, сопровождающие первые четыре трубы, естественно связать с таким же делением, отмечаемым в отношении печатей и язв. Начальные видения и связанные с ними катастрофы, открывающиеся в первых четырех явлениях, в каждом случае могут быть истолковываемы как нечто, связанное со стихиями как таковыми, со стихийными силами природы, не управляемыми человеком. В отношении язв это указано выше. Несколько более сложна связь этого рода в ви-

---

\* Говоря о молитве, мы имеем в виду лишь ее начальные моменты, а именно ее словесное выражение, на котором обычно останавливается молящийся и которое в некоторых учениях является вершиной и завершением молитвенного процесса (протестантизм и даже, в сущности, католицизм). Словесное выражение молитвы вообще является лишь начальным этапом, стадией подготовки молящегося к восприятию и осуществлению просимого, т. е. к облечению энергиями, преобразующими действительность. Остановка на первой подготовительной стадии подобна разгону, необходимому для полета, за которым следует гибельный срыв<sup>235</sup>.

дениях, появляющихся при поднятии печатей, но и там она сравнительно легко устанавливается, как это усматривается из дальнейшего. Но даже если обратить внимание на то, что это видения и образы не столько человеческие и сознательные (выражающиеся в словах или иным образом), сколько животные, образы коней, бурно и стихийно увлекающих своих ездоков в борьбу и вводящих их в бедствия, то и здесь элемент внешней природной принудительности будет налицо. Вообще же говоря, необходимо иметь в виду этот порядок: первые четыре потрясения, будь то при поднятии печатей или при звуках труб, или при излиянии чаш последнего гнева, всегда оказываются связанными со стихиями, а этим предreshается характер остальных трех откровений. Можно утверждать, что за разгулом стихий начинается в той или иной форме брезжить и пробуждаться сознание, делающее затем попытку реализоваться, сначала неудачно, через частичное осмысление стихийных процессов, затем через стремление творчески организационно воздействовать на них и, наконец, после больших или меньших неудач находящее более или менее правильный путь к творческому преобразованию природной стихийности.

Не останавливаясь подробно на катастрофах, следующих за звучаниями первых четырех труб, следует отметить только, что, наряду с связанностью их с четырьмя стихиями, для них характерна также частичность поражений, которые они наносят окружающей среде. Первая из них — огонь и град, замешанные кровью, — истребляет третью часть деревьев и выжигает всю траву; вторая — огнедышащая гора, падающая в море, — губит третью часть одушевленных тварей и судов морских; третья — звезда «попынь» — отравляет третью часть вод и четвертая — помрачает солнце, луну и звезды на треть их света. Все эти катастрофы изображаются как результат атмосферных потрясений, звуковых колебаний и содроганий эфира во время звучания ангельских труб. Помимо того, будучи только звуковыми сигналами, они, если и вняты всем, то не всем понятны, ибо не все обнаруживают звуковое понимание и различие. Естественно поэтому их отличие от уже рассмотренных выше последних бедствий, язв; эти носят всеобщий характер, задевая всех и каждого и со стороны каждого вызывая реакцию, направленную на избавление и спасение. Поскольку чаши последнего гнева должны привести человечество к последним постижениям, постольку понятен всеобщий характер обрушиваемых ими бедствий. Катастрофы, происходящие при звуках



четырёх первых труб, имеют задачей вызвать к жизни мужественное, преобразовательно-творческое сознание в человечестве и обеспечить самую возможность его появления. При таком положении естественно, что такого рода бедствия поражают не всю соответственную среду, а лишь треть растительности, треть тварей, треть рек и треть светил, создавая поводы и условия для пробуждения сознания. Но сами по себе они недостаточны для такого пробуждения, поскольку гибельность внешне-природных воздействий на человека и его жизнь обусловлена не только их непосредственной вредоносностью, но и социальной пассивностью человечества, вразброд и при внутренних, взаимных противоборствах направляющего свои усилия.

Вслед за этими катастрофами, поражающими только внешнюю среду, природу, наступают иные, поражающие людей по преимуществу. Первое из них рисуется автором Откровения в виде чудовищной саранчи, второе представляется в виде войны и битвы, в результате которой человечество, хотя бы в минимальном количестве — в лице двух человек, осознает возможность появления нового космического сознания, и, наконец, при последней седьмой трубе, последствия которой рассмотрены выше, рождается «сын мужественный» в сопровождении всех бедствий, которые постигают человечество, противящееся его рождению.

Появление первого горя, падающего на живущих на земле, рисуется в следующих образах (IX, 1–3): «И пятый ангел затрубил, и я увидел звезду, слетевшую с небес на землю, и дан ей ключ от кладезя над бездной. И отворила кладезь бездны, и вышел дым из кладезя, как дым печи большой, и помрачились и солнце и воздух дымом кладезя. Из дыма же явилась саранча на землю, и им дана такая власть, как будто власть, что скорпионы имеют на земле». — Первые вопросы, которые возникают при прочтении этих стихов, это: что такое — этот «кладезь бездны»? и что за «саранча» и почему — саранча?

Каковы те ассоциации, каков тот круг влекущихся для нас образов, текущих за этим образом «кладезя бездны»? Здесь можно сразу же наметить два ряда ассоциаций. Самое слово «кладезь», колодец, мы перевели бы в настоящее время термином шахта, подземный ход, идущий в бездны, в глубины земли. Отсюда и все ассоциации, все потоки образов, связанных у нас с образом шахты, естественно, возникают при этом слове: это — уголь, руда, подземные ископае-

мые, добываемые из глубин земли. Если обратить внимание на дым из шахты, дым, помрачающий и солнце, и воздух, то именно такого рода дым, окутывающий наши города, имеет своим началом глубину шахт и, выходя из них, помрачает атмосферу.

Но наряду с этим потоком образов, упирающихся в представление «кладезя» как шахты, мы можем с таким же основанием говорить о второй линии ассоциаций, примыкающей к понятию бездны. Уже нам пришлось выше, упоминая о «звере, выходящем из бездны», о заточении в бездну древнего дракона, говорить о бездне как о глубине по преимуществу, о скрытых в подпочве глубинах, невидных и неясных, но наличных и таящих в себе какие-то негармонизированные, стихийные, чудовищные образования. Речь здесь, таким образом, может идти о глубинах подсознания, неясных и скрытых силах, в отношении к которым у нас самих отсутствует ясное сознание их возможностей и тем более — умение управлять ими. Эта глубина и бездна подсознательного таит в себе мощные двигательные импульсы, она полна движущих и действующих сил, стремящихся выйти на свет сознания. И благо, если они выходят, пройдя через этот свет, очищенные, озаренные и продуманные до конца. Но если этого света нет, если они выходят в дымном и угарном облаке, подобном дыму из большой печи, то, конечно, они могут породить лишь чудовищные и химерические образования. Та глубина, «где первообразы кипят, трепещут творческие силы»<sup>236</sup>, способна порождать разные существа. Порожденные в свете сознания и постижения целей и задач человечества, они дадут всецелое преобразовательное, творческое дело всего человечества, дело его исцеления, восстановления и воскресения. Но, рожденные в чаду и дымных клубах подавленного сознания, они породят мириады разрозненных, расчлененных, несвязанных дел, мнящих себя тоже творческими и преобразовательными, но творящими из материалов природы раздробленные и мертвые члены, органы и подобию их, орудия, машины и вещи, приобретающие самостоятельную жизнь, не зависимую от жизни их творцов и даже враждебную ей.

Понятно, таким образом, почему речь идет о появлении «саранчи». Это — некое множество, неисчислимое и безмерное. Оно является из дыма, имеющего свое начало в подземных шахтах, из них выходят продукты из руды и угля, мириады машин, орудий и снарядов разного рода, выбрасываемых нашими заводами, машин, в свою очередь,

являющихся результатом множества непросветленных, непроясненных мыслей, желаний, стремлений и планов взаимно противоборствующего, враждующего и разделенного в себе человечества, не додумывающего до конца своих устремлений, расточающего, членящего усилия своей мысли на множество его же подавляющих, над ним же властвующих предприятий, дел, сооружений и машин. Подлинно, власть этих порождений человеческого подсознательного есть власть, подобная власти скорпионов земли, укусы которых делают людей одержимыми, воспаляют их кровь и доводят до безумия, как о том говорят дальнейшие стихи той же главы (IX, 4–6):

«И сказано ей было, чтобы не делала вреда траве земной, ни всякой зелени, ни всяческому дереву, а только людям тем одним, которые печати Божьей не имеют в челе своем. И ей дано не убивать их, но лишь пытаться пять месяцев. И пытка от нее подобна пытке скорпиона, когда ужалил человека. В дни эти будут люди смерть искать, но не найдут ее. Возжаждут умереть, но смерть сбежит от них».

Как то, так и другое истолкование начального образа: расчленение и растрата единой жизненной энергии в великом множестве разнообразнейших дел и предприятий, так и не исключающее, а скорее дополняющее такое расточение уклонение на узкие, индивидуальные пути творчества и создания множества орудий и машин (мнимых и мертвых органов), растрата творческих энергий на путях мертвенного и губительного в своей многообразной направленности технического прогресса, одинаково поясняется вышеприведенными словами. Понятно, что ни те, ни другие создания не вредят, не могут и не должны вредить растениям и растительной жизни вообще. Ясно, поэтому, что это не обычная саранча, насекомое, пожирающее растения и уничтожающее всякую растительную жизнь. Вся тяжесть и гнет их, все губительные последствия, и индивидуально-психические, и общественно-политические, вся рознь и гнет, порождаемые расплодившейся и все пожирающей саранчой миллиардов отдельных дел и делишек и связанных с ними нечистых замыслов, планов и предприятий с миллионами обслуживающих их орудий, машин и снарядов, получивших самостоятельное и независимое от своих творцов существование, падает всецело на людей и, конечно, особенно на тех только, у кого нет печати отечества, отчего, объединяющего дела на челе, нет мысли об осуществлении общей над-индивидуальной, воскресительной, всечеловеческой цели.

Конечно, все эти создания неспособны и не должны убивать и уничтожать людей, а только могут их мучить, выматывать, истязать. Это — нормальное положение для всякого, кто подпадет их власти: все силы уходят на служение подобному существу, ворвавшемуся в жизнь и высасывающему все соки из человека. Можно сказать, что поистине это — жесточайшее испытание, которому подвергается человечество, попавшее в рабство к им же созданным существам. Такого рода пытка, состоящая в выматывании сил и растрате их, превращает человека в одержимого, поглощенного навязчивой идеей, возбужденного, подобно ужаленному скорпионом. Состояние опустошенности, которое получается в результате такой раздробленной и растрачивающей силы деятельности, таково, что слова Откровения об искании смерти при этих условиях вполне естественны. Понятно также и то, что при господстве этой «саранчи» «смерть убежит от них». Сама по себе эта выматывающая работа такова, что она кое-что дает человеку, облегчает материальную жизнь и обеспечивает материальные возможности существования. На фоне этого обеспечения душевное и духовное выматывание, пустота и бессодержательность, эта «жизни мышью беготня»<sup>237</sup> должна стать невыносимой и несносной.

Нет надобности детально останавливаться на следующих далее стихах Откровения, описывающих эту чудовищную саранчу, подавляющую человечество своим количеством, пожирающую и высасывающую из него все живые силы. Условность самого названия этого бедствия саранчой становится из самой характеристики ее очевидной. В сущности, дело идет о составных, сложных созданиях, соединяющих многообразие черт, из совокупности которых явствует, что в виде этой саранчи имеют место сочленения и сочетания свойств, которые действуют на человека как устрашающие, завлекающие и подавляющие своей чудовищностью. Это описание дано в следующих стихах (IX, 7–11): «Наружностью же саранча подобна коням, снаряженным как на войну; на головах ее как бы венцы, похожие на золотые; обличья же ее как бы обличья человеческие. И волосы она имела, как будто волосы у женщин, и зубы у нее, как будто зубы львов. Она имела брони как бы железные, а шум от крыл ее, как будто шум от многих конных колесниц, бегущих на войну. Она хвосты имела, подобно скорпионам, и жала были у нее в хвостах; власть же ее — вредить людям пять месяцев. Царем же над собой она имела ангела из бездны; имя его [по-]еврейски Аббаддон, а греческое имя было Аполлион».

Из приводимых выше стихов можно было бы сделать заключение, что «саранча», вышедшая из дыма, есть нечто, может быть, и неприятное и мучительное, но, в конце концов, относительно безвредное и разрозненное и потому, если и сильное, то сильное лишь своей численностью. Однако последний 11 стих позволяет говорить о том, что она обладает некоторой организованностью и руководством, обеспечивающим достижение некоторой цели. «Саранча» эта объединена, имеет своего царя, ангела бездны, именем Аполлион. Примечательны оба эти названия. Ангелы бездны, вестник глубины, вестник скрытых во мраке сил, ушедших в такую тьму, куда не достигает никакой свет, ни свет светил, ни свет сознания. И если позволительно спросить, что же несет с собой этот ангел бездны, каковы вести, несомые этим вестником непросветленной глубины, то ответ, можно думать, дает его имя Аполлион — губитель. Мириады «саранчи», вышедшей из дыма, направляются «губителем», сами они объединены им как вождем. И сам вождь их, и результаты их деятельности ведут и влекут к гибели, которая является естественным концом всякого мрака и замутнения сознания\*.

Если обратиться к этой «саранче», истязавшей человечество и попробовать разобраться во всех тех характеристиках, которые дает ей автор Откровения, то мы найдем их одинаково применимыми и к возникающему из бездны подсознания множеству дел и делишек, рождающихся из похоти личного, отъединенного, половинчатого и частного благоустройства, равно и к множеству порождений той

---

\* Характерно, что здесь приведено именно имя, столь созвучное с именем бога Аполлона, отличающегося от первого одной только буквой. Аполлон же не бог безусловного света; это — бог дня, дневного творчества, бог искусства. Бог Аполлон не просвещает светом насквозь и вполне, а лишь освещает на определенный срок. Он не столько бог света, сколько бог-светоносец (Люцифер), оставляющий вне себя тьму и мрак, и в этом отношении его свет не истинный и не подлинный свет, а лишь видимость преодоления тьмы, почему и искусство его не преображающее, а освещающее, создающее не подлинную жизнь, а лишь вещи и предприятия, не обладающие самобытной действенностью, не могущие ничего сделать самостоятельно, вся сила которых сводится к тому, чтобы поставить за ними, приковать к ним управляющих и действующих за ними людей. Причем связанность эта такова, что вещи подчиняют себе людей, становятся их господами, а люди покорно отступают на задний план, становясь бессловесными рабами выматывающих их силы чудовищных порождений их собственной слепоты и раздробленности.

же силы, выражающейся в творчестве вещей, орудий и машин, по преимуществу. Всякое подобного рода и дело, и машина подобны коню, приготовленному к битве. Все и вся в этом мире приготовлено к борьбе, выходит в мир и начинает действовать, в расчете на завоевание и победу, будь то завоевание рынка или победа в борьбе с конкурентом. Все подобного рода предприятия и порождения как будто имеют какую-то задачу, воодушевляющую всех связанных с ними людей. «На головах у ней как бы венцы, похожие на золотые». В этой фразе даны два сомнения — «как будто венцы» и «похожие на золотые», как будто золотые. Пусть эти задачи, цели и кажутся целями, чем-то достойным победного венца, но на деле это «как будто» цели, видимость целей, равно как и самый венец не золотой, а только похож на золотой, т. е. самая цель не только сама является мнимой, но и ценность достижения ее преувеличивается, оценивается как золото, тогда как это только подделка. Вся эта характеристика содержит также указания на лицо, т. е. на облик и наружный вид этой саранчи, которые также характеризуются словами «как бы человеческие». Эта человекоподобность может быть понята только как автоматизм, черта, по наружному виду сближающая с человеком всякого рода деятельность создания, которое по другим чертам совершенно на человека не походит. Из других образов, характеризующих эту саранчу, следует отметить слова: «шум от крыльев ее, как будто шум от многих конных колесниц, бегущих на войну». Тот шум, который производит шумное учреждение, биржа ныне, а базар раньше, то многообразие скрежещущих, хлопающих и стрекочущих звуков, которые производит ныне любой завод, а ранее производила каждая мельница, вполне подойдет под это описание.

Как бы то ни было, это первое горе, порожденная глубиной человеческой бессознательности и собственной душевной слепотой человечества, многочисленная саранча истязавших его мелких дел и делишек и их порождений, механизированных и автоматизированных орудий, проходит. Но оно же влечет за собой наступление нового горя, причем его существованию отведено сравнительно короткое время. Но естественно спросить: в чем выход из рабства обаявших человеческое сознание мелких дел, в чем выход из культа вещей, доводящего человека до искания смерти? Ответ на это один: не имея общего и единого дела, способного объединить и возглавить всю совокупность человеческих энергий и деятельностей, человечество

попырует произвести частичные, а потому противоречивые и взаимно противоборствующие объединения. А появление таких дел большого масштаба вызовет столкновение тех организаций, которые являются их носителями. Естественный выход из стихии мелких дел, от «саранчи», покоровших и обративших человека в рабство вещей, можно найти только в войне, в вооруженном столкновении народов, во взаимоуничтожении людей и в истреблении одних вещей, машин и орудий другими, вещей, «как бы приготовленных на войну», оружиями, осуществляющими ее. Такое столкновение должно стать таким, перед которым неминуемо побледнеют все предыдущие, причем вся гибельность вещепоклонства, вся губительность раздробления человеческих дел, управляемых и ведомых «губителем», ангелом бездны, к гибели, должна послужить раскрытием перед глазами человечества смысла этого влечения к погибели. Эта катастрофа и рисуется в дальнейшем (IX, 13–16). «Шестой же ангел затрубил и я услышал голос от одного от четырех рогов, от жертвенника золотого, стоящего пред Богом. Он говорил шестому ангелу, имевшему трубу: освободи тех четырех из ангелов, что связаны подле реки великой, Евфрата. И освобождены четыре ангела, что приготовлены на час, на день, на месяц и на год, чтобы казнить часть третью людей. И войска конного число — два миллиона, и слышал я число его».

Нам уже приходилось говорить о символическом значении реки Евфрата как того рубежа, с которого начинаются войны мировых империй. Здесь мы имеем образ такой войны, охватывающей треть человечества, с огромным количеством захваченных людских и материальных средств. Если первое горе, обрушивающееся на мир, заключается в раздроблении творчества на бесплодную суету, выливающуюся в организацию вещного материального благоустройства, то прежде чем человечество окажется в силах перейти к творчеству мирового масштаба, ему придется пройти через стадию организации уничтожения и вещей и их создателей. Здесь творчество «саранчи», похожей только на коней, приготовленных на войну, сменяется устройством орудий взаимоуничтожения. Война без коней немыслима, и конь всегда оценивался, как животное боевое по преимуществу, как главная машина войны. Образы, рисуемые Откровением, дают картину брошенных в битву чудовищных «коней», изрыгающих дым, огонь и серу (IX, 17–19): «И видел я коней в видении и всадников на них, имевших на себе вооружения и огненные, и синеродные, и сер-

ные, и головы коней, как будто головы у львов, и изо ртов у них шли и огонь, и дым, и сера. От тех трех язв погибла третья часть людей; и от огня, от дыма и от серы, из уст у них идущих. Ибо вся власть коней была у них во рту и в их хвостах, ибо хвосты их, точно змеи, имели головы и ими они вредили».

Ясно, конечно, что здесь идет речь о боевых машинах, об орудиях истребления человечества, в которое выливается и которым заканчивается всякое самоцельное творчество вещей. За творчеством вещей, порождающих суету, выматывающих силы дел и делишек, служащих, как самоцели, благоустройству и комфорту, следует строительство орудий, служащих истреблению и уничтожению и ранее построенных вещей, и самих строителей их. Что и в «видении коней», и в явлении «саранчи» речь идет именно об этой стихии разрозненного и беспорядочного в существе своем строительства мертвых вещей, овладевающих людьми, превращающих их в нечто служебное, видно из последних двух стихов рассматриваемой нами главы (IX, 20–21). Из них мы узнаем, что, несмотря на эти бедствия, люди не пожелали изменить «дел рук своих», не прекратили поклоняться ими же создаваемым из разных материалов демонам и идолам, «которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить». Само по себе появление и чудовишной «саранчи», и губительных «коней» рассматривается как деятельность, ведущая к убийству (уничтожению и вытеснению) других, к чародейству, т. е. насильственному, не оправдываемому целями, овладению силами природы, к блудодеянию, т. е. к путанице и неопределенности в преследуемых целях, и к воровству, т. е. к хищническому присвоению и потреблению сил и средств природы, которые человек может растратить и расточить, но которыми не умеет управлять, восстанавливая и пополняя их. Вот эти стихи (IX, 20–21): «А прочие же люди, которые не умерли от язв таких, не умопременили дел рук своих, чтобы не поклоняться демонам и идолам из золота, из серебра, из меди, из камня и из дерева, которые не могут ни смотреть, ни слышать, ни ходить. Не умопременились они в своих убийствах, ни в отравительстве своем, ни в заблуждении своем, ни в воровстве своем».

Все вышесказанное и последние стихи, в особенности, могут вызывать сомнение в основательности и правильности избранного пути. Ведь все эти катастрофы, все напряжение усилий человечества, стремящегося найти выход из своего рабского в отношении к стихиям



положения путем творчества вещей и суетни дел, не приводят ни к чему. Мы видим, что человечество коснеет в своих заблуждениях, не кается и не изменяет направления мыслей, не «умопремеяется». Такое заключение было бы неправильно уже потому, что все эти бедствия не имели своей задачей обратить массы на правый путь. Их задача сводится к тому, чтобы создать условия, обеспечивающие возможность появления на свет нового мужественного, творчески-преобразовательного, космического сознания, а это появление возможно только тогда, когда хотя бы ничтожным меньшинством осмыслены и поняты какие-то новые возможности и когда напряженность этого рождающегося сознания такова, что она заставляет это ничтожное меньшинство действовать в новом направлении, хотя бы сами по себе пути этого действия были губительны для него и приводили объективно к внешне незначительному эффекту. Дело в том, что, несмотря на ничтожность такой попытки, она тем не менее является фактом мирового значения. Она предполагает раскрытие и постижение, хотя бы в малом и небольшом виде, в форме конспекта и эскиза, возможности для человека непосредственного воздействия на космос. Это открытие уже само по себе предполагает и постижение всего дальнейшего пути человечества, а также уяснение конечной цели и задачи, которую ему предстоит разрешить. А это, в свою очередь, открывает путь для действия, путь, по которому должна и может идти человеческая энергия, причем в дальнейшем выяснение пути ведет к открытию возможности сознательного руководства человечеством в этом направлении.

К этим вопросам автор Откровения подходит в главе X, начинающейся следующими стихами (X, 1–4): «И видел я другого ангела могучего, сходящего от неба, одянного облаком, и радуга над головой его, лицо его как будто солнце и ноги у него как бы столбы огня. И он имел в руке своей развернутую книжку; и он поставил ногу правую свою на море и левую на землю. И он воскликнул громким голосом, как будто лев рычит. Когда же он воскликнул, то прогремыхали те семь громов своими голосами. Когда же те прогремыхали семь громов своими голосами, я вознамерился писать; но голос услышал от неба, мне говорящий: ты запечатай то, что прогремыхали те семь громов, и не пиши того».

Здесь, как и во всей X (не говоря уже о следующей XI) главе, намечается не только перемена в положении человечества, осознается

нарастание в нем действенности нового типа, но и автор Откровения сам оказывается захваченным этим напряжением закипающего действия. Если просмотреть все первые главы Откровения и остановиться только на отношении автора к тому, что в них описывается, то нам придется отметить только пассивность его. Вначале он «слышит позади себя громкий голос» (I, 10). Затем «оборачивается» (I, 11). Открывшееся ему видение так потрясает его, что он «пал... как мертвый» (I, 17). Там же ему дается приказание описать виденье, и он пишет (I, 19) под диктовку. В дальнейшем он смотрит, видит и слышит, взглядывает (IV, 1). Когда его зовут «взойди сюда», то он впадает в возбуждение («И тотчас я был в духе», (IV, 2)). Когда он видит книгу, запечатанную семью печатями, то горько плачет (V, 4). В дальнейшем те же «видел» и «слышал», и когда один из старейшин, сидящих на престолах пред Богом, спрашивает его, то он отговаривается незнанием (VII, 14). Вплоть до рассматриваемого места приходится отмечать лишь зрительные и слуховые впечатления, о которых автор Откровения говорит как о своих, но, начиная с этого момента, он начинает проявлять какую-то самостоятельную деятельность, помимо одного только смотренья и слушанья. Приведенные в X, 4 слова позволяют представить себе положение так, как будто он схватился за перо, чтобы писать, чтобы скорей записать услышанное. Однако не только этой торопливостью в писании проявляется его активность. Вдальнейшем он подходит к ангелу, берет книжку, съедает ее (X, 9–10). Получает указание о восстановлении пророческого служения (X, 11), берет трость и измеряет ею двор храма (XI, 1–2).

«Второе горе», военная катастрофа, в условиях механического вооружения и истребления человечества («брони огненные и синеродные и серные» — «дым, огонь и сера»), истребляющие сцепившихся противников (IX, 17–18), такова почва, на которой вырастает эта активность. Результаты этого побоища таковы, что заставляют увидеть раскрытую книжку и схватиться за перо автора Откровения. Конечно, это появление активности не им одним ощущается, оно отражается и проявляется и в действиях других, но глава X говорит преимущественно о каких-то переменах в положении автора Откровения, который с этого момента становится уже не только зрителем тайн, но и деятелем, что-то явно делаемим.

Возвращаясь к рассматриваемым выше стихам, следует, однако, особо остановиться на указанном в нем образе «семи громов».

Что это за семь громов? Что они прогрохотали «своими голосами»? И почему приказано скрыть то, что они говорили? Вот вопросы, возникающие при чтении этого отрывка. Для ответа следует сравнить этот образ с теми, которые даны в других местах Откровения. Семь громов следуют за открытием семи печатей, за звучаньями семи труб и предшествуют семи последним язвам. Разница между ними та, что все образы, видения, звуки и высказывания, следовавшие за печатями, трубами и чашами, вызывались какими-то иными силами. Печати поднимает Агнец-Ягненок. В трубы трубят ангелы. Ангелы же выплескивают чаши гнева. Громы грохочут «своими голосами». Пусть их высказывание мало внятно, мало различимо от шума и грохота, но это их собственное высказывание. Они начинают грохотать после того, как закричал ангел, стоящий на земле и море. Как неизвестно то, что говорили громы, так остается неизвестным то, что сказал ангел. Все это позволяет нам заключить, что громы грохотали нечто свое; это какой-то самостоятельный ответ природы на происходящие события. Не высшее существо открывает скрытые, запечатленные образы, не вестники указывают на катастрофы и потрясения, а громы говорят, грохоча «своими голосами».

Что здесь мы имеем дело с каким-то ответом на ранее бывшие откровения, можно заключить из последовавшего затем запрещения писать о том, что говорили эти громы. Позволительно спросить: в каких случаях возможно и необходимо сокрытие чего-либо? Сколько можно судить по той поспешности, с которой автор схватился за перо, громы говорили что-то такое, что побуждало к этому, что заставляло торопиться с записью радостного сообщения. Если это так, то когда и в каких случаях раскрытие чего-либо, хотя бы весьма радостного, следует скрыть? Иначе: когда вредна и нежелательна излишняя откровенность? На это можно сказать, что сокрытие чего-либо возможно, желательно и допустимо только тогда, когда слишком раннее, несвоевременное раскрытие какой-то истины вызовет среди неподготовленных извращенно-ложное понимание и обусловит ошибочное суждение и особенно, когда оно поведет к опасному поведению. Семь громов ответили на крик ангела, стоящего на море и на земле. Схема преобразования мира, первое осознание ее совершилось. Содержание того, что написано в раскрытой книжке, стало известным и явным. Но если всем и каждому, во всей полноте и ясности, передать немедленно благую весть о возможности спасения мира

и о путях этого спасения, то тем самым легко может быть создано ошибочное убеждение, что мир уже спасен, что никаких дополнительных усилий и исканий от человечества не требуется, и тем самым добро откровения превратится в зло коснеющего в самодовольстве человечества. Спасение человечества и космоса есть дело самого человечества во всех его стадиях, от начала до конца. Как начальный пункт, замысел и план спасения, так и конец, самое его осуществление, все это должно быть сделано непосредственно самим человечеством, понято и почувствовано всем сердцем его, осознано и постигнуто всем разумением и осуществлено всей силой его. При таком положении естественно, что провозглашение свыше, в качестве откровения, этого плана, как бы радостно он ни звучал, преждевременно, ибо не следует, предвосхищая, декретировать, объявлять то, что должно быть совершено как собственное дело человечества. Если бы автор Откровения записал то, что говорили семь громов, очевидно, давая прямые указания и формулировки того, что надлежит делать, то все остальное повествование, все дальнейшее символическое описание исторического процесса и самая борьба человечества за восстановление своей цельности — были бы излишни. Откровение превратилось бы в приказание, и свобода выбора в направлении исторического процесса была бы отнята у человечества, как и отнята была бы у него его ответственность и самостоятельность, а вместе с тем упразднено было бы сыновство человечества Божеству.

Но если нельзя записать того, что говорили семь громов, если приходится умолчать о том, что кричал ангел и о том, что написано в раскрытой книге, вообще если нельзя по тем или иным соображениям доказывать ту или иную истину, развивать соответственную аргументацию, вообще нельзя чего-нибудь показать и привести к какому-то результату путем логическим, показательным и доказательным, то остается просто утверждать, без дальнейших околичностей. Такого рода утверждение в дальнейшем мы находим в стихах, следующих за уже рассмотренными выше (X, 5–7): «И ангел, мною виденный стоящим на море и на земле, он к небу поднял руку правую свою и поклялся Живущим века веков, который создал небо, и все, что есть на нем, и землю, и все, что есть на ней, и море, и все, что в нем, что времени уже не будет; но в сроки те, когда седьмой из ангелов провозгласит, когда затрубит он, свершится тайна Божья, о которой Он благовествовал своим пророкам».

Мы видим, что, действительно, ангел клянется, т. е. утверждает без дальнейших доказательств, ссылаясь в качестве доказчика и подтвердителя его слов на Живущего века веков. Эта клятва может быть рассматриваема с трех сторон. Прежде всего, это клятва, и естественно остановиться на тех чертах, которыми рисуется свидетель, призываемый в ее подтверждение. Затем, по содержанию своему, она включает, прежде всего, утверждение, что «времени уже не будет», и, наконец, содержит указание сроков, с которых начнется эта новая эра в жизни человечества.

Если остановиться, прежде всего, над фактом призвания Бога в подтверждение правоты слов ангела, то первое, что должно быть отмечено, это именование Его «Живущим века веков». Ссылка на «Живущего века веков» в вопросе о времени и об упразднении его тем существеннее, что упразднение времени возможно произвести двумя путями. Один из них заключается в уничтожении всего живого, в упразднении космоса, которое, равным образом, повлечет за собой упразднение времени. То же упразднение, о котором идет речь, уже благодаря призыванию в свидетели Живущего века веков, должно иметь другой характер, представляясь упразднением обусловленного временем взаимного вытеснения и смерти. Далее, в этом титуле, при определении существа того, кто является живущим века веков, подчеркивается его отношение к небу, земле и морю. Вообще самый ангел с книжкой в руке представляется существом, связывающим небо, землю и море. Он сходит с неба и облачен небесными явлениями (X, 1). Он поднимает руку к небу (X, 5). Сам же он стоит на море и на земле, причем этот факт подчеркивается (X, 2, 5, 8) трижды\*, все три раза подчеркивается тот же порядок: сначала море, затем земля. Можно думать, что эти указания ангела на небо, землю и море и на все, что в них, служат какой-то опорой для дальнейших высказываний. Он клянется небом — но на небе хозяйничает дракон, он клянется землей и морем — но из них выходят чудовищного вида звери. При таком положении ясно, что клянущийся «Живущим века веков, кото-

---

\* Если рассматривать это тройное повторение: «стоящий на море и на земле» как поэтический прием, то после него (после постановки моря впереди земли) становится художественно обоснованным выход зверя из моря раньше выхода зверя из земли. Сама собой напрашивается мысль, не из тех ли мест моря и земли вышли звери, где стояли огненные ноги ангела?

рый небо сотворил и все, что в нем...» и т. д., таким своим подчеркиванием стремится отделить Божество от тех чудовищных порождений, которые, как это видно из следующих за рассматриваемой глав Откровения, производят небо, земля и море, недостаточно постигшие и воспринявшие силу божественного творчества.

Сказанным уже в значительной степени предопределяется ответ и на второй вопрос об упразднении времени. Если смерть и время органически связаны, если процесс распада, тления и разложения (анализа) есть всегда показатель наличности вытеснения прошедшим мигом будущего, то упразднение времени есть не что иное, как момент победы над смертью, т. е. победы над слепой, разлагающей, растлевающей и распадной основой стихийного мира. Это не победа односторонняя только, заключающаяся в предотвращении и прекращении распада, а победа всесторонняя, дающая человечеству власть над временем, заключающуюся в овладении и управлении им. Здесь распад и анализ, распад и вытеснение частей заменяются их сочетанием с синтезом, взаимоподдержкой и сотрудничеством, при которых часть не гибнет, распадаясь все больше и больше, а наоборот, в составе целого приобретает все новые и новые способности и свойства, возрастая в силе и мощи.

Но это овладение временем, победа над ним и упразднение его как самостоятельной, губительной силы не есть нечто внечеловеческое, вне человеческой воли и усилий и вне мира совершающееся. Это событие, которое имеет свое начало, срок которого обозначен: это то, что совершится после седьмой трубы. Таким образом, начало процессу обожения человечества закладывается в момент рождения мужественного сознания, преобразующего мир и побеждающего время и распад. Существенно, что это событие, раскрывающее божественную тайну, рождение нового, творчески-мужественного сознания в человечестве, характеризуется как цель благовестия и пророчества. Пророческая деятельность, с этой точки зрения, заключалась в указании путей, ведущих к этой цели, обеспечивающих и облегчающих рождение сознания, реально побеждающего и уничтожающего время, и предупреждении о тех бедствиях, которые обрушатся на уклоняющихся от движения по этим путям и от выполнения этой задачи.

При всем сказанном, рождение нового сознания, творчески упраздняющего время, не есть нечто не зависящее от человечества.

Это дело человеческой свободы, дело выбора столь ответственного, что даже самый план и основания этого преобразования должны быть выработаны им самим. Как уже показано выше, когда об этом плане, схематически начертанном в небольшой развернутой книжке, кричит ангел и когда его подтверждают своим грохотанием семь громов, то автор Откровения получает приказание скрыть то, что говорили семь громов, причем все дальнейшее есть действенный и творческий процесс, протекающий в среде самого человечества, и как таковой, как действие и деятельность он и должен расцениваться. А если это так, то будет правильным спросить, каков же метод этой деятельности, каковы пути подготовки к рождению и раскрытию нового, творчески-мужественного сознания? Ответ на этот вопрос дается в таких стихах (X, 8–10): «И голос, мною с неба слышанный, опять прогрохотал ко мне и молвил: подойди, возьми развернутую книжицу из рук у ангела, стоящего на море и на земле. И к ангелу я подошел, сказав ему: дай книжку мне. Он мне сказал: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве у тебя, но будет сладкою, как мед, в твоих устах. И взял я книжку из руки у ангела и съел ее; и сладкою, как мед, она была в моих устах; когда же съел ее, то горько стало во чреве у меня».

Для того чтобы в человечестве родилось новое сознание, необходимо, чтобы оно не только увидело раскрытую книжку, намеченный и набросанный план преобразования и постигло, приняло в качестве стоящей пред ним задачи истину о возможности упразднения самоchinного, всевытесняющего времени. Эта книжка должна быть не только увидена, но и взята в собственные руки; ее нужно держать в своих руках, взяв ее из рук ангела. Однако одним держанием нельзя ограничиться, ее нужно съесть, поглотить, телесно усвоить, она должна войти в плоть и кровь человечества, стать действующей силой каждой клеточки и каждого нерва. Притом сам по себе этот процесс усвоения этой книжки различен. Он разбивается, как и всякий процесс усвоения, на две стадии. Первая — это поглощение, освоение некоторого предмета, какого-то содержания. Это процесс, аналогичный еде, питанию, прожевыванию. Проглотить книжку, прочесть ее «с жадностью и упоением духа»<sup>238</sup> — все это выражения, характеризующие начальный этап усвоения предмета и задачи. В этой стадии нахождения «в устах», во рту рассматриваемые нами построения представляются весьма и весьма желанными, упоительными, «сладкими, как мед».

Но за этим, за сладостностью и приятностью внешнего и поверхностного усвоения, следует другой момент более глубокого, внутреннего переваривания и переработки. Только эта переработка, введение в плоть и кровь того, что было только в устах, превращение в действие, в живую, действующую ткань и тело, только замена внешнего словесного усвоения (усвоение «в устах») усвоением глубинным, усвоением в чреве, во внутренности, представляет то, что может считаться желательным и нужным. Только такое освоение раскрытой книжки может послужить основой для дальнейших действий. Конечно, оно решительно отличается от поверхностного усвоения «в устах». Мысль о возможности победы над временем и смертью, в своей словесной только форме, приятна и любезна сердцу каждого, «сладка, как мед». Но, перейдя во внутренность, перерабатывая и перестраивая все существо воспринявшего ее, превращая его в орудие выполнения и осуществления ее на деле, она становится «горькой во чреве», острой и причиняющей боль. Это суровая и беспощадная мысль, не допускающая никаких послаблений и компромиссов, причиняющая неприятности и строго пресекающая всякое уклонение на внешне удобные, но бесплодные пути блужданий и путаницы.

Такое глубокое усвоение книжки из руки ангела, стоящего на море и на земле, является само по себе фактором глубокого значения. Это — усвоение пути, по которому должно идти человечество. Оно влечет за собой возможность и умение различать дороги, по которым идет человечество, позволяя выбирать и оценивать их с точки зрения гибельности и спасительности, направления их к жизни или к смерти.

Но раз в человечестве появилась такая способность, появилось знание путей спасения и гибели, хотя бы в сознании мельчайшей части человечества, то они не могут остаться без влияния на судьбы человечества. Такого рода момент должен считаться моментом открытия нового пророчества в жизни человечества. Указание на это переломное положение и содержится в последнем стихе рассматриваемой нами главы (X, 11), в которой говорится: «И молвил мне: тебе опять пророчествовать должно о народах, о племенах и о языках и о многих царях».

Прежнее ветхозаветное пророчество говорило о путях, ведущих к обеспечению самой возможности появления мысли о творческом преобразовании мира и о первом опыте победоносного преодоле-



ния смерти и времени. Оно относилось к одному народу и одному лицу, «начальнику, первенцу из мертвых», показавшему возможность победы этого рода для человечества<sup>239</sup>. Новое пророчество ведет к осуществлению того же в космическом масштабе, в отношении «народов, племен, языков и многих царей». Как и всякое пророчество, оно является не предсказанием бедствий, а деятельностью, предостерегающей и предотвращающей от уклонения и от искажения правильного пути. Раз усвоен правильный путь, то становятся ясными возможные уклонения. Раз осознано надлежащее направление, цель и задача, то всякое сворачивание с этого пути и результаты его становятся открытыми и легко указуемыми. Сами же эти уклонения, боковые широкие дороги, заводящие в тупики, могут быть поняты и познаны заранее, могут быть указаны результаты блужданий по этим путям, и все те затруднения, которые станут перед теми, кто соблазнится видимой легкостью, удобством движения по ним. Таким образом, задачи нового пророчества сводятся к предупреждению человечества, стремящегося найти выходы из топтання на этих старых, проторенных путях, обусловленных боязнью, присущей всякой попытке перейти на трудный, горький и суровый путь, который оказывается единственно спасительным, ведущим к жизни, к творчеству нового неба и новой земли и преобразованию космоса.

Мы уже указали на то, что момент, следующий за тем, что Откровение называет вторым горем, за вооруженным столкновением народов, вступающих в борьбу при помощи чудовищных орудий, изрыгающих огонь, дым и серу, есть момент сознательного пробуждения творчески-преобразовательной активности в человечестве и зачатия в нем нового мужественного сознания. Автор Откровения сам превращается из пишущего, видящего и слышащего только в ходящего, спрашивающего и действующего. Это время восстановления пророчества и для него, и для человечества. Дальнейшее подтверждает сказанное. Мы видим, что он начинает измерять, исчислять, определять и предопределять результаты тех потрясений, которые произойдут в момент, когда человечество перейдет к деятельности на новом, преобразовательно-творческом пути. Вся следующая XI глава посвящена этим первым шагам нового пророчества и первым попыткам, еще до рождения сознания мужественного сыновства в человечестве провозгласить необходимость перехода на новые пути жизнедеятельности, причем в начальных стихах ее говорится о таких первых

попытках наметить план строительства нового общества и мира, как видно из следующих слов (XI, 1–2): «И вручена мне трость, подобная жезлу, и сказано: встань и измерь храм Божий и жертвенник и поклоняющихся в нем. А внешний двор при храме исключи, не измеряй его, так как он дан язычникам и будут город святой топтать они сорок два месяца».

По вопросу о том, что такое являет собою храм, говорилось уже выше. Поскольку всякий храм, как общее правило, представляется образом, проектом преобразованного мира, то тем самым явной становится задача, которая ставится перед автором Откровения: он должен определить, в каком состоянии находится положение с планом преобразования мира и с тем центральным местом его (жертвенник), с которого начинается переустройство космоса, откуда от статических проектов переустройства мира (храм) переходят к динамическим, действенным (священнодействие — жертва). Трость, подобная жезлу, в то же время является орудием измерения (примерно около сажени —  $6\frac{1}{2}$  локтей), и задача, которая ставится Откровением перед новым пророком, заключается в том, чтобы определить и сосчитать тех, кому в первую очередь станет внятним призыв к преобразованию и творчеству. Что же касается остальных, толпящихся на внешнем дворе храма, т. е. не рискующих войти в храм, неспособных воспринять (язычников) и приступить к преобразованию, то они даже не должны приниматься в расчет. До определенного времени они не будут способны даже усвоить смысла этих новых задач. Все, чего следует ожидать от таких людей, это презрительное и пренебрежительное отношение к «святому городу». Следует особо отметить это название: «святой город», которое здесь впервые употребляется. Идеал города, преобразованного и святого, в своем роде священный урбанизм, первый раз находит свое упоминание в Откровении, но до поры эта идея может восприниматься лишь немногими, а от большинства (язычников, т. е. не имеющих общего языка) нет оснований ожидать, что они осмыслят ее, они могут только «попирать», не унижать и уничтожать.

Но кто же и сколь многочисленны те, на которых рассчитывает Откровение как на первоположников и зачинателей нового строительства? Где те, которые начнут это движение, борьбу за новый, преобразованный и святой город? Ответ на это мы находим в дальнейших стихах (XI, 4–5). Уже выше было указано, что рассматриваемый нами момент должен расцениваться как момент приступа

к некоему действию, обеспечивающему рождение мужественного сознания, как пробуждение мысли о нем и зачатии его. Эта новая действительность отмечена самим автором Откровения как его собственная деятельность, к которой он переходит после слушания, видения и писания, но она не ограничивается им. Она выплескивается в мир, и мы наблюдаем здесь первых деятелей и осуществителей нового мира. В предшествующих рассматриваемой XI главе главах, если и изображается человечество, то оно в каком-то отношении пассивно. Прежде всего, никого не находится в мире, достойного раскрыть или даже посмотреть в запечатанную книгу (V, 3). Святые только вопят о мести (VI, 10), а остальное человечество со своими вождями прячется в ужасе от грозящего ему гнева (VI, 15–16). Будущие борцы еще не борются, их только отмечают «печатью Бога нашего» (VII, 3 и следующие стихи). Остальные люди слепо гибнут от ниспосылаемых на них язв или мучатся в рабстве у собственных же порождений (IX, 5). Наконец, человечество ввергается в страшную бойню, под удары им же созданных чудовищных оружий и сооружений (IX, 18). Равным образом после рождения творческого мужественного сознания, мы уже видим действующие и действенные силы добра. Сто сорок четыре тысячи певцов поют новую песнь (XIV, 2–3). Победившие зверя и образ его, стоящие на огненно-стеклянном море, поют песнь Агнца и Моисея, раба Божия (XV, 2–3). Наконец, невеста Агнца облекается в праведность святых (XIX, 8) и часть человечества, боровшаяся за новый мир, получает «престолы и суд» на тысячу лет (XX, 4).

Творческая действенность человечества, присутствующая в нем после рождения мужественного сознания, не является чем-то возникающим только после этого события, а берет свое начало в период еще до его появления. Вернее сказать, именно появление этой действенности в человечестве, хотя бы в минимальном количестве, есть та сила, которая приводит к родам жены, облеченной в солнце, и которая показывает, что настало время родить и рвущееся наружу слово уже ничто не может удержать. Начальный момент пробуждения космической действенности в человечестве выражается сам по себе в формах количественно ничтожных. Это далеко не сто сорок четыре тысячи певцов, но для того, чтобы сто сорок четыре тысячи певцов могли приступить к песне, преобразующей мир, необходимо выступление тех, кого Откровение называет двумя свидетелями и о которых говорится в таких словах (XI, 4–5): «И дам двоим свиде-

телям моим и пусть пророчествуют дней тысячу и двести шестьдесят, одеты в вретище. Они суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли».

Чтобы точнее определить, с кем мы имеем дело, следует остановиться на двух вопросах: на том одеянии, которым покрыты эти свидетели, и на их характеристике как «светильников». Пророчествовать они будут определенный срок, одеты во «вретище». Греческое слово саккос буквально значит мешок, а в отношении одежды — грубая, простая одежда. Это — одежда из мешковины, употребляющаяся за ветхостью для процеживания. Таким образом, два свидетеля облачены в ветошь, в рвань. Поскольку одежда, как общее правило, служит внешним выражением и основанием для оценки внутренних качеств, то можно сказать, что в глазах людей и особенно тех, кто презрительно относится к идее «святого города», эти люди, одетые в грубую, мешочную одежду, не будут пользоваться уважением. Они будут представляться существами неприличными, неприемлемыми, достойными всяческого презрения и пренебрежения.

Но так как эта одежда не только проста и груба, это не только мешковина, но в то же время старье и ветошь, то представляется существенным отметить и этот оттенок, ибо если нищета, с точки зрения окружающих, заставляет одеваться в мешковину, то одеваться в ветошь, таскаться в ней — это свидетельство не только нищеты, но и несовременности. Вытаскивая на свет ветошь, привлекая внимание к старью, тем самым становятся в положение не то тряпичников, не то антикваров. Таким образом, носители «ветоши» — это люди, с точки зрения окружающих, или нищие, т. е. не имеющие того, что необходимо для каждого члена общения, или же старьевщики, несовременные люди, носящиеся со стариной, раскапывающие старину, одевающиеся в нее и в этом старье чувствующие себя лучше, чем в современных одеждах. И в том и в другом случае они одинаково презираемы и уничижаемы. Люди, которые рядятся в ветошь при всех достижениях современности и носятся с тем, что она признает отжившим, старым, поношенным, не могут рассчитывать на то, что эта, гордящаяся своими достижениями современность признает их и поймет их.

Тем более сложно пророчествовать, будучи одетым во вретище. Говорить о будущем, указывать пути в него и предупреждать о бедствиях, неизбежных в случаях извращений и уклонений, и при этом пользоваться не общепризнанными и современными доказа-

тельствами и аргументами, представляющими собой последний крик моды или последнюю новинку техники, а облачать свои указания в ветошь прошедших и «отжитых» построений — это задача, безусловно, трудная и, с точки зрения человеческих множеств, безнадежная. Но естественно спросить: зачем же носителям столь великих задач и планов, первоположникам и начальникам нового пути человечества рядиться в ветошь; нельзя ли одеть их более прилично и современно? Можно думать, однако, что именно в этом вретиище единственно возможно что-либо сделать, поскольку только оно показывает, что центр тяжести лежит не в той одежде, в которой предподносится свидетельство, а в самом свидетельстве. И пусть вретиище представляет старую мешковину, протертую и служащую для процеживания, пусть в нем есть прорехи и заплаты, все эти внешние моменты, все недостатки, прорехи и заплаты, бедность и нищета аргументации в данном случае искупаются смыслом и содержанием свидетельства, значением и существом намечаемых планов и проектов.

Откровение не говорит ничего о содержании пророчества, которое поручено этим двум свидетелям. Если считать, что пояснением по вопросу о форме его и условиях его осуществления может служить указание на рубище — «вретиище», в котором будет осуществляться их деятельность, т. е. тем самым подчеркивается и указывается на ничтожность, с точки зрения «попирающих (презирающих «святой город»), тех средств и сил, с которыми они будут осуществлять свою деятельность, то в параллель к тому, что выше сказано о вретиище, о внешности свидетельства, по вопросу о содержании пророчества, должно особо остановиться на определении того, что два свидетеля, о которых идет речь, являются свидетелями, «стоящими перед Богом земли». Употребление этого последнего термина здесь не может быть признано случайным. При всей обычности употребления названия «Бог неба и земли», упоминание здесь о Боге земли по преимуществу является едва ли не единственным во всем Новом завете. Если Бог есть Бог неба и земли, то из этой двучленной формулы внимание обычно весьма легко переносится на первый ее член. Бог мыслится преимущественно как Бог неба, а землю человек оставляет за собой, а в наше время весьма многие, если не все, старательно исключают даже самую возможность какого бы то ни было, прямого и непосредственного, отношения Бога к земле.

Пророки, стоящие пред «Богом земли», пророчествующие о нем, говорящие о земле и о спасении ее, о преображении ее, конечно, являются пророками нового типа и нового времени. Это первые провозвестники строительства новой земли, той, на которой будет стоять Новый Иерусалим, небесный город, сходящий с неба на землю и объединяющий их. Такого рода упоминание о «Господе земли» (этот термин дает в соответственном месте греческий текст) делается тем более понятным, если обратить внимание и на дальнейшее место из той же главы XI, 15. После того, как затрубил седьмой ангел, голоса с неба возвещают, что «царство мира сделалось царством Господа». И конечно, оно могло сделаться таковым только тогда, когда Бог оказался признанным Господом земли. Таким образом, можно, хотя бы приблизительно, определить содержание пророчества двух свидетелей (т. е. двух доказчиков) как пророчество (т. е. указание правильного пути), ведущее к новому господству над землей, в результате которого земля становится святой и Господней, Божьей, а не заросшей волчцом и тернием.

Такого рода пророчество связывается с наделением двух свидетелей разного рода силами, обеспечивающими возможность действия в пределах установленного для них срока. Об этом говорится в следующих словах (XI, 5): «И если кто захочет их обидеть, огонь выйдет из уст у них и истребит врагов их, и кто захочет их обидеть, тот должен быть казнен». Пророчество о новой земле, преображенной и вечной, о человечестве, воздействующем на весь космос, выражаемое даже в исключительно неприемлемой для своей эпохи форме (облеченное во вретисце, преподносимое с ветхой, нищенской аргументацией), наделено особой убедительностью, особыми свойствами подкрепления и доказательства. Именно эта форма и именно это содержание не дают никаких путей к диалектической, утонченной полемике, могущей скрыть, запутать и замазать основной вопрос, подменив его не относящимися к существу дела тонкостями. Всякое же возражение не по существу, связанное с невозможностью дать прямой ответ на поставленные вопросы, вызывает желание использовать другие аргументы. Эти аргументы всегда сводятся к одному и тому же — к попытке дискредитировать лиц, утверждающих и отстаивающих соответственные истины. Это всегда будет попытка в той или иной форме обидеть доказывающих объективно истинное, но, по тем или иным причинам, неприемлемое для слушающих утверждение. Все попытки

доказательства этого типа, начиная от «палочных доказательств», кончая ссылкой на авторитет, все они содержат в себе попытку унижить и обидеть доказчика неприемлемых взглядов. Вполне можно признать, что в рассматриваемом случае все такого рода попытки, при указанном выше соединении убожества формы и неожиданности (для большинства) содержания, окажутся в весьма невыгодном положении. Всякое стремление обидеть свидетелей придает их утверждениям еще большую силу и доказательность. «Огонь выйдет из уст у них» против подобных попыток их неприятелей, речь их станет огненной, испепеляющей, уничтожающей, и для тех, кто пожелает их обидеть, самое это пожелание станет убийственным: они должны быть казнены, наказаны, умерщвлены.

Но этой отрицательной только стороной дело не может ограничиться. Попытка обиды, возражения не по существу должна быть наказана. Но наказания одного недостаточно, нужна дополнительно особая убедительность для пророков, проповедующих обновленную землю и обновленный космос. Указывая пути к этой новой земле, требуя нового к ней отношения, не хищнического потребления ее благ, а творческого преобразования и управления ее силами, эти свидетели, доказывающие возможность такого регулятивного воздействия, сами должны как-то демонстрировать возможность такого воздействия. Об этом и говорит соответственный стих Откровения (XI, 6): «Они имеют власть небо закрыть, чтоб дождь не шел на землю во дни пророчествования их; и власть имеют над водами, их обращая в кровь и землю поражая любую язвою, какою захотят».

Если раньше, в первых главах Откровения, и в дальнейшем, в последующих главах, все подобные бедствия рисуются как результаты стихийных поражений, стихийного стечения обстоятельств, как результат неуправления силами природы со стороны человека, то здесь в руках двух свидетелей сосредоточивается власть иного рода. Можно сказать, что они делают попытку демонстрировать новый опыт воздействия по желанию (т. е. непосредственно) на природу. Те бедствия, которые ими могут быть навлечены на человечество, являются результатами каких-то новых способов применяемого ими непосредственного воздействия на мир. Это попытки, и весьма доказательные, показать, что возможно строительство нового неба и новой земли, для осуществления которых достаточно наличности двух свидетелей — доказчиков, поскольку эти двое составляют уже коллектив

(ср. «два или три собранные во имя мое»<sup>240</sup>), способный ставить и осуществлять задачи преобразования мира.

Не касаясь ряда вопросов, возникающих при обсуждении текстов, относящихся к этой (XI) главе, говорящей о двух свидетелях\*, надлежит остановиться только на одном вопросе, о котором уже шла речь выше: это вопрос о свидетельстве. Свидетельство, правильное, доказательство — *μαρτύρία*, о котором идет речь, является уже чем-то особым и новым, по сравнению с другими видами свидетельства, о которых принято говорить в истории церковного опыта. Если начальной стадией свидетельства, доказательства является простое утверждение истины, связанное с готовностью перенести мучения и пытки и другие испытания, то в дальнейшем доказательство от словесно-претерпевательных методов переходит все больше и больше к действенно-осуществительным способам. Свидетельство, доказательство простого словесного утверждения, связанного с испытанием субъективной уверенности (хотя бы при помощи пытки, мучения), превращается в опыт, в действие, ибо только действием что-либо может быть доказано. Таким образом, исторически свидетельство в разное время представляет не что иное, как разные формы доказательства действием, разные формы действенного испытания, опыта. Таким образом, если здесь нам приходится говорить о свидетельстве, то, необходимо думать, мы имеем дело уже не со словесным только утверждением чего-либо, а с доказательным осуществлением, с действием, с деятельностью и опытом. А поскольку это опыт апокалиптический, т. е. опыт откровения, и опыт эсхатологический, т. е. опыт конца, постольку можно говорить о том, что здесь речь идет о последнем опыте, последнем свидетельстве, т. е. об окончательном доказательстве, за которыми уже последует не попытка и опыт (аскеза, т. е. в существе предварительное поверочное действие), а нечто решительное и завершительное, понимаемое уже не как опыт только, а как осуществление и завершение ряда предшествующих попыток путем перехода к действию как таковому.

---

\* Сюда относится суждение о том, что это будут Илья и Енох, а также весьма любопытное и важное мнение о том, что свидетели эти будут не только двое мужчин, но две пары<sup>241</sup>. Основанием для этого является текст, говорящий, что это будет два светильника и две маслины (т. е. масленки, питающие и поддерживающие огонь).



Таким образом, это выступление двух свидетелей следует рассматривать как последнее свидетельство, т. е. последнее доказательство, последний завершительный опыт, после которого становится самоочевидной и ясной возможность выполнения задания. Задача, которая, как мы видели выше, стоит перед человечеством, есть дело преобразования всего мира в целом, выполняемого человечеством, осуществляющим и пересозидающим вселенную во всех ее составных частях по образу божественного начала. Выше были прослежены этапы этого преобразовательного процесса, началом которого является рождение в человечестве мужественного, творчески-преобразовательного сознания, решающегося взять на себя выполнение такой задачи и готового во имя этой цели «пасти народы жезлом железным». Приступ к осуществлению берет начало с появления в человечестве убеждения в выполнимости этого дела и решимости выполнить это задание. Появление же такой убежденной решимости возможно только тогда, когда закончен последний опыт, дано последнее доказательство, со всей непрекращаемостью свидетельствующее о правильности и плодотворности избранного пути.

Рассматривая с этой точки зрения свидетельскую и пророческую деятельность двух свидетелей, мы должны оценивать ее как доказательство. Но всякое доказательство, взятое само по себе, недостаточно. Только тогда, когда оно переходит в дело, можно говорить о полноте и совершенстве и исполнении доказательства. Вообще же остановка на доказательстве не только недостаточна, но и губительна, поскольку разгон, полученный во время него как подготовительного действия, встречает сопротивление косной и пассивной среды.

Выше уже было отмечено, что свидетельство двух последних свидетелей происходит перед Богом земли. Это свидетельство земли и плоти, сводящееся к утверждению, что вся земля и вся плоть должны быть преобразованы, обновлены и спасены. С другой стороны, это свидетельство в рубищах, т. е. в таких условиях, при которых трудно ожидать от слушающих что-либо иное, кроме глумления. Но, при всем том, свидетельство это связано с овладением и управлением силами природы, с такими воздействиями на нее, которые кажутся невозможными для людей, одетых в рубище, т. е. не обладающих силами и средствами, которые обычно дают подобного рода власть в обществе.

Но все это само по себе не есть еще доказательство как таковое. Это только аргументы и подтверждения тех утверждений, которые они выставляют во время своего пророчествования, т. е. во время указаний пути, по которому должно идти человечество. Очевидно, нужно различать самое свидетельство двух свидетелей и тот опыт, то последнее убеждающее действие, которое они осуществляют и должны осуществить и которое послужит таким последним доказательством, завершающим всю их деятельность. Можно думать, что завершение их свидетельства и достижение ими полноты опыта само по себе связано с каким-то изменением их положения в мире. Судить об этом можно на основании дальнейших стихов той же рассматриваемой нами главы (XI, 7–10): «Когда же завершат они свидетельство свое, из бездны выходящий зверь начнет с ними борьбу и победит их и казнит их. И трупы их оставит на улице большого города, который называется духовно Египет и Содом и где Господь наш распят. И из народов и колен, языков и племен будут смотреть на трупы их три с половиной дня и не позволят трупы их во гробы положить. И на земле живущие возрадуются этому и будут веселиться, и будут посылать дары друг другу, ибо пророки эти два пытали живущих на земле».

В приведенном тексте мы имеем данные, могущие характеризовать те впечатления и результаты, которые произведет завершение и постижение этого откровенного опыта и завершительного доказательства (свидетельства) на человечество и на среду, его окружающую. Если до завершения его носители и проводники этого опыта были защищены от всякой обиды и оскорбления, то в момент завершения опыта эта защита (иммунитет) ими теряется. Их убивает зверь, выходящий из бездны, и трупы их бросает на улице большого города. Другими словами можно сказать, что завершение свидетельства, окончательный опыт и последнее доказательство вызывают бурную реакцию против его осуществителей. Зверь из бездны, все силы подсознательного, глубинные и скрытые обычно от света желания и стремления человечества, обрушиваются на этих свидетелей, утверждающих нечто столь непривычное, странное и выходящее за все пределы приемлемого обычным замутненным зверо-человеческим сознанием.

Вообще же, при рассмотрении вышеприведенных стихов (XI, 7–10), говорящих об убийстве и казни двух последних пророков, сле-

дует отметить два момента: прежде всего, место, где происходит это убийство, и реакцию на это событие со стороны разных групп человечества. По первому вопросу примечательным в приведенных стихах является упоминание Содомы<sup>242</sup> и Египта. «Великий город, называемый духовно Содомом и Египтом и где Господь наш распят», — такова формула, которой характеризуется место, где произойдет убийство этих последних испытателей, исследователей, свидетелей и доказчиков. Чтобы уяснить себе смысл этой характеристики, следует иметь в виду, что духовный облик Содомы характеризовался максимальной враждебностью к иностранцам, максимальным негостеприимством. Столь важная для востока добродетель, как гостеприимство, закрепляющая в сознании и подчеркивающая элементарное право людей на жизнь, не признавалась в этом городе, как это усматривается из истории Лота и его гостей<sup>243</sup>. Самое принятие гостей, оказание элементарной услуги чужаку, признавалось в этом городе преступлением. Содом должен характеризоваться как город взаимной социальной изолированности, город, проповедующий рознь и взаимную вражду, в котором чужак убивался без всяких околичностей, а оказывавший услугу ему признавался повинным смерти, а имущество его подвергалось разграблению.

В отношении другого названия, упомянутого рядом с Содомом, надлежит отметить, что наиболее характерной чертой Египта было рабство и угнетение. Имя Египта, и особенно для еврея, является синонимом рабства, каторжной, тяжелой и изнурительной работы, выматывающей все силы<sup>244</sup>. Легенда говорит, что в Египте евреи должны были работать с таким напряжением и быстротой, что когда в ряду работающих упала женщина и разрешилась от бремени ребенком, то не только никто не оказал ей ни малейшей помощи, но даже это не было замечено. И пока женщина пришла в себя, то плод чрева ее оказался уже раздавленным, втоптаным в глину, замешанным в ней и заделанным в кирпичи. Великий город, который называется духовно Египет и Содом, должен совместить в себе наиболее характерные черты того и другого. Великий город — это великое политическое объединение, великая общественная организация, социальная система. Совмещение в ней духовных черт Содомы и Египта есть, очевидно, господство в ней крайних выражений розни и гнета; такой розни, при которой всякое общение между людьми строится на предпосылке их разобщенности и раздельности,

несвязанности их интересов, на отсутствии между ними родства и привязанностей, и в то же время такого гнета, который давит и мешает всякому свободному проявлению личности, где взаимная связанность людей превращается в рабство и каторгу принудительного труда ради элементарного обеспечения жизни.

Таким образом, соединение этих двух черт духовно роднит воспринявшую их в себя общественную организацию с тем политическим строем, который, отстаивая себя, распял Христа. Это, несомненно, был строй розни, ибо только при таком строе мог быть казнен по формальным причинам обвиненный при помощи подысканных лжесвидетелей человек, воскресивший четырехдневного мертвеца. Рознь здесь выражалась не только в неумении и нежелании понять психологию этого воскресителя. Это убийство было и есть, прежде всего, попытка истребления самого принципа воскрешения. Ведь если можно воскресить уже разлагающийся труп, то в обществе, где имеется налицо живая связь между его членами, где между ними господствует взаимная привязанность и любовь, незамедлительно должна возникнуть мысль о воскрешении всех умерших, близких и родных. Мысль о всеобщем воскрешении естественно возникает в среде, не пораженной и не отравленной рознью. Там же, где господствует рознь между живыми, где нормальной признается волчья борьба между ними и где борьба эта естественно завершается смертью, являющейся крайним выражением розни, там самое покушение на воскрешение рассматривается и должно рассматриваться как преступление. Воскреситель в такой среде есть первый враг, ибо он покушается вернуть жизнь тем, которые убиты, и не только убиты реально, убийственными действиями живущих, но и погибли в результате пассивной враждебности и розни со стороны лиц, допустивших их гибель и ныне захвативших те блага, на которые они могли бы претендовать и пользование которыми принадлежит им по праву.

Но если начало розни в основе, в принципе исключает возможность образования целостного общества, объединенного любовью, то и господство наряду с этим содомическим принципом начала египетского гнета действует в том же направлении. Если первое начало индивидуализма, обособления, вытесняющей розни необходимо для того, чтобы понять и уяснить враждебность общества, в котором господствует эта рознь, к принципу воскрешения, то все

же она недостаточна для того, чтобы такая враждебность превратилась в энергию распинания и убийства воскресителя. Сама по себе рознь и разделение может парализоваться силой взаимной любви между членами общества и сознанием ими своего родства. Эти силы могут быть настолько значительны, что ими могут быть преодолены центробежные убийственные силы розни. Поэтому распинание воскресителя, реальная борьба и вражда против самой мысли о воскрешении возможны тогда, когда рознь сочетается с гнетом. Когда не только происходит отделение себя от всех других людей, обособление и признание только себя живым и действенным центром, но когда в результате этого обособления устанавливается порядок угнетения и использования всех других для себя, когда розни начинает сопутствовать гнет, рабство и эксплуатация других, тогда создается почва, при которой уже реально невозможно осуществление воскрешения и естественно необходимой, достаточной и неизбежной становится активная борьба с самым принципом этого дела и с осуществителями его. При одной розни осуществление воскрешения возможно, но не неизбежно, а при присоединении к ней гнета все те силы, которые могут осуществить воскрешение, уже окончательно подавлены, заглушены рабством, работой за самую элементарную возможность существования. Социальная система, в которой господствуют и жизненно осуществляются оба эти начала, превращается тем самым в «великий город», где «духовно Господь наш распят».

Эта характеристика «города», где силами, вышедшими из глубины подсознательного, убиты последние свидетели, позволяет более ясно понять главную тему их свидетельства. Сопоставление их убийства с распятием Христа дает основание говорить, что мы имеем здесь дело с той же проповедью воскрешения, за опыт осуществления которого (воскрешение Лазаря) в начале нашей эры был казнен первоположник, первенец и начальник дела воскрешения мертвых\*. Конеч-

---

\*Связь казни, которой подвергся Иисус Христос, с воскрешением им Лазаря достаточно ясно обрисована в Евангелии от Иоанна (XI, 46 и след.; вслед за воскрешением и по поводу этого воскрешения собираются первосвященники и старейшины и выносят решение о необходимости убить воскресителя, а в дальнейшем и воскрешенного Лазаря — там же XII, 10–11). Только в свете воскрешения Лазаря, понятны все события, происходящие до ареста Христа: подчеркивание им самим неизбежности казни и смерти и крайне легкомысленное отношение

но, проповедь преобразования мира, опытное доказательство возможности его, как нами уже указывалось в своем месте, предполагает тройное преобразование: социальной среды — общества, природной среды — космоса и индивидуально-биологической среды — природы самого человека. Это последнее и есть такое преобразование, при котором человек приобретает силы противодействия индивидуальному распаду своей телесной сферы. Осуществление опытов в этой области связано с признанием возможности изолированной борьбы со смертью и частичной победы над нею в личном плане. Личное, индивидуальное бессмертие здесь может проповедываться и может осуществляться как опыт, предвещающий и демонстрирующий возможность всеобщей победы над смертью. Такого рода оных задан нам в известной легенде о пресвитере Иоанне, в лице которого, по преданию, существует по сие время Иоанн Богослов, автор Откровения<sup>245</sup>.

После таких разъяснений становится более понятной та ситуация, которая обрисовывается при более детальном рассмотрении вопроса о роли и значении двух свидетелей и их свидетельства, доказательства и опыта в эсхатологическом процессе. В тот момент, когда этот опыт завершен, когда найдены пути к воскресительно-преобразовательному синтезу, тогда у противоборствующей среды не остается никакого другого способа опровержения этого воскресительно-преобразовательного плана, кроме умерщвления самих носителей и осуществителей его. Это последнее мнится доказательным в тот момент, когда не остается больше никаких аргументов, причем убийство оказывается единственно применимым в этом случае. Против носителей воскресительно-преобразовательного опыта выступает зверь из бездны, ведет с ними борьбу и казнит, умерщвляет их. Но даже смерть этих доказчиков возможности и необходимости воскресения не является концом начатого ими дела. Здесь повторяется то же положение, которое, согласно евангельским писаниям, имело место в начале нашей эры. Первый и последний опыт на воскресительно-преобразовательном пути оказываются протекающими аналогично. Как тогда, так и теперь, со стороны

---

к этим заявлениям окружающих, не допускающих мысли о возможной опасности этого рода для воскресителя и т. под. Церковные чинопоследования Лазарева воскресения и страстной седмицы точно так же содержат в себе достаточно материала для того, чтобы утверждать связь этих событий.

совершивших убийство является вполне естественное стремление упрятать в гробы тех, которые пытали (испытывали, мучили) живущих на земле своими требованиями, своими планами, опытами и указаниями.

Но здесь уже мы имеем разницу между опытом времен Каиафы и Пилата<sup>246</sup> и опытом апокалиптической эпохи. Многие из народов, племен, языков и колен «будут смотреть на трупы три с половиной дня и не позволят их трупы в гробы положить» (XI, 9). В самой толще общества найдутся силы, которые воспрепятствуют этому стремлению возможно скорее предать погребению трупы проповедников воскрешения и тем самым возможно скорей завершить убийство погребением и сокрытием следов содеянного. Это стремление смотреть на трупы само собой наводит на мысль, что от них еще чего-то ожидают, в чем-то не уверены и стремятся удостовериться самоличным лицезрением умерщвленных носителей воскресительного опыта. Можно думать, что если первый воскресительный опыт сопровождался попыткой возможно точнее зарегистрировать и удостоверить смерть его носителя (не только поспешная выдача разрешения на погребение, но и опечатание и окарауливание гроба), то этот последний опыт не может не сопровождаться обратной тенденцией. У смотрящих на эти трупы, естественно, должна теперь возникнуть мысль: а вдруг эти проповедники преобразования и воскрешения тоже осуществят то, что они проповедывали? Присутствие такой мысли среди достаточно широких кругов вполне естественно должно задержать погребение, вызвать массовое любопытство и глазенье, стремление смотреть на трупы, с одной стороны, с явной мыслью: «вот они мертвы, эти беспокойные проповедники нелепого воскрешения», с другой — с сомнением, «а вдруг они воскреснут сами и докажут на опыте правильность своих построений, и сделают совершенно явным и бесспорным свой опыт».

Но если для части населения это убийство и смерть двух свидетелей еще не означают конца их дела, так что у них является стремление идти и смотреть («глазеть») на трупы убитых, то для тех, кого Откровение именует «живущими на земле», это событие является фактом весьма радостным и успокаивающим. «Пророки эти мучили живущих на земле». Спрашивается, как и чем мучили (пытали — испытывали)? Если не ставить вопроса в плоскость физических мучений, воздействий и пыток, то вполне можно себе представить существо этого

испытания, которое могло, как и всякое испытание (экзамен), превратиться в пытку и в мучение для тех, кому нечего при этом испытании предъявить. Стоящие пред Богом земли испытывают здесь «живущих на земле», стоящие пред высшим и высочайшим организационным принципом земли ставят вопросы тем, которые населяют землю. Греческий текст всюду, где мы переводим «живущих» на земле, говорит: «κατοικοῦντες», т. е. поселившиеся, вернее, построившиеся, устроившиеся на земле\*. Построившихся на земле, строителей (домостроителей-устроителей) земли естественно спросить, что они построили, как они построились и, вообще, что же они строят, необходимо испытать их и выяснить, действительно ли они являются подлинными устроителями земли, а не чем-либо иным. Судя по тем аргументам, которыми завершилось это испытание, оно протекало не так, как это было желательно устроившимся на земле, для которых смерть двух свидетелей явилась основанием для радости и взаимного одаривания друг друга. Испытание, радостное для тех, которые выполнили то, что надлежало, для них стало пыткой и мучением, от которого радостно освободиться, хотя бы благодаря убийству.

Остается выяснить, что именно мучило и в чем именно оказались несостоятельными эти устроившиеся на земле в момент проверки, суда и кризиса. Это вопрос, касающийся содержания тех требований, которые к ним были предъявлены. Если для этого в рассматриваемом нами тексте и нет прямых указаний, то все же есть отправные пункты, от которых можно исходить при решении так поставленного вопроса. Для выяснения его нам следует возвратиться к уже частично рассмотренному нами месту, где два свидетеля названы «стоящими пред Богом земли». Это значит, что земля есть нечто, принадлежащее Божеству, подчиняющееся ему и освящаемое им. Раз есть Бог земли, то это значит, что есть высший организационный принцип земли, план и образ ее преобразования. Предъявление этого плана устроившимся на земле, сравнение его с тем, что ими устроено и достигнуто, очевидно, оказалось не в их пользу, и об этом можно судить по тем аргументам, которые они приводят в борьбе (в прении, брани) против носителей высшего плана преобразования земли. Борьба ведется зверем и звериными аргумента-

---

\* В основе этого слова лежит тот же корень, что в слове οἶκος (дом) и в глаголах οἰκέω и οἰκίζω, обозначающих: жить, строить, устраивать.



ми. Зверь исходит из бездны, из хаотической и темной, бессознательной глубины. Звериные, подсознательные силы расправляются с носителями преобразовательной мысли. В то же время само строительство этих устроившихся на земле сводится к постройке города, который называется «духовно Содомом и Египтом и где Господь наш распят». Таким образом, мы имеем не человеческое, разумное и сознательное строительство, а звериное, хаотическое, полусознательное (бредовое или подсознательное) устройство; не столько строительство, сколько приспособление, результатом которого является устройство города, зиждущегося на розни и гнете и распинаящего носителей истины. Убийство и казнь — таков последний аргумент, применяемый в результате этого приспособляющегося, стихийно-паразитарного устройства в тех случаях, когда к нему предъявляются иные, высшие, человеческие требования.

Но в вопросе о земле и ее устройстве вопрос казни и убийства свидетелей-доказчиков иного плана строительства принимает несколько иную форму. Устройство, строительство земли предполагает устройство и строительство ее в целом, в каждой ее части и частице, которые должны сохраняться и преобразовываться, переходя из низших состояний в высшие. С этой стороны, та земля, та материя, плоть и тело, которые находятся в составе человека, который являет собою дошедший до возможности самосознания прах, эта земля представляет высшую (или, во всяком случае, исходную для высшей) форму бытия. Человек — это осознавшая себя земля, материя, дошедшая в нем до возможности управления и самоуправления<sup>247</sup>. И вот почему в рассматриваемом нами случае убийство является аргументом против выставленных требований пересоздания и перестройки земли. Убивая двух свидетелей, устроившиеся на земле, как бы говорят: «вот, ведь даже той земли, которая в вас, вы не в силах сохранить, удержать на высших ступенях развития; чего же вы хотите от нас и какие задачи навязываете нам?» И если мы говорим не только об убийстве, но и о казни этих последних свидетелей, то ведь и подобная казнь представляет не что иное, как способ доказательства, указание на то, чего не следует делать. Сама такая казнь служит, кроме того, и доказательством для других, чтобы этим другим «неповадно было».

Но при таком положении тем более естественен тот интерес, который будет проявлен к их остаткам, тому, что осталось от их падения,

к останкам, трупам, падали (*πτῶματα* — павшее). К тому, что было сказано нами выше, можно прибавить только, что особое любопытство и интерес должны привлекать эти трупы, поскольку они неизбежно должны вызывать скрытую мысль о воскресении, которая навязчиво должна присутствовать в уме каждого из этих смотрящих. Мысль эта может быть выражена примерно в таких словах: «неужели же эти трупы, эта человеческая падаль, сохраняют в себе возможность самостоятельной и могучей, все преодолевающей и способной к дальнейшему творчеству жизни?»

Понятными после такого рассмотрения являются дальнейшие стихи (XI, 11–12), где говорится следующее: «Но после трех дней с половиною дух жизни от Бога в них вошел, и встали на ноги свои, и страх великий напал на них смотревших. И услышали голос, великий, с неба, говорящий им: сюда взойдите. И в облаке поднялись на небо; и их враги на них смотрели». Автор Откровения в приведенных стихах рисует нам картину воскресения трупов двух свидетелей, которым заканчивается их свидетельство. Доказательство делом, доказательство, непререкаемое в своей самоочевидности, перед лицом глазающего народа — таково завершение миссии этих проповедников спасения земли, пророков, указывавших пути к нему и обличавших тех, кто устроился и приспособился к жизни на земле, вместо того чтобы устраивать, преобразовывать землю.

Чтобы оценить значение и смысл этого двойного воскрешения, необходимо сопоставить его с другими случаями того же рода. К числу этих относятся случаи, о которых повествуют ветхозаветные и новозаветные писания (воскрешение пророком Илией мальчика, воскрешение юноши, воскрешение дочери Иаира Христом, воскрешение Лазаря им же и воскрешение Тавифы апостолом Петром и воскресение Христа). Присоединяя к ним воскрешение двух свидетелей, можно разбить все эти случаи на три группы. К первой будут отнесены все случаи воскрешения других, ко второй — единичное самовоскрешение Христа и к третьей — коллективное воскрешение двух свидетелей.

Для первой группы характерно воскрешение через посредников, причем все эти случаи в Библии могут быть распределены по степени их трудности. Первые случаи представляют воскрешение младенцев почти немедленно после смерти. Дальше мы имеем дело

с воскрешением юноши и девушки, уже оплаканных и приготовленных к погребению; за ними идет воскрешение Лазаря, взрослого мужчины в расцвете сил, уже погребенного и засмердевшего, т. е. начавшего разлагаться. Последнее — воскрешение Тавифы — воскрешение зрелой женщины, если не старухи (вдовицы). Воскресение Христа есть самовоскрешение первенца из мертвых. Оно, будучи органически связано с воскрешением Лазаря, представляет доказательство не только того, что возможно воскрешение через посредника, но что это дело может быть совершено и помимо такого посредника, даже в самых тяжелых условиях, когда тело, подлежащее преобразованию, подвергается самым жестоким и убийственным воздействиям. Другими словами, в опыте Иисусовом доказывается, что даже в условиях прямого убийства возможно такое преобразование своего тела путем превращения его в трехдневно воссоздаемый, нерукотворный храм. Стихийно создавшаяся человеческая плоть может при помощи просветленного космического сознания перестроиться и превратиться в силу, сохраняющую жизнь, независимо от тех воздействий и разрушений, которым способны подвергнуть ее другие люди. Доказательство Христово, то, что принято называть свидетельством Иисусовым, представляет доказательство подобной возможности тем или иным способом, причем первоположным в нем является доказательство самовоскрешения Христова. Для человеческого обычного, рядового, ущемленного и суженного сознания затруднительным и осложняющим моментом в этом опыте является факт восприятия и усвоения человеческим сознанием космического сознания. Не решаясь воспринять его, человечество склонно опыт Христов рассматривать не как первый, а как единичный. Факт усвоения космического сознания и совлечения и отрешения от своего изолированного, мозгового, индивидуального «я» рассматривается современным человеком как нечто доступное к осуществлению только один раз в богочеловеческой личности Христа и недоступное остальному человечеству.

Таким образом, если ставится вопрос об облечении во Христа, то все же оно рассматривается не как полное освоение и воспроизведение Его опыта, вплоть до спасения по Его образу своего тела (своей земли), а лишь как аскеза, т. е. упражнение, в котором последний этап, последнее отождествление опыта заранее представляется

неосуществимым. Сама же по себе воскресительная деятельность при таком мышлении представляется хищением, присвоением человеку божественных прав и привилегий. Но то, что, действительно, в плане индивидуальном и личном могло бы, да и может в известных случаях, расцениваться как хищение, самочиние и самоуправство, то как акт коллективный, совместный и свидетельский (как доказательство и подтверждение) становится необходимым этапом на пути богочеловеческого дела. Воскресение двух (т. е. минимум двух, ибо двое уже составляют церковь, т. е. подлинное живое и вечно жизненное тело Христово) свидетелей есть их совместное воскресение. В деле преобразования мира в целом и в работе воскрешения это событие является необходимым историческим моментом, связанным с утверждением и обоснованием уверенности в том, что победа над смертью представляется делом не столько божественным, когда отдельный воскреситель, сам смертный, лишь передает божественную силу — дух жизни от Бога — другим, возвращая им жизнь и отсрочивая конец, причем человек в воскресительном акте является лишь медиумом. Точно так же эта победа не является изолированным и однажды совершенным делом только богочеловеческого существа, первенца из мертвых, в своей человеческой личности сочетавшего космическое сознание с человеческой природой. На основании сказанного и имея в виду смысл, заложенный в рассматриваемых нами образах Откровения, говорящего о двойном воскрешении последних свидетелей, можно утверждать, что победа над смертью есть дело прежде всего человеческого коллектива (хотя бы минимального по объему), поставившего себе задачей осуществление богочеловеческого дела и отказавшегося (совлекшегося) от всех обольщений, заложенных в хаотической стихийной природе, от всяческого устремления к полному, окончательному распаду, к окончательному погружению в конечную смерть.

Таким образом, происходит тот переворот в состоянии человечества, за которым, естественно, должно родиться мужественное, преобразовательно-творчески-сыновнее сознание. Человеческая мысль разбужена, и мужественное преобразовательное сознание зачато, если не среди всего человечества, то, во всяком случае, в среде тех, которые «из народов, колен, языков и племен» смотрели и не позволяли хоронить трупы последних свидетелей (XI, 9). Те образы, которые приводятся Откровением, дают все основания для

приведенного выше толкования. Те, которые смотрели на трупы, любопытствуя только, оказываются охваченными великим страхом: ведь там, где они только глазели, возможно действие. Те, что недавно были облачены в рубище, облакаются в облако, униженные и презираемые на земле, возносятся на небо. Причем все это совершается не изолированно и тайно, а откровенно и явно, в присутствии врагов их, смотрящих на них. Откровение рисует широко поставленную демонстрацию воскресительного опыта. Он доказывается бесспорно и непререкаемо на глазах у своих противников, не имеющих что возразить.

Здесь же показывается и другое положение, не менее существенное для дела преобразования мира. Воскрешение двух свидетелей, как и вообще воскрешение, есть воссоединение целостного человеческого существа, т. е. восстановление не только жизненного процесса в данном отрезке материи, в трупе, или грудe распадающихся тканей и составов, а восстановление такого совершенного отношения его со всеми внешними космическими средами, при котором они не атрофированы и отъединены от человека, как это имеет место при его изолированном состоянии в условиях розни и гнета, а целостно с ним связаны, функционируя как его органы и члены, как управляемые им в качестве регулятора, гармонизируемые им процессы вселенной. Естественно, что такого рода восстановление целостности (поскольку оно еще частично и совершается лишь в ограниченной, изолированной среде) во внешнем мире сопровождается потрясениями катастрофического свойства, о которых в Откровении говорится в таких словах (XI, 13): «В тот же час произошло великое землетрясение, и города десятая часть рушилась и при землетрясении погибло семь тысяч человеческих имен, и прочие, охваченные страхом, воздали славу Богу небес».

Таким образом, индивидуальная перестройка своей телесности (воскрешение двух свидетелей) есть акт, не ограниченный одной какой-нибудь сферой бытия, а акт универсальный, космический, вызывающий сейсмические изменения и социальные катастрофы. Он влечет за собой потрясение земли и частичное падение города, гибель части населения и перемену в отношении других к Богу («прочие... воздали хвалу...»).

Такое завершение предварительного процесса не отменяет всей сложности и трудности дальнейшего родового процесса. За события-

ми шестой трубы следует звучание последней, седьмой. Но как самый процесс рождения нового сознания, так и последующие за ним моменты не происходят, как мы видели выше, легко и безболезненно. О седьмой трубе говорится: «Второе горе миновало, вот третье приходит вскоре горе» (XI, 14).

Рождение нового, мужественно-сыновнего, космического сознания в человечестве представляется Откровению фактом мирового значения, переломным моментом в истории человечества. Все события, протекающие со времени этого рождения вплоть до явления семи ангелов с чашами, наполненными последними бедствиями, рассматриваются Откровением как происходящие «по седьмой трубе», после того как протрубил седьмой ангел. Явление же ангелов с семью трубами приурочено к поднятию седьмой печати. Таким образом, все эти события являются завершением того подготовительного процесса, который рисуется в образах, сопровождающих и открытие печатей, и звучание труб. Завершающие видения, начавшиеся при снятии последней печати, звучание седьмой трубы говорит о таком переломе во всей мировой истории (XI, 15–19).

«И затрубил седьмой из ангелов, и громкие раздались с неба голоса, сказавшие: в действительности царство мира явилось (царством) Бога нашего, а также Христа Его и будет царствовать века веков. И те старейшины двадцать четыре, сидящие пред Богом на своих престолах, упали ниц на лица свои и поклонились Богу, говоря: Благодарим Тебя, о, Господи! О, Боже Вседержитель, который есть и был и будешь, что принял силу свою великую и воцарился! И распалились язычники, и гнев Твой наступил, и время судить умерших и дать возмездие Твоим рабам, пророкам и святым и устрашающимся именем Твоим, и малым и великим, и погубить губителей земли. И Божий храм на небе растворился и появился в храме Его ковчег Его завета; произошли и молнии, и голоса, и громы, и землетрясение, и град великий».

Не разбирая в подробностях приведенные слова, мы можем отметить, что наступающее вслед за постановкой коллективного воскресительного опыта рождение нового сознания рассматривается Откровением как акт воцарения Бога в действительности, а не на словах только у признающих его людей, как момент, обеспечивающий превращение царства мира сего в царство Божие. Сидящие на

престолах перед Богом старейшины более подробно характеризуют этот момент, называя его временем суда, временем воздаяния (уплаты) и временем, когда можно погубить «губителей земли». Рождение нового сознания есть рождение на земле органа ее спасения. Божество получает не насильственно извне, а внутренне, из глубины человечества возникающее орудие спасения земли и преобразования мира. Естественно при этом рисуется открытие небесного храма и раскрытие святилища — осознание плана преобразования и обнаружение его сокровенной цели. То, что происходит с седьмой трубой, называется в другом месте (X, 7) «свершением тайны Божией», раскрытием скрытого до поры смысла исторического процесса, о котором Бог «благовествовал рабам Своим пророкам» (X, 7).

В этом месте мы можем подвести некоторые итоги. Все те бедствия, которые постигают человечество в условиях сознания им недолжности своего поведения, все попытки (в большей части неудачные) найти какой-то выход, приводят, в конце концов, к тому, что мы назвали последним свидетельством. Таково последнее доказательство того, что возможно спасение земли и просветление (не уничтожение и умерщвление) и полное преобразование ее и что это просветление должно производиться одновременно во всех сферах и на всех путях, а не в одном каком-либо направлении. После этого опыта человечество уже достаточно подготовлено к появлению в нем мужественного сознания, для которого возможность, естественно, переходит в долженствование, для которого ясно, что если преобразование мира возможно, то человечество должно осуществить его, если возможно воскрешение мертвых, то человеческое поколение, дожившее до мига осознания этой возможности, должно не только провозгласить, но и приступить к единому и всеобщему делу выполнения этой величайшей задачи. Рассмотренные выше пути пробуждения и вызревания сознания, приводящего человечество к такому делу, кажутся естественными и понятными, поскольку перед нами поставлена, в качестве окончательной задачи, цель создания нового неба и новой земли.

Однако против всех этих построений может быть выдвинуто и обычно выдвигается соображение о прирожденной пассивности человечества. Безразлично, в чем видеть эту пассивность. Ее можно усмотреть в божественном всемогуществе, создавшем челове-

ка навеки бессильным и самостоятельно не способным не только производить какие-либо изменения во внешней природе, но даже не могущим и не смеющим покушаться на мысли о таком полном и всестороннем преобразовании. Можно говорить и о пассивной природе человека, неспособной противиться жестким воздействиям среды. Однако необходимо признать, что и весь смысл, заложенный в образы Откровения, построен на ином предположении. Мысль всех таких построений исходит из какого-то, заранее предполагаемого ответа, касающегося человеческой активности, какого-то утверждения, принципиально признающего, что человечеству, по самой природе его, присуще быть активным. Если это так, то все дальнейшее ясно: все соответствующие символы, которые рассмотрены нами выше во всех главах Откровения, от XXII до XI, в той или иной степени говорят о такой активности и победоносной действенности. Эта прирожденная человеку активность должна, в конце концов, победить, проявиться и обнаружиться. Но тем самым, конечно, ставится новый вопрос: присуща ли человеку активность, действенность как таковая и, вообще, каковы пути ее появления, развития, роста и обнаружения?

Раз вне активности человечества, даже осознавшего соответственную задачу, невозможно спасение его, то, естественно, первым вопросом, который станет перед нами, является вопрос о появлении этой активности, хотя бы еще в досознательном ее виде и на досознательных путях ее действия.

## **Х. ПЕЧАТИ**

Возникновение преобразовательно-творческой активности человечества и завершительное направление ее на полное преобразование всех сторон космоса — такова, в сущности, основная тема Откровения. Если мы возьмем пока еще не рассмотренные нами начальные главы этой книги, то их окажется возможным разделить на две части. В первых главах вслед за вводной главой (гл. I) следуют две главы (гл. II, III), в которых заключены призывы к церквям, сводящиеся к требованию об изменении ими своего недолжного поведения, и указание наград, которые их ожидают в случае покаяния, «умопренения».



За этими призывами (гл. IV и V) следует видение закрытой, опечатанной книги, которой никто не мог открыть, ни даже заглянуть в нее и затем, изображается открытие этой книги и снятие печатей, сопровождаемое видениями (гл. VI и следующие).

Первые главы, заключающие в себе призывы к борьбе и победе, заканчиваются видением того, что должно быть после этих призывов. Призывы к борьбе и победе заканчиваются указанием на высочайшую награду, которая может быть дана победителю. Эта награда представляется полным и совершенным обоженем человечества, полным усыновлением его Божеству и обещается борющемуся и побеждающему человечеству в таких словах (III, 21): «О, победитель! Дам ему воссесть со Мною на престоле Моем, как Я и победил и сел с Отцом Моим среди Его престола». Естественными поэтому являются те образы, которые даны в начале следующей главы (IV, 1), где рисуются образы того престола и той власти, которая будет получена победителем в качестве награды. За обещанием награды за проявление действенной и победоносной энергии следует указание и существо и самой награды, и пути к победе, которую нужно одержать. В дальнейших главах (IV и V) мы находим описание и престола, и той первой победы, которая была одержана, о которой сказано в приводимом выше стихе: «как я и победил и сел с Отцом Моим» (III, 21).

Начало главы IV представляет описание соответственного видения (IV, 1–2): «За этим вслед я посмотрел, и вот открыта дверь на небе и прежний звук, мной слышанный, как трубный возглас, говоривший мне, сказал: взойди сюда, я покажу тебе, чему быть должно вслед за этим. И тотчас я был в духе и вот престол стоял на небе и на престоле был Сидящий». Следующее далее описание Сидящего на престоле, описание престола и окружения его (изумрудная радуга, двадцать четыре престола с восседающими на них старейшинами, семь светильников, стоящих перед престолом и находящееся перед ним стеклянное, зеркальное море) завершаются описанием четырех животных, находящихся в какой-то особой близости к престолу и к Сидящему на нем. Во всяком случае это существа, если не восседающие на престоле, то находящиеся «посреди» него, в первую очередь среди всех окружающих престол возглашающие хвалу Восседающему на престоле и завершающие своими подтверждениями хвалебную песнь других. Характернейшими чертами, которыми описываются эти существа, является прежде всего название их «животными»,

а затем наполненность их «очами». Соответствующие стихи (IV, 6–8) изображают эти существа такими чертами: «И посреди престола и вокруг престола животные, четыре, наполненных очами и спереди и сзади. И первое животное подобно льву, второе же животное подобное тельцу, и третье животное лицо имело точно человек, и четвертое животное подобное орлу летящему. И каждое из четырех животных имело крылья, по шести вокруг, а изнутри они исполнены очей...».

Самое название этих существ животными (ξῶα) подчеркивает их положение как носителей жизни. Это не звери, а животные, т. е. существа, для которых основным определением является жизнь как таковая, но они не однородны по своему облику. Характерно, что почти все существа, которые участвуют в тех или иных небесных явлениях, рисуемых Откровением, не описываются подробно и не индивидуализируются. Двадцать четыре старейшины (старца), семь светильников и семь духов Божиих, ангелы с трубами и с чашами, все они изображаются числом, причем в отдельных случаях, когда говорится о каком-либо определенном ангеле, то он рисуется каким-либо знаком, характеризующим его силу и место, или теми или иными предметами, которыми он обладает (ангел сильный, ангел, летящий средь неба, ангел, стоящий на земле и море, и, наконец, ангел на облаке или ангел, имеющий золотой серп, ангел вод и т. п.). Животные, находящиеся на престоле и вокруг него, индивидуализированы, причем по четырем обликам, которыми они характеризуются: лев, телец, человек и орел, в них не трудно узнать четырех духов стихий, обычно символизируемых в этих образах и перечисляемых обычно в том же порядке. Это оживотворяющие духи стихий: огня, земли, воды и воздуха, и в этом качестве они символизируют природные начала в их отношении к Божеству. Они наполнены «очами», органами восприятия, в сущности, они сами являются «очами», органами, при помощи которых совершается всякое восприятие в условиях природной среды. Эта наполненность, пронизанность органами восприятия дополняется наличностью у этих существ крыльев, т. е. органов быстрого, стремительного передвижения. Всевидение, которое осуществимо во внешней среде, при условии наличности в ней средств, обеспечивающих восприятие и вездесущее, достигаемое быстротой передвижения — полета, — таковы основные черты стихийно-природных начал, окружающих престол и даже нахо-

дящихся посреди его. Из других черт, характеризующих эти существа, надлежит отметить непрерывность их обнаружения и проявления, «ни днем, ни ночью», «не зная покоя» они высказывают хвалу Богу. Совместная и непрерывная, взаимно сочетанная хвала Творцу, «который был, есть и грядет», показывает, что в этом совместном и целостном обнаружении эти стихийные начала независимы от времени.

Это видение престола и его окружения в дальнейшем дополняется видением книги, находящейся в правой руке Сидящего на престоле (V, 1). Характерной чертой этой книги является то, что она написана изнутри и отовне опечатана семью печатами (очевидно, как свиток, написанный с одной только стороны) и что никто не в силах раскрыть эту книгу, ни даже заглянуть в нее (V, 3). Самый образ книги, т. е. чего-то, что предполагает знание, выучку и что служит орудием для передачи каких-то знаний кому-то, кто еще их не имеет, ибо совершенно знающему не нужны никакие книги, свидетельствует о том, что при всей силе стремления к престолу, который обещан, как награда, победителю, ему необходимо еще пройти какой-то путь обучения. Восприятие престола само по себе еще не может претвориться в действие и даже, наоборот, само по себе взятое, оно настолько подавляет своим величием, что самая мысль о возможности воссесть на этом престоле устрашает. Человечество не только нуждается в обучении чтению по этой опечатанной книге, но даже не знает, как приступить к ней. Оно неспособно, бессильно «открыть ее и даже заглянуть в нее» (V, 3–4). Книга, как образ, содержащая в себе указание пути к обещанному престолу, должна быть открыта. Это открытие производится Ангцем-Ягненком, и смысл этого открытия ясен, поскольку нами уже прослежены дальнейшие этапы пути. Это откровение — открытие путей, по которым идет и движется человеческая активность, устремляющаяся к определенной цели. Как и всякое открытие, оно является начальным, первоположным моментом сознательной, преобразовательной деятельности и проходит через все те этапы, которые характеризуют процесс воплощения и осуществления всякого открытия. Открытие как таковое всегда в начале реализуется в виде зрительных образов, предносящихся тем, кто его воспринял. Затем оно становится «слухом», наполняя своими отзвуками среду, вызывая порой уродливые и страшные

восприятия у тех, кто слышит, но не желает слышать. И наконец, всякое открытие, перейдя в мир, подойдя к грани своего воплощения, если ему противодействуют, становится гибельной «язвой», поражением и бичом для тех, кто противится последнему этапу его воплощения\*.

Таким образом, само по себе возникновение преобразующей действительности, ее осознание и осуществление ее есть результат высочайшего основоположного открытия из числа когда-либо сделанных в человечестве. Естественно поэтому то, что Откровение достаточно подробно останавливается на этих первичных моментах (как бы они длительны ни были) и дает возможность их осознать и постичь. Этот начальный момент описывается в главе VI, говорящей о снятии печатей с опечатанной книги, которую никто не мог раскрыть, ни снять ее печати, ни даже заглянуть в нее. Снимает печати и открывает ряд картин, видений тот Агнец-Ягненок, который является основоположником всего этого процесса. При снятии первых четырех печатей четыре животных, стоящих вокруг престола, поодиночке обращаются к зрителю, предлагая ему идти и смотреть на раскрывающиеся видения. Открытие пути преобразования мира как такового совершается в своих начальных этапах в связи с отношением человека к стихиям, к природным духам, символизируемым апокалиптическими животными. Существеннейшим для рассмотрения этой главы является, во-первых, зрительный характер явлений, обнаруживающихся при снятии печатей, что очевидно из возгласов: «*иди, смотри*» и из слов «я взглянул и вот...», и, во-вторых, то, что животные при снятии печатей

---

\*В настоящей связи, после всего выше проделанного толкования, представляется излишним останавливаться более подробно на самом моменте открытия. Существенным все же является субъект открытия: Агнец-Ягненок. Как уже указывалось в своем месте, в лице Агнца-Ягненка Откровение дает образ кротчайшего и мирнейшего по своей природе существа; существа не агрессивного, не стремящегося к подавлению кого-либо и неспособного что-либо уничтожить и кого-либо обидеть. Та особенность его, с которой он описывается (семь очей и семь рогов), точно так же является существенной в образе того, на долю кого выпадает задача сделать высочайшее открытие: все органы его восприятия построены одинаково, и каждое восприятие не пассивно только, но и активно, поскольку каждому «оку» соответствует «рог», органу восприятия — орган действия. Впрочем, более подробное рассмотрение апокалиптической символики органов отдельных существ («зверей», «агнца», «животных») и числовой символики не входит в нашу прямую задачу.

тей говорят поодиночке, изолированно друг от друга. В главах IV и V те же животные совместно, неустанно и единогласно воздают хвалу Богу. Здесь же дается как бы изолированное отношение к природе со стороны человека, бессильного охватить проявления ее стихий в их внутренней связанности.

При таком положении, при сосредоточении внимания на зрении и зримом, вопрос о действии и деятельности зрителя не может ставиться. Зримое, раскрываемое и являющееся в результате свободного обнаружения стихийных начал при их раздробленном и отъединенном выступлении, открывается как нечто, что еще не может быть чем-то подлежащим управлению и воздействию даже со стороны лиц, видящих, знающих и постигающих существо происходящего процесса. Разрозненная активность человечества, осуществляемая им в отношении к отдельным стихиям, открывается и реализуется в ряде образов, обуславливающих ту или иную форму общественного бытия. В этом отношении четверо животных, открывающие печати, являются перед нами как определенные начала, связанные с соответственными стихиями, как духи стихий, обнаруживающие или показывающие результаты реализации изолированной, взаимно противоборствующей активности, обнаруживающейся в природе при условии господства человечества в соответственной области.

Снятие первой печати описывается Откровением в следующих словах: «И видел я, что из семи печатей первую снял Агнец, и я услышал одно из четырех животных, говорящее как бы громовым голосом: иди, смотри. Я посмотрел, и вот: конь белый и на нем ездок, имеющий лук, и дан ему венец, и вышел он, победоносный, и чтобы победить» (VI, 1–2).

Первый вопрос, возникающий при рассмотрении этих стихов, это — вопрос о том, какое из четырех животных говорит. Нужно думать, что раскрытие печатей и последовательность, с которой выступают окружающие престол животные, такова же, с какой они сами перечисляются в четвертой главе Откровения. Там идет речь о существах, подобных льву, тельцу, человеку и летящему орлу.

Таким образом, можно думать, что о снятии первой печати объявляет существо, подобное льву. Но лев в соответственной символике обычно изображает стихию огня, это начало самоутверждающейся, пылающей, пышущей жизни. В нем представляется реализующимся первое и начальное утверждение действительности и, как таковое, оно

победоносно и должно победить. Оружием, которым осуществляется эта победа, является лук; отсюда надо заключить, что есть какая-то поставленная задача и цель, к которой должно стремиться и которая должна быть достигнута, как цель, которую поражает стрела, бьющая из лука. Можно сказать, что в этих образах, являющихся при открытии первой печати, нам дано начальное обнаружение активности, победоносное, которое по самой своей природе сопряжено с каким-то осуществлением идеи: езду дан венец как знак победного царственного служения. Всякое начальное проявление активности, естественно, связано с свободным отстаиванием своих прав на существование. В этом истинность этого состояния, его белизна и незапятнанность, правота, которая позволяет говорить о победе и обеспечивает эту победу. Если рассматривать появление всадника на белом коне как символическую характеристику начальной активности человечества, активности не только абстрактной и отвлеченной, но говорить о социальной активности, обнаруживаемой человечеством в условиях его начального существования, то появление белого коня мы можем рассматривать как начальный период социальной организации человечества в момент овладения им стихией огня в элементарной борьбе с природой, как кочевое состояние и происходящее при этом движение социальной группы в поисках своего места под солнцем. Это охотничий и скотоводческий кочевой период в жизни человеческой группы, оружием которой является лук, борющейся и отстаивающей свои бесспорные права на существование путем кочевья, охоты, путем исканья своего, ей отведенного и предназначенного места.

От этого движения самопроизвольной и движущейся к победе стихийной жизненности Откровение переходит к возникающей на этой почве борьбе. «Когда же он печать вторую снял, я слышал говорящее животное, второе: иди, смотри. И вышел рыжий конь, второй, сидящему на нем дано взять мир с земли, и чтобы убивали друг друга; и дан ему огромный меч» (VI, 3–4).

Если мы будем придерживаться того порядка в перечислении животных, который дан в главе четвертой, то нужно думать, что о выходе рыжего коня провозглашает второе животное — телец. Стихией, подвластной тельцу, является земля, и телец (бык, вол) — это первое животное земледельческого быта. При переходе человечества к земледельческому укладу в условиях внешне мирного земледельческого строя, разрозненная и стихийно реализирующаяся активность

человечества выразится во взятии мира с земли и в взаимоубийстве. Борьба с соседями за землю, представляющую основное богатство и источник богатства, становится основным способом проявления себя и своей сущности. Усобицы и гражданские войны и связанное с ним пролитие крови, вражда и обособленность — таковы результаты связи человечества с землей, перенесения изолированной ответственности на эту стихию. Конечно, даже на почве борьбы за землю люди сближаются, но это сближение имеет пределом острие меча, и в нем мы имеем схождение людей на расстояние, не превышающее его длины; меч становится основным орудием борьбы. Если в первом видении увенчанный и победоносный всадник вооружен луком, оружием борьбы на расстояния, борьбы (охоты) скорее с животными, чем с людьми, то здесь на первый план выступает меч и борьба с подобными себе, борьба, не приносящая победы. Выступление всадника на белом коне — это выступление одиночное, это первичное единство, в самом себе заключающее залог победы. Выступление второго и другого есть не что иное, как появление соперника, уже тем самым упраздняющее возможность победы. Победа для одного здесь всегда оказывается поражением для другого, поскольку в взаимоубийственной борьбе всегда пораженный оказывается исключенным и лишенным результатов победы. Борьба между людьми за землю ведет к вытеснению и подавлению одной части человечества другой. Самая же борьба ведется здесь со всем пылом и жаром пожирающего огня взаимной ненависти и естественным является тот огненно-красный, пирронический (πύρρος) рыжий, красно-желтый цвет коня, на котором является всадник, которому «дано взять мир с земли и чтобы убивали друг друга, дан ему огромный меч».

Не менее катастрофичны дальнейшие открытия и проявления человеческой активности, реализующейся разрозненно среди стихийности природы. «Когда же он снял третью печать, я слышал третье животное, сказавшее: иди и смотри. И я взглянул, и вот конь вороной, на нем же всадник, имеющий в руке своей весы. И слышал голос я средь четырех животных, говорящий; хиникс пшеницы за динарий и за динарий ячменя три хиникса; елса же и вина не повреждай» (VI, 5–6).

Появлению третьего, вороного коня и всадника на нем предшествует возглас со стороны третьего животного, подобного человеку. Стихией, с которой связан человек, обычно принято счи-

тать воду. Такое сопоставление позволяет нам представить себе появление третьего всадника как момент, связанный с расширением власти раздробленного человечества на водную стихию, на море. Та борьба, которая вершится в эпоху всадника с большим мечом, которому дано взять мир с земли, если и не прекращается, то переходит в другую форму, когда человеческой активности открывается новое поле действия среди просторов водной стихии. Завоевание ее чревато многими изменениями в человеческих отношениях. Прежде всего, следует отметить, что самое существо, провозглашающее эту перемену, «подобно» человеку, а человек есть «мера всех вещей». Переход к такой мере и характеризует изменения, связанные с выходом человека в морские просторы. Водные пути — это уже не столько пути раздора и разделения и борьбы за обладание землей, сколько пути нового вида связи, а именно, связи торговой. Это не значит, что с завоеванием водной стихии упраздняется война и борьба в среде человечества. Если нет прямой борьбы, то остается борьба косвенная. Меч заменяется мерою, весами. Вместо прямого убийства — обмериванье и обвешиванье, вместо кровавого отнятия и грабежа — бескровное, но не менее губительное для жизни, медленное отнятие жизни в процессе борьбы за средства к жизни, за обеспечение возможности существования. Активность выражается в внешне мирном, но внутренне враждебном отнятии благ, отнятии, идущем по строгой и жестокой мере. «Мера в руке его». Власть над мерой, установление мерила потребностей — таков результат завоевания человеком новой стихии, на почве какового вырастает торговое государство, денежная система, разделение общества на группы и т. д. Результат появления этого нового начала формулируется словами, идущими из среды четырех животных, «хиникс пшеницы за динарий и за динарий ячменя три хиникса». Общественная организация, создающаяся на почве торгового охвата мира при помощи морской торговли, ведет к тому, что мера обеспечения жизни становится все меньше и меньше. Торгово-промышленный строй, создающийся на основе океанической цивилизации, ограничивает до последних возможностей получения. Железный закон держит заработную плату на уровне дневного пропитания. Хиникс пшеницы, малая мера, равная дневному рациону взрослого человека, в этих условиях, стоит динарий, т. е. то, что является заработной платой поденщика. А в случае, если на этот динарий должна жить рабо-



чая семья, то ее рацион ухудшается качественно: три рациона ячменя на семью поденного рабочего. Естественный результат этого строя — нищета и голод с одной стороны, скупость и отъединенная изолированность высших — с другой. Аристократия торговая и денежная (черная, как тот конь, на котором сидит всадник с мерой, в противоположность красной — пурпурной, аграрной) завладевает орудиями измерения и диктует ограничение потребления. «Елея и вина не повреждай...» Новая форма разрозненной человеческой активности, победившей и охватившей еще одну из основных стихий природы, внешне умирят человечество, но внутреннее существо отношений в его среде остается неизменным.

Еще более потрясающим являются дальнейшие достижения и открытия, которые совершаются человеком на пути овладения им природной стихийностью. «Когда он снял четвертую печать, я слышал голос четвертого животного, сказавшего: иди, смотри. И я взглянул: и вот конь бледный, и на нем всадник, которому название смерть; и ад за ним шел следом и дана ему власть над четвертой частью земли — губить мечом и голодом, и мором, и зверьми земными» (VI, 7–8).

Четвертое животное, возглашающее о снятии четвертой печати, это — орел. Стихией, подвластной орлу является воздух. Таким образом, мы можем утверждать, что момент снятия четвертой печати есть момент перехода разрозненной человеческой активности в воздух, переход его к овладению воздушной стихией. Это некоторый завершительный момент, поскольку в нем заключается победа и овладение со стороны человечества всеми четырьмя стихиями. Но поскольку овладение первой из них, усвоение умения управлять огнем, источником жизни, есть первый шаг к обеспечению существования, постольку этот последний шаг отрицает жизнь и влечет за собой смерть. Борющееся и разрозненное человечество, найдя пути к овладению воздушной стихией, приобретает новое страшное орудие взаимоистребления. Бледный и блеклый, прозрачный конь, зеленовато-желтый (*χλωρός*), чалый конь вполне соответствует тем способам борьбы, которые человек начинает применять, овладев этой газообразной, воздушной стихией. И если предыдущие формы междучеловеческой борьбы не были чужды смерти, то сейчас ее власть увеличивается сильнейшим образом. К мечу и голоду (чем губят предыдущие два всадника) прибавляется умерщвление мором и зверьми земными. Мор как способ умерщвления, газовое оружие

и воздушная война как средства взаимоистребления, ныне весьма понятные нам, вполне жизненно могут пояснить смысл появления этого блеклого коня, определяемого по-гречески тем же словом, которое носит и газ, первый получивший применение в современной войне (хлор)<sup>248</sup>. Но мор не только имеет это значение. Обычно мы мыслим здесь эпидемию и болезнь. Примечательно то, что одновременно с переходом к новым формам борьбы, в новой стихии выдвигается новое оружие и современная нам техника говорит об эпидемических и бактерионосных снарядах и т. п. Если же обратить внимание на то, что греческий текст, говоря о зверях земли, употребляет уменьшительное (речь идет не о зверях, а зверюшках, зверенышах), то и здесь мы имеем характеристику тех оружий, которые приобретает человечество в тот момент, в который оно оказалось в силах перенести свою власть на газообразную, воздушную стихию. Бледный, прозрачный, желтовато-канареечный цвет коня дает основание говорить о невидимом. Невидимое (ἄδης) уничтожение без орудия, без внешнего, видимого воздействия, характерно для этого переноса междучеловеческой борьбы, этой разрозненной активности в воздух; всаднику не дано никакого ручного орудия, как предыдущим. Существенным для характеристики этого состояния является указание на то, что аду дана власть над четвертой частью земли. Здесь могут видеть намек на то, что этот переход человеческой разрозненной активности в воздух в самом себе содержит какой-то предел. Не вся земля становится и может стать ареной взаимоистребления человечества в воздушной и химической борьбе, а лишь часть, поскольку смысл всех этих бедствий не в окончательном уничтожении человечества, а в приведении его на иные пути осуществления своей активности.

Итак, мы можем сказать, что рассмотрение образов, данных автором Откровения при поднятии первых четырех печатей, приводит нас к мысли о том, что здесь мы имеем изображение разрозненной человеческой активности в социальной среде, в человеческом обществе. То словесное, человеческое начало, которому поставлена задача овладения стихиями космоса, стремится выполнить эту задачу. Однако, действуя не в единении и единомыслии, а в разделении и в одиночестве (подобно животным, ранее единомысленно восхваляющим Бога, а потом врозь возглашающим каждое в отдельности свое: «иди, смотри»), оно производит бедствия в человеческом обществе, внося в самую основу организации его какой-то порок. Эта разрозненность

есть не что иное, как отсутствие сознания того, что имеется какой-то единый объект для совместного, объединенного действия. Результатом этой разрозненности и являются те катастрофы, образы которых выражены в рассмотренной нами символике социального катастрофизма, различного применительно к разной степени обладания человеком стихиями мира. Необходимость осуществления активности и стремление реализовать вовне те силы, которые обнаруживаются в человечестве, влекут за собой то, что всякое новое приобретение, всякое новое открытие, всякая новая победа и овладение той или иной силой природы обращаются во зло, в орудие междучеловеческой борьбы, и тем самым вызывают гибельные последствия и бедствия в среде самого человечества.

На этом должно было бы остановиться, если бы заранее признать, что человечеству доступно только разрозненное познание и раздробленные проявления его активности. Естественно приходится ответить на вопрос: единая ли это форма активности? Социальный распад, углубляющийся на почве разрозненного овладения стихиями природного мира, есть ли это неизбежная и неотменимая форма человеческого действия? Конечно, если бы это было так, то с поднятием четвертой печати заключился бы весь апокалипсис. Вернее, его не было бы, ибо нет оснований открывать что-либо человечеству, обреченному на самоуничтожение в силу присущих ему свойств саморазложения. Губительному и безвидному аду, шествующему за призрачным, прозрачно бледным, хлорным, газовым конем, дана была бы власть не над четвертью только земли, а над всей нашей планетой.

Образы, позволяющие думать о каком-то другом пути, допускающие мысль о том, что возможно какое-то другое направление активности человечества, раскрываются в момент поднятия пятой печати. «Когда же он снял пятую печать, увидел я пред жертвенником души убиенных за Слово Божие и за свидетельство, которое они имели. И громким голосом они вскричали, говоря: доколе Святой и Истинный, Владыка, не судишь и не мстишь за нашу кровь живущим на земле? И каждому из них были даны одежды белые и сказано им, чтобы успокоились они на время малое, пока и их сотрудники и братья их, которые будут убиты, как они, число дополнят» (VI, 9–11).

Прежде, чем приступить к рассмотрению этого отрывка, нам надлежит отметить некоторые смысловые оттенки, в греческом подлиннике ясные, но в русском переводе теряющиеся. Так, сначала должно обратить внимание на два раза упомянутое указание на

убийство. Весь текст, в сущности, сводится к тому, что вопль душ людей, «убиенных за Слово Божие и за свидетельство, которое они имели», сам по себе ничего не достигает, что их дела и страдания еще недостаточны, причем для их успокоения им сообщается, что убийств еще недостаточно и что должны быть «убиты, как они» их сотрудники и братья. В этом понимании сам по себе этот отрывок понятен, и при таком изложении его, видимо, нет надобности в каких-либо особенных истолкованиях, особенно если мученичество, вообще говоря, понимаемое как претерпевание мучений, мыслится чем-то самим по себе не вызывающим каких-либо сомнений. При таком подходе рассматриваемый текст может быть понимаем как признание необходимости и неизбежности новых мучеников, которые должны быть убиты преследователями. Однако, если обратить внимание на греческий подлинник, то такое толкование придется взять под сомнение. Действительно, из трех слов, обозначающих по-гречески убивать, основное и главное *φονεύω*, имеющее прямой смысл, обозначающий убивать как умерщвлять, проливать кровь как таковую, здесь не упоминается. В русском переводе поставлено слово «убиенных». Этот оттенок, конечно, может быть усмотрен в употребленном здесь греческом слове, производном от *σφάγις*, но в гораздо большей степени оно обозначает по контексту души: «заколотых, зарезанных (в качестве жертвенного животного), принесенных в жертву». Таким образом, речь идет не об убитых только и умученных, не о мучениках только, как претерпевших мучения, а обо всех, чья жизнь принесена в жертву (это понимание тем более естественно, что самое явление душ происходит перед жертвенником). То же следует сказать и о втором упоминании об убийстве в приведенных выше словах: и здесь мы имеем дело с термином, при переводе коего можно говорить и об убийстве, хотя это слово может обозначать и нечто иное. Поскольку говорится о тех, которые должны быть убиты («будут убиты» по синодальному переводу), то смысловое значение так переведенного слова (производного от *ἀποκτείνω*) сосредоточено не только на убийстве, но и на казни, означая и «убивать, умерщвлять», и «приговаривать к смерти, казнить». Помимо приведенного толкования этих двух слов, следует еще отметить одну особенность приведенного выше перевода: в конце стиха VI, 11 мы встречаем слова «дополняют число» (те, которые будут убиты). Этими двумя словами передано одно слово текста *πληρωθῶσιν*, основное значение коего (*πληρόω*): делать полным, удовлетворять, исполнять, совершать

(усовершеншаться, пополнять, исполнять и, лишь иногда, пополняться в смысле численного пополнения).

После этих пояснений, уже самих по себе показывающих, что приведенное место не так просто и может быть различно истолковываемо, мы можем перейти к рассмотрению по существу приведенных выше стихов. Если в разобранных выше явлениях четырех всадников можно признать четыре направления раздробившейся и изолированной человеческой активности, сообразной той стихии, на завоевание которой эта активность направлена, то и в дальнейшем нам придется говорить о ней же. Можно думать, речь идет все о том же: о ненадлежаще направленной действенности человечества. Действительно, приведенные выше стихи VI, 9, 10, 11 равным образом говорят об активности и о ее результатах, но с другой стороны и в другом преломлении. Если раньше речь шла только о результатах проявления разрозненной активности, то здесь можно усмотреть выступление каких-то других сил, иначе направляющих или пытающихся направить человеческую действенность. Это не силы, влекущиеся в своем изолированном самоутверждении к распаду, а наоборот — пытающиеся преодолеть его и осуществить какую-то иную жизнедеятельность.

Стих VI, 9 открывается видением душ убиенных, принесенных в жертву, стоящих перед жертвенником. Примечательно здесь указание именно на души как таковые. В остальных местах Откровения, где открываются те или иные образы и обнаруживаются события, происходящие на небесах, являются и действуют цельные существа, а не души: это или умные силы — ангелы, вестники, или животные, или старцы, это или множество людей, или поющие песнь новую гуслиты-девственники, или победители зверя, стоящие на огненно-стеклянном море. Существенно и то, что в рассматриваемом месте не указано прямо, что открывающееся здесь видение происходит на небе, хотя, естественно, может явиться склонность рассматривать его как происходящее на небе, основанием чему служит обычно сопоставление с VIII, 3 и 5 и XIV, 18, где также изображается жертвенник, стоящий пред престолом. Весьма характерно, что эти души\* изобра-

---

\*Весьма существенно упоминание в этом стихе (VI, 9) душ как таковых. Это единственное место, где Откровение говорит о душах. В других местах оно упоминает или людей (множество людей VII, 9; XIX, 6) находящихся на небе, или воскресающие тела (XI, 9), или свидетелей и, наконец, трупы (XIX, 18) и мертве-

жаются в рассматриваемых стихах, как все вообще лишенные жизни и жизненности тени, смятенными, лишенными возможности самостоятельно действовать.

Тут же явление душ — теней, стоящих перед жертвенником, сопровождается указанием на причину их гибели, на то, что выделяет из числа всех остальных убитых или принесенных в жертву. Они принесены в жертву и убиты «за слово Божие и за свидетельство, которое они имели». Можно сказать, что этими словами определяется положение всяких сил объединения и жизни в среде, осуществляющей социальный и космический распад. Если обратить внимание на то, что смысл, который мы вкладываем в слово «свидетельство», сейчас не соответствует тому, что мыслилось в нем для автора Откровения, и если говорить не о свидетельстве в нашем смысле (о показании и сообщении сведений о каком-либо событии), а о доказательстве, поскольку свидетель есть, преимущественно, доказчик и утвердитель истины и правоты, то можно сказать, что причиной, повлекшей за собой их гибель, было доказательство слова. Это убиенные и принесенные в жертву за доказательство, которое они имели, за доказательство силы слова, за доказательство возможности самобытной и самодостаточной жизни, или, другими словами, доказательство возможности и осуществимости применения и направления активности человечества в сторону соединения, а не распада, что само по себе является задачей весьма сложной и трудно осуществимой, поскольку оно идет вразрез с укоренившимися тенденциями косности и распада. В то же время позиция возражающих и противодействующих такому доказательству весьма сильна. Доказательство осуществимости самодостаточной жизни требует величайших трудовых напряжений, тогда как опровержение его не требует ничего, кроме развязывания и облегчения деятельности сил хаоса, распада и смерти. В то время как боец за жизнь и ее преобразование не имеет иного орудия борьбы и доказательства, кроме слова, всякий возражающий и оспаривающий возможность самодостаточной и совершенной жизни имеет

---

цов (XX, 12). В рассматриваемом месте речь идет о душах, которые и ведут себя именно так, как таким неприкаянным душам-теньям, не ушедшим и не успокоившимся в аиде должно себя вести: они смятены, смущены, беспокойны. Это типичный образ душ, оторвавшихся от тела и теряющих надежду на восстановление своей связи с ним.

весьма убедительные способы опровержения доводов всякого борца за жизнь. Убивая борца за жизнь, тем самым опровергают или полагают, что опровергают, все его доводы. Аргумент: «врачу, исцелися сам» и ругательства безумного разбойника: «сойди со креста и спаси себя и нас» — все это обычные и единственные, представляющиеся доказательными доводы против всякого утверждения возможности направления человеческой действительности к задачам объединения, к задачам преобразования и общества, и самого себя, и наконец самой внешней космической среды. При таком положении естественно, что всякое выступление с утверждением необходимости и возможности объединения человечества, самодостаточной возможности сохранения жизни и необходимости победы над стихийным распадом природы, всякая такая попытка осуществить новое направление активности в человеческой среде, не разъединяющее и изолирующее, а объединяющее и кумулирующее силы человечества и жизни, повлечет за собой неизбежную и понятную гибель самих утвердителей и доказчиков, которые будут уничтожены всеми теми, кто в борьбе людей, обществ и стихий как таковых видит основу самой возможности жизни.

Но возникает вопрос, чем обусловлено это появление при снятии пятой печати душ убиенных за доказательство и борьбу за жизнь, за осуществление божественного слова? Ответ на это можно получить из рассмотрения стиха VI, 10. Характеризуя его содержание, можно сказать, что оно сводится к воплю о мести. Вовль и месть! Но тогда естественно спросить: почему вопль? Почему этот вопль становится особенно слышным в этот момент, при снятии пятой печати? Был ли он раньше или это только теперь взбунтовались души святых? И вообще, почему они завопили? Равным образом, если месть, то кому, за что и как? Ведь обвинение еще не приговор и требование мести за кровь еще не свидетельствует о необходимости наказания и казни и приведения в исполнение решения?

Останавливаясь на первом из этих вопросов, прежде всего, следует отметить, что весь процесс снятия печатей является результатом победы, заключающейся в открытии и обосновании самой возможности человеческой активности. Снятие печатей есть следствие победы «Льва от Иудина колена» (V, 5), раскрытие и обоснование возможности для человечества стать «царями и священниками Богу» (V, 10). Естественно поэтому, что все явления при снятии

печатей представляются связанными с благословением этой освобожденной человеческой активности. Венец, дарованный первому всаднику, вышедшему на белом коне, победоносному, «чтоб победить», и есть венец за победу в борьбе за осуществление этой активности. Все те достижения и победы над стихиями огня, земли, воды и воздуха, которые заключены в образах, являющихся при снятии первых четырех печатей, все это — задачи, заданные человечеству и выполняемые им. В деле овладения стихиями соучаствует все человечество, и отрицательным, страшным, гибельным и вредоносным является не самое это овладение стихиями, выход на борьбу с ними и победа над ними, а разрозненное и изолированное, частичное и недостаточное овладение и использование этого овладения в раздробленных, частных целях, разрозненно и изолированно в свою пользу отдельными людьми, обществами и т. д. Естественно поэтому, что борцы за осуществление идеала жизни, доказчики и утвердители, свидетели слова, занимали и занимают свое место в борьбе за осуществление полноты человеческой активности, ведущей человечество к эпохе царственного священства. Естественно, что «цари и священники Богу» в то же время являются владыками стихий вселенной. Понятно также и то, что во время борьбы со стихийными началами в природе (вне нас и внутри нас), до того момента, пока не обеспечена победа в борьбе человечества со стихиями, их гибель сама по себе не вызовет с их стороны требования о мести тем, кто являются в их глазах лишь осуществителями сил распада, лежащих в основе самого косного мира. Их появление и вопль их обнаруживается и раздается и может раздаться лишь тогда, когда человеческая активность уже вынесена в воздушную и эфирную стихию, когда уже все силы природы оказываются подвластными человечеству.

Не менее существенен и вопрос о содержании этого вопля. Выше уже было указано, что это вопль о мести и поскольку вопль со стороны убиенных, то естественно, если не возникает особенных предположений о причинах и основаниях этой мести, а также о том, против кого она направлена. Убиенные просят о мести за их кровь. Кому? Для нас кажется ясным — убийцам. Однако такого рода само собой напрашивающееся упрощенное решение опровергается самым текстом рассматриваемого стиха VI, 10. Ведь в нем прямо ска-



зано, что это не месть убийцам, а месть «живущим на земле». Тени принесенных в жертву и убиенных требуют суда и мести живущим, т. е. не обязательно тем, которые их, быть может, убили или вообще довели до смерти и гибели, а тем, которые живут, пользуясь теми благами, за которые они боролись; они призывают месть на тех, кто использует то, что они осуществили и за что положили свою жизнь. Это — вопль мертвых, бессильных, бледных теней, оставшихся от борцов за человеческое объединение, за победу человека над стихиями мира, борцов за царство и священство, требующих от живущих осуществления и реализации того, за что они принесены в жертву.

Живущие на земле, таким образом, согласно той связи, которая раскрывается в рассматриваемых стихах, представляются виновными и преступными, и виновны они против убиенных. Живущие повинны в чем-то против принесенных в жертву. Можно сказать, что момент, когда раздастся этот вопль, является моментом осознания вины части человечества, «живущих на земле», одного какого-то поколения перед всем человечеством. Другими словами, это — время, когда постигнуто, понято и сформулировано обвинение, предъявленное живущим на земле в том, что они не выполняют какого-то своего долга по отношению к убиенным. Долг живых по отношению к мертвым — таково содержание этого вопля, ибо, в конце концов, все мертвые являются убиенными, умерщвленными слепыми силами природы.

Еще более заостренный смысл получит рассматриваемое место, если принять во внимание уже в своем месте сделанный разбор того, что вложено в этот термин: «живущие на земле». Выше\* показано, что речь идет об «устроившихся, прижившихся на земле». Таким образом, тот же вопрос можно поставить и в такой форме: каков долг «устроившихся на земле», живущих в условиях, когда человек овладел всеми стихиями и силами в природе, по отношению к мертвым, и, главным образом, к тем, кто сам боролся за овладение этими силами и кто передал свои достижения и свой опыт, а сам пал в борьбе и не дождался победы. Это вопрос о долге «устроившихся на земле» и ныне пользующихся результатами победы над силами природы и побежденными стихиями к тем, кто являлся носителями «слова Божия

---

\*Ср. толкование этого термина в главе IX: «Свидетели», стр. 478–479.

и свидетельства Иисусова», т. е. к тем, кто утверждал необходимость объединения человечества и победы над стихийным распадом, или, другими словами, о долге «устроившихся на земле» к тем, от кого они получили все результаты победы и кого они в сущности предали.

Однако вполне уместно будет спросить: каково же содержание этого долга? В чем заключается обязанность живых по отношению к мертвым, и в первую очередь к принесенным в жертву, убиенным? Этот вопрос для современного человека представляется, если не пустым, то, во всяком случае, малопонятным. Не останавливаясь на существе того, чего могут требовать души — тени от живущих на земле (это было понятно и очевидно любому язычнику, как это явствует хотя бы из отношения теней в аиде к крови<sup>249</sup>), можно ограничиться здесь чисто формальными указаниями по этому вопросу. Рассматривая образы, возникающие перед взором автора Откровения, выше можно было усмотреть, что речь идет о видах и направлениях человеческой, разрозненной активности, направленной на овладение стихиями мира. Вопль душ, обескровленных, бледных теней, отдавших свою кровь в качестве жертвы в деле осуществления победы человечества над этими стихиями, есть не что иное, как требование от живущего человечества какой-то новой нормы активности.

Если раньше мы видели разрозненность и изолированность, то сейчас речь идет об объединении и кумулировании сил. Если раньше задачей было овладение стихиями, то сейчас, овладев ими, человечество должно стать на путь не распада и разделения, а восстановления своей изначальной цельности, а владение и победа над стихиями должна послужить ничем иным, как залогом, обеспечением этой новой жизненной направленности человеческого действия. Если раньше можно было приносить в жертву тех, кто имел «слово Божие и свидетельство Иисусово», т. е. требовал и утверждал возможность осуществления не разрозненного, губительного проявления активности, а целостного и спасительно победоносного преодоления всяческого распада, то в дальнейшем это уже невозможно. До того времени, пока практическое всемогущество человечества в природе не было осознано и осуществлено, до той поры борцы за новую землю и новое небо могли гибнуть и гибли безмолвно, приносимые в жертву слепой стихии распада, но с того момента, когда перед человечеством открыты пути к овладению воздухом и эфиром, живущие должны изменить направление своей деятельности, они должны поставить

вопрос о возмещении и возвращении той крови, которая была пролита. Это — долг восстановления целостности человечества, долг возвращения крови теньям (душам) убиенных. Ясно, таким образом, о какой мести вопят тени святых; это месть тем из живущих, которые, забыв об этих обязанностях, силы, предназначенные для объединения, устроения и исцеления мира и человечества, обратили на распад, на дальнейшую внутреннюю борьбу в среде человечества и на частичное, изолированное самоудовлетворение отдельных групп и лиц, использующих для своего личного «устройства на земле» те силы побежденных человеком стихий, которые должны идти на дело полного исцеления человечества.

Но, если даваемое выше толкование и правильно, то все же многое остается неясным и непонятным. Несомненно, победа над всеми стихиями мира и появление сознания необходимости изменить направление человеческой активности, являются начальными моментами преобразовательного процесса. Овладение последней и наименее ощутимой стихией, воздушно-эфирной, есть показатель величайших напряжений человеческой действенности. Но поскольку вся эта работа ведется разрозненно, без сознания необходимости ее объединения, постольку она используется для целей распада и влечет его за собой, постольку она явно недостаточна. Это только залог, указывающий путь к обеспечению победы, вернее, появление надежды на победу, но в существе дела до победы еще далеко. Орудие, условие возможности победы может быть обращено в противоположную сторону и послужить орудием гибели. Это особенно легко может случиться в обстановке разрозненных и изолированных деятельности отдельных лиц, групп, сословий, наций и классов, немедленно всякое достижение (открытие) на этом пути использующих в качестве орудий и средств взаимного истребления. Столь же недостаточным, хотя и настоятельно нужным, является и появление самого сознания необходимости изменения этого положения. Требование от живущего человечества изменения, требование от живущих выполнения долга по отношению ко всем убиенным борцам за новый преобразованный (преображенный) мир, само по себе недостаточно, поскольку этот вопль не дойдет до их слуха, да и нет еще надежды на то, чтобы он дошел до них. Естественно поэтому, что он может быть обращен пока еще к единственной апелляционной инстанции, к Божеству.

Однако как бы ни были серьезны и значительны обвинения «устроившегося на земле» человечества в совершенных им преступлениях, все же нельзя не признать, что сами по себе взятые, они недостаточны ни для осуществления, ни даже для прямого приступа к преобразовательному действию. Но с другой стороны они и необходимы, и достаточны для того, чтобы подготовить дальнейшие шаги человечества на этом пути, понять и осознать существо следующих событий и их значение как этапов объединенного космического действия человечества. Несомненно, в условиях разрозненно, в одиночку и частично осуществленной победы над природными стихиями прежнее направление раздробленной человеческой активности для многих уже невозможно, но новые, иные способы деятельности даже для желающих и ищущих иного пути еще неизвестны и не усвоены. Прежний образ действий осужден, необходимы новые образцы и примеры. Чтобы приступить к дальнейшему преобразованию мира и исцелению человечества, к восстановлению его целостности путем выполнения своего долга по отношению к умершим, убиенным борцам за космическое сознание, необходимо строить жизнь каким-то иным образом, чем это было раньше. Такого рода образцы естественнее всего искать в образе действий и жизни тех, которые уже принесли в жертву выполнению этой задачи свою жизнь. Понятым в свете этих соображений являются первые слова VI, 11 стиха рассматриваемой нами главы. «И были каждому из них даны одежды белые». Белые, блистающие, светоносные, лученосные облачения, одежды, все это — образы, характеризующие прославление тех, кто становится примером и чья жизнь и деятельность начинает восприниматься и оцениваться как образец и указание пути, по которому должно пойти все человечество.

Но само по себе прославление еще не есть нечто способное удовлетворить души (тени) убиенных. Ведь не это было целью их деятельности и трудов. Еще античный мир сохранил нам слова Геракла, свидетельствовавшего, что лучше быть поденщиком на земле, чем царем в аиде, а Библия хранит слова Екклезиаста о том, что «лучше живому псу, чем умершему льву» (Еккл. IX, 4). Само по себе прославление для душ умерших, для мертвых теней еще в большей степени суета, чем для живых и, конечно, одного его недостаточно. «Им сказано, чтоб успокоились они» (VI, 11). В этих словах следует усмотреть новый момент. Успокоение здесь не может мыслиться без уверенности в до-

стижимости того, что поставлено целью и задачей. Надо думать, что успокоение это может быть понято и разъяснено, благодаря своей тесной связи с дальнейшим. Действительно, то положение, в котором возможен вопль святых о мести, суде и о воздаянии, чревато другими, более определительными для будущего моментами, способными укрепить уверенность павших борцов за новый мир в плодотворности их трудов и неизбежности осуществления их заветных целей и тем самым успокоить их волнения и сомнения. Так именно и рисуется это Откровением, которое заканчивает выше приведенный стих словами: «чтоб успокоились они еще на время малое».

Назначение сроков — таково то средство, которое всегда действовало и действует упокаивающим образом на всякое волнение, смиря всякое беспокойство. И такое назначение сроков более чем естественно в условиях, когда постигнута возможность власти человечества над миром, в момент, когда осуществляется господство над всеми стихиями природного мира и когда положено начало осознанию невозможности продолжать существовать в состоянии разделения и расщепления человечества, жить под угрозой непрерывного распада и гибели, лишь временно более или менее благополучно «устраиваясь на земле», вместо того, чтобы устраивать землю.

Конечно, существеннейшим в рассматриваемом нами вопросе является не только назначение сроков. Такие сроки могли ставиться и ранее. Важным является не только назначение и указание конкретных сроков, но притом именно сроков кратковременных. Если события, проходящие при снятии первых четырех печатей, происходящие перед взором Тайнозрителя, представляют картины обнаружения активности социальной группы — от первого момента выступления ее на арену человеческой жизни, с момента победы человека над стихией огня до времени полного раскрытия всех ее потенций, до момента победы человечества над воздушной и эфирной стихией, то очевидно, что такой период не может быть кратким. Если даже взять жизнь отдельного народа, а не всего человечества, то и для него время, нужное для перехода от открытия огня до овладения воздушной стихией, измеряется тысячелетиями. Конечно, в рассматриваемый здесь момент не приходится говорить о таких сроках. То, что должно произойти как дальнейшее развитие апокалиптического процесса, как дальнейшее открытие и снятие печатей, будет протекать в относительно весьма кратковременные периоды, отнюдь не измеряемые

столь большими сроками, как тысячелетия. Все события, изображаемые далее Откровением, заключаются в относительно краткий период времени. От вопля душ святых, требующих воздаяния живущим на земле (VI, 10), до момента воздаяния и взыскания этой крови (XIX, 2 — где все человечество приносит благодарность Богу за взыскание крови его рабов) проходит это «малое время», краткий срок, в течение которого совершается самоопределение человечества.

Но эта краткосрочность и быстротечность назначенного срока не есть нечто случайное. Это — эпоха малых времен (дней, месяцев, годов) по самому своему существу и в этом своем качестве она является эпохой суда по преимуществу, как процесса быстро протекающего и завершающего своим решением то или иное отношение ко всему предыдущему периоду, как бы длительно оно не было. И не только по условиям суда эта эпоха должна быть кратковременной. Назначение краткого срока не есть лишь отсрочка окончательного решения в создавшемся положении, а оно диктуется весьма существенными основаниями другого порядка. Для того чтобы понять невозможность дальнейшего растягивания сроков, «долготерпения» — достаточно вернуться к рассмотренному выше моменту снятия четвертой печати и появления бледного (*χλωρός* — газового) коня.

Орудия и силы, попадающие в руки человечества момент расширения его активности на воздушно-эфирную стихию, таковы, что после овладения ими, разрозненное, влекущееся в стороны и взаимно противоборствующее человечество не может уже существовать в этом своем разделении. Размеры возможных поражений в среде человечества в этот момент таковы, что для него ставится вопрос: или — или. Или продолжать существовать в прежнем положении, при прежней розни и противоборствах, и тогда использование всех этих орудий и сил поведет к полному уничтожению человечества. Или перейти к новым формам жизнедеятельности и мироотношения. Необходимо выбрать, а именно, или самоумертвить в смертоубийственной схватке, или умопремнить и перестроить, преобразовать мир. Человечество в этих условиях существования находится в таком положении, что ему нельзя рассчитывать на долгие сроки существования без радикального изменения всей его деятельности. Силы, находящиеся в его руках, столь велики, что обладание ими в условиях непреодолимой розни и неотмененного гнета способно привести человечество к гибели и самоистреблению в технически совершенно организованных боях,

в которых будут действовать все стихии, направленные одной частью человечества против другой.

Итак, при таком толковании можно утверждать, что мы имеем дело с критическим периодом, который не может быть длительным: суд отсрочен на короткое время. Однако спрашивается: что же вынуждает задержать это гибельное столкновение разрозненного человечества, ибо предпосылок для его осуществления достаточно? Все же приходится думать, что еще не все совершено, не все выполнено из того, что сделало бы катастрофу неизбежной и неотменимой. Указание на это можно усмотреть в последних, еще не рассмотренных нами, словах вышеприведенного стиха VI, 11, относящихся к словам «дополнят число». Если принять во внимание приведенные нами выше соображения о переводе слов: «дополнят число», то эти заключительные строки этого текста могут быть переданы в следующем виде: «покамест не усовершеншат сотрудники и братья их, которым должно быть убитым, как и они», или «пока и их сотрудники и братья их, которые убиты будут, как и они, число пополнят». На какой бы редакции мы не остановились, ясно одно, что кратковременная отсрочка, о которой идет речь в Откровении, вызвана какой-то незавершенностью и недоделанностью чего-то. Это очевидно из упоминания о сотрудниках. Если еще нужны новые сотрудники, то ясно, что задача еще не выполнена и недостаточно тех жертв, которые были уже принесены. Нужно думать, что еще необходимы новые усилия, новые искания и открытия, причем старые изыскания должны быть дополнены новыми и лица, которым надлежит сделать эти дополнения, должны выполнить все, пойти на все, вплоть до смерти, до казни, чтобы утвердить, укрепить и обеспечить осуществление того, за что боролись их предшественники. Таким образом, возникает новый вопрос, стоящий перед человечеством или, если не перед всем человечеством, то перед той его частью, которая кладет свои силы в сторону не разъединяющей и губящей, а объединяющей и преобразующей активности. Вопрос этот сводится к следующему: что же еще надлежит совершить?

Облегчить понимание этого вопроса (а это значит открыть пути к дальнейшему толкованию рассматриваемого текста) позволит сопоставление некоторых особенностей в тех образах, которые были рассмотрены как открывающиеся при снятии первых четырех печатей, и той картины, что открылась при снятии пятой из них. Это место Откровения важно тем, что в нем заключается прямое указание

на ту силу, против которой ведут борьбу святые и которая является центром, влекущим и осуществляющим свою волю в процессе истории. Действительно, при открытии первых печатей не содержится никаких прямых указаний на нее. Говоря об образах, выступающих при снятии первых печатей, автор Откровения только намекает на ту силу, которая приводится в действие человечеством в его разрозненной борьбе за овладение стихиями, говоря об орудиях, с которыми эта сила может быть связана. Так, при снятии первой печати в руках у первого всадника оказывается первое орудие убийства — лук, у второго — огромный меч, у третьего — весы. У четвертого всадника нет ничего в руках, ибо в тех условиях, в которых находится он, уже нет надобности действовать руками и вообще какими-то ручными орудиями. Можно сказать, что уже явления первых всадников дают картину нарастания губительных результатов разрозненности человечества, в взаимном противоборстве пытающегося овладеть стихиями природы. При этом явление последнего всадника примечательно тем, что прямо уже указывает и на результаты этого процесса. Имя всадника (т. е. цель и задача, которая дается в имени и составляет смысл его) не оставляет в этом отношении никаких сомнений. Это всадник, которому имя — «смерть» (VI, 8) и в этом имени завершается весь процесс. Можно сказать, что результат всего этого процесса есть путь к осуществлению смерти.

Процесс, начинающийся жизнью и мнящийся стремлением к ее утверждению и укреплению, приводит нас к смерти как к завершающему, венчающему моменту человеческой активности. При этом смерти уже не нужны особые и частные орудия; все орудия и средства ада, следующего за нею, находятся в ее распоряжении. Естественно, что такого рода явление вызывает тревогу и вопль у тех, кто принес в жертву свою жизнь за осуществление совершенно других целей, кто боролся за жизнь и за слово жизни. Борцы за осуществление жизни, за целостное осуществление человеческой активности, видят, что результат их деятельности привел не к жизни, а к смерти.

Все сказанное позволяет нам несколько иначе поставить вопрос, намеченный выше. Теперь следует спросить не — что еще нужно совершить, а что нужно совершить в тот момент, когда вся человеческая активность (живущих на земле) направлена к смерти? Что нужно сделать в тот момент, когда исторический, слепой, нерегулируемый, стихийный ход истории приводит человечество на путь гибели, ког-



да единственным и доминирующим становится культ смерти, сменяющий все предыдущие культы: культ лука (охота, кочевье, удаля и богатырство), культ меча (война за землю, аграрный строй, родовое благородство) и культ меры (торговля, деньги), и когда она, эта смерть, становится и единственной целью и единственным орудием воздействия на человечество? Другими словами, поставленный выше вопрос должен получить такую формулировку: что надлежит совершить в борьбе за жизнь в тот момент, когда смерть, видимо, победила, когда она представляется единой космической силой, не имеющей себе равных? Как энергии смерти противопоставить энергию жизни? Все остальные, выше уже рассмотренные, главы Откровения и дают ответ на этот основной вопрос и в существе своем представляют указание путей и способов, с одной стороны, оформления и доведения до крайнего предела, до обнажения пустоты и раскрытия неизбежности самоуничтожения истребительных энергий смерти, и, с другой, — они содержат указание методов усиления и обеспечения победы преобразующих мир энергий жизни.

Таким образом, первая задача, которая ставится в этот момент, является задачей осознания, доведения до ясного постижения человечества гибельности и преступности пути разрозненной и самоудовлетворяющейся, потребительной по целям и убийственной или (самоубийственной) по результатам активности. Такое осознание вряд ли может быть достигнуто путем проповеди, убеждения и т. под. методами воздействия, и только путем поставления человечества в положение, при котором оно должно само собой воочию увидеть тщету своих путей, извращенность своего мироотношения и необходимость перемены их, возможно рассчитывать на то, что новые мысли овладеют людьми. Разрозненная, изолированная человеческая активность и естественное при ней паразитарно-хищническое отношение к природе должны уступить место другим методам действия и иному отношению. Задача осознания есть, прежде всего, задача изменения путей постижения природы и, в частности, изменения представлений о положении и месте человека в отношении его к природе.

Совокупность представлений человека о природе не могла и не может не меняться; даже больше, она должна измениться в процессе исторического развития. В эпоху «белого коня» и в эпоху «бледного коня» эти представления резко различаются как по существу, так и по путям ориентировки, по смыслу и значению знания как такового.

го. Если в условиях кочевого, полуохотничьего быта природа представляется матерью-кормилицей, живым существом, так или иначе заинтересованным в существовании человека, то в эпоху господства математического естествознания, газовой и воздушной военной техники она только материал, мертвая, косная сила, служащая средством для выработки мертвых и в то же время умерщвляющих предметов. В своем крайнем выражении это отношение было высказано задолго до появления современного математического естествознания. Еще Архимед искал в природе только точку опоры, позволяющую перевернуть мир. При всей разнице этих двух взглядов все же они имеют нечто общее. И в том, и в другом случае общим является представление опоры, хотя бы в начале она воспринимается в виде избыточествующей молоком материнской груди, а в конце уменьшилась до размеров математической точки приложения сил. Таким образом, раз мы говорим о необходимости изменения отношения человека к природе, то, естественно, единственное и полное изменение возможно только в этом пункте, в вопросе об опоре, т. е. в вопросе о паразитарно-хищническом отношении человека к природе.

Представление об опоре и потребность в ней связаны с достаточно глубокими стремлениями, заложенными в человеческой природе. На этих стремлениях, в окончательном итоге, базируется всяческая косность и инертность, все закостеневшие и затвердевшие виды связи человека с окружающим миром. Во всяком стремлении к опоре заложена основа всех противодействий всякому творчески-преобразовательному акту. В случаях, когда сознание человека разобьёт, разложит и покажет фиктивность всех опор в окружающей его обстановке на земле, человеческий разум стремится создать себе опору в небе, перенося туда высшие мыслимые им организационные принципы в виде божественных существ, руководящих поведением людей и устанавливающих законы природы. Потребность в опоре столь сильна, что в окончательном итоге человек готов идти на все, лишь бы вынести вовне, поставить вне себя силу, определяющую его существование, создавая убеждение в том, что сознание и разум сами по себе бессильны и все определяется в конечном счете бытием, хотя бы сведенным к размерам математической точки.

При таком положении одним из наиболее ярких способов, при помощи которого можно показать необходимость какой-то радикальной перемены, является изменение отношения к опоре как та-

ковой. Вообще говоря, соответственное изменение возможно только путем уничтожения опоры, что может быть осуществлено путем постановки человечества в такие условия сознания, когда у него отнята всякая опора в мире и вовне, как на земле, так и на небе.

Картину такого потрясения и перемещения центров представляют стихи VI, 12–14. «Когда же он шестую снял печать, я посмотрел и вот, произошло великое землетрясение, и солнце стало мрачным, точно власяница и сделалась луна, как кровь. И пали на землю небесные светила, как потрясаемая сильным ветром смоковница роняет смоквы свои незрелые. И небо скрылось, свившись точно свиток, и всякая гора и остров с мест сдвинулись своих».

Можно не задумываться над вопросом о том, что такое представляют эти стихи. Идет ли речь о реальных катастрофах, или мы имеем здесь лишь символическое изменение и потрясение природы, в существе безразлично. Важно лишь то, что нарисованная здесь картина в точности совпадает с той переменной представления о мире, которая происходит в тот момент, когда человечество от наивно-птолемеевского геоцентрического представления о вселенной переходит к коперниканскому мировоззрению. Прочно и твердо стоящая дотоле земля превращается в мчащийся в пустоте шар, ежеминутно и ежесекундно потрясаемый и трепещущий, лучезарное, животворящее солнце, блистательный Гелиос, становится огненным, палящим, испепеляющим, мрачным шаром в бездонных пустотах\*, серебристая луна, Селена, оказывается мертвым, мертвенным, как бы умерщвленным светилом (αἷμα — может обозначать не только кровь, но и убийство, т. е. обескровление). Нет надобности говорить о звездах, которые из освещающих и направляющих, твердо поставленных на небесном своде знаков небесных светил превращаются в потоки мчащихся, увлекаемых, кружащихся и, в конце концов, падающих и разбивающихся шаров, падение и гибель которых может быть невидимой сразу, но которые рушатся и раздробляются в непрерывных космических катастрофах, как системы недоделанные, незрелые

---

\* Следует отметить, что греческий текст в отношении солнца позволяет дать более точный перевод. Буквально: «и солнце стало черным, как волосяной мешок». Слово *trichinos* — черный, мрачный, также может значить темно-красный; сопоставление его с власяницей, рубищем, позволяет говорить о цвете грубой войлочной ткани, верблюжьей по качеству, грязно-коричневой по свету.

для самостоятельного и устойчивого состояния. Астрономическая картина гибели миров и светил, рисующих судьбу и удел и нашей солнечной системы при продолжении того отношения к ней, которое мы назвали выше хищническо-паразитарным, есть картина падающих и несущихся тел. Нельзя не отметить, что в греческом тексте картина раскачиваемой сильным ветром («под сильным ветром») смоковницы изображена значительно более динамически, чем это дает русский перевод\*. Вряд ли придется много говорить и о том, что для коперниканского воззрения «небо свернулось точно свиток», равно и о том, что все земные массивы уже не стоят для человечества столь твердо, как это казалось в прежнее время, и не только сдвинулись с своих мест, но и продолжают двигаться.

Все вышесказанное не есть что-либо безразличное и случайное для человечества. Изменение воззрения должно влечь за собой и изменение характера воздействия на среду и отношения к ней. Человечество, хотя и приобретающее власть или приближающееся к власти над всеми стихиями мира, но при такой перемене отношения к миру не осуществляющее этой власти, оказывается преступным, несущим все последствия от бедствий, проистекающих от коснения и попыток его остаться на прежнем положении захребетника земли и «матери»-природы. Поставленное перед перспективой выхода в космос, где требуется полная устойчивость, исходящая изнутри, и в то же время цепляющееся за внешние опоры и стремящееся остаться на почве своего прежнего отношения к миру, сводящемуся к устройству своих потребительно-производственных делишек, человечество становится ответственным за те бедствия, которые рушатся на него в результате такого отношения к среде. Так, например, оно уже не может быть равнодушным к тем геологическим и космическим катастрофам, которые обрушивает на него слепая природа. Они для человека — уже не только бедствие, но и преступление — попустительство, не имеющее оправдания, и если это не осознается вполне человечеством, то лишь благодаря его усилиям, заключающимся в попытках закрыть глаза и уйти от этого зрелища изменившегося и расплавившегося, сдвинувшегося со своих привычных мест мира, несущегося к гибели.

---

\*Точнее будет перевести: «Светила же небесные неслись к земле так, как смоковница незрелые кидает смоквы свои, под ветром сильным раскачиваемая».

Спрашивается, каково же должно быть отношение человечества к этому факту изменения картины мира? В ответ на это можно сказать, что мир уже не тот, каким он казался и воспринимался раньше, но формы человеческой организации остаются теми же, что и раньше. Естественно, что те общественные силы, которые стоят в наиболее резком противоречии с новым строем мыслей, окажутся наиболее ощущающими и даже, быть может, ясно осознающими произошедшую перемену. Особое положение заставляет их отчетливее воспринять происходящие изменения, хотя бы уже по одному тому, что оно серьезнее всего угрожает их существованию. Они же, естественно, должны наиболее сильно реагировать на эти новые, требующие нового отношения, условия. Ответ на вопросы: кто осознает новое положение вещей и как эти осознавшие реагируют на него, дают последние стихи (VI, 15–17) рассматриваемой шестой главы. Происшедшие перемены и потрясения таковы, что «цари земные и вельможи, богатые и тысяченачальники, и сильные, и всякий раб и всяк свободный скрылись в пещеры и в ущелья гор; и говорят горам и скалам: на нас падите и сокройте нас от лица Того, Кто на престоле восседает и от гнева Агнца, ибо пришел великий день Его негодования и кто возможет устоять?»

Прежняя социальная организация, те силы, на которых она держится, уже не в состоянии взять на себя новые задачи в новом, по-новому воспринятом и на новых основаниях строящемся мире. Все те группы, на которые делится общество, не могут или не желают, будучи не в силах вынести даже представления о новом, взять на себя эти новые обязанности. Новый, измененный мир требует изменения и перестройки человечества. Принцип разделения и разъединения должен уступить место принципу соединения сил, и смертоносное *divide et impera*<sup>250</sup> должно смениться житнетворческим Общим Делом. Но человечество, разделенное на царей, вельмож, богатых, тысяченачальников, сильных, рабов и свободных, не может и не желает изменять свою организацию, не желает измениться и перестроиться на новых основаниях. При таком положении у них остается единственный выход: раз осознана необходимость изменений во всем мироотношении и нет ни возможности, ни сил, ни желания, ни способности пойти на эти перемены, остается одно: уклониться от поставленной задачи, уйти, отбояриться и скрыться, не видеть, не смотреть, не признавать того нового порядка, осуществление которого вынуждается

новой картиной мира. Новый мир таков, что в нем уже нет никаких прежних опор и твердых граней, даже небо «свилось точно свиток». Перед задачами нового миростроительства, в мире падающих звезд, под мрачным, угасающим солнцем и мертвенной луной, в этом мире говорить о строительстве, о жизни, о преобразовании мироздания и творчестве нелегко, и от этого зрелища можно только бежать, прячась по темным углам, пещерам и ущельям гор.

Стоящее перед осознанием новых задач и не находящее в себе силы выполнить их, не чувствующее себя способным измениться и перестроиться человечество в лице представителей социальных групп, на которые оно распадается, может только пытаться уклониться, укрыться от возложенного на него дела, искать себе физические и психические убежища. Примечательны образы, которыми автор Откровения рисует это стремление: «Скрылись в пещеры и ущелья гор» (VI, 15). Здесь мы имеем дело не с чем иным, как с стремлением вернуться в утробную тьму, скрыться в недра матери-земли, оставаться в эмбриональном, недоношенном состоянии, пребывать в положении существ, не обладающих самостоятельной и самодостаточной жизнью. В этом желании уйти во тьму первоначального, темного, материнского начала, одновременно рождающего и умерщвляющего, нельзя не усмотреть своеобразного стремления к смирению, как сдаче и капитуляции перед смертью, борьба с которой и выступление против которой рисуются как задача, возложенная на человечество.

Но содержание рассматриваемых стихов не исчерпывается выше сказанным. Ведь существенным для человечества является выполнение возложенных на него задач, а не все те бедствия, которые грозят ему за невыполнение. В тот момент, когда становится принципиально признанной возможность для человечества актуального всемогущества, в тот момент, когда показана возможность для него обладания всеми стихиями мира, когда ставится вопрос о долге человечества в отношении к мертвым, о выполнении живыми своего долга по отношению к тем, кто обеспечил им возможность не только самого появления, но и существования в условиях нового преобразованного и преобразуемого мира, в этот момент стремление уклониться от выполнения этой задачи, остаться на старых путях материнского, стихийного, темного, замкнутого начала не может не рассматриваться иначе, как преступление и грех со стороны этой сопротивляющейся новому строительству части человечества. При таком положении

стремление укрыться и уклониться, естественно, должно сопровождаться сознанием греховности и преступности, и в таких условиях понятен страх преступника перед грозящим ему наказанием. Вопль, обращенный к горам и скалам, «на нас падите», и ужас перед «гневом Агнца» в этих обстоятельствах более чем обоснован. Нельзя, однако, не признать, что едва ли не наиболее примечательными в соответствующем стихе (VI, 16) являются все те мысли и образы, которые вызывает это сочетание слов: «гнев Агнца».

Чтобы уяснить себе важность и центральность этого образа для рассматриваемых стихов, необходимо привести некоторые пояснения, связанные с принятым у нас словоупотреблением. Уже выше пришлось упоминать, что слово *ἀρνίον* переведено термином Агнец, каковое слово перешло из славянского перевода в наш синодальный, однако введением в употребление архаического для русского языка славянского слова «ягнец» вместо равнозначущего ему русского «ягненок» оказывалось произведенным довольно сильное извращение смысловых содержаний, связывающихся с этим речением. Действительно, при помощи присущего этому слову некоторого специфического сакрального смысла (в связи с литургической практикой) замутилось (или, во всяком случае, сместилось) смысловое содержание, связанное с образом «ягненка», благодаря выдвиганию в центр сознания лишь сакрализованных ассоциаций, связанных с образом «агнца». Сложность образа «агнца», в который входят все сакральные представления иудаизма, идея жертвы и сочетающийся с ним образ Христа, все это сложное нагромождение ведет за собой то, что сочетание слов «гнев агнца», как общее правило, проходит, не привлекая к себе особого внимания и не вызывая никаких сколько-нибудь четких ассоциаций.

Если остановиться на образе «гнева ягненка», то первое, на чем нам придется остановить внимание, — это противоречие в его содержании, трудность реализовать в сознании, а тем более в представлении и в воображении сочетание тех черт, которые мыслятся, когда мы говорим о «гневе», с одной стороны, и о «ягненке» с другой. Ягненок — мирнейшее и смиреннейшее существо; среди животных-детенышей ягненка труднее всего представить себе обуянным такими, присущими звериной и скотской породе, состояниями, как гнев и похоть. Чистота и миролюбие, органическое незлобие и смирение — таковы черты, присущие этому образу. При таком положении, действительно, «гнев ягненка» есть нечто исключительное и чрезвычайное. Это ясно, как

только мы представим себе то, что нужно сделать, чтобы привести в состояние гнева подобное мирнейшее и незлобивейшее существо\*. При таком сочетании слов сам собою встает вопрос: каковы должны быть размеры падения и противления человечества, чтобы вызвать этот гнев? Понятно, поэтому, что при таком положении возникает мысль о «великом дне гнева» и о том, что никто не может устоять против него.

Прежде, чем закончить рассмотрение главы VI, следует остановиться еще на одном обстоятельстве. Вопль человечества, организованного в определенные социальные группы, сводится не только к стремлению укрыться от «гнева ягненка» и «лика восседающего на престоле», но содержит также и утверждение о том, что «великий день гнева его» уже наступил (VI, 17). Существенным и важным в этом месте является то, что утверждение о начале години гнева исходит не с небес, не от тех или иных небесных сил (передпрестольных животных, ангелов, голосов), которым, казалось бы, естественно провозглашать наступление этого дня суда. Действительно, в других местах Откровения (XIV, 7 и XVI, 19) упоминается о «дне суда» и о «чаше гнева», причем в первом случае его наступление провозглашает летящий ангел, а в другом о ней говорит автор Откровения. Но для рассматриваемого места характерным является то, что этот «день гнева» провозглашают «цари, тысяченачальники» и прочие социально организованные группы (рабы, т. е. признающие и сознающие себя рабами, свободные и т. д.), которые сами, очевидно, сознают, что их поведение таково, что ничего, кроме гнева, оно не может и вызвать. Не менее существенным является и момент, в который происходит это провозглашение. Утверждение на земле о том, что

---

\*Несколько иной путь, хотя и приводящий к тем же результатам, пришлось бы проделать, если исходить из той совокупности образов, которые присущи и сопутствуют «ягненку» как «Агнцу». Самая сакрализация этого термина и связь ее с литургическими построениями связана с представлением ягненка-агнца как жертвенного животного. С этой стороны «гнев Агнца» есть гнев жертвы, гнев существа, принесенного или приносящего себя в жертву. Развивая подлежащий образ в этом направлении, мы можем прийти к тем же выводам, что и говоря о «гневе Ягненка». Впрочем, образ «гнева Агнца» в сильной степени заставит нас пойти по пути юридического истолкования жертвы (через идею возмездия), с этой точки зрения образ «гнева ягненка» более онтологичен и объемлющ и в этом качестве должен быть предпочтен, как более соответствующий и существу отношений, о которых идет речь, и тексту.



наступил «день гнева», следует немедленно вслед за тем, когда на небе «день воздаяния» отсрочен (хотя и «на малое время» VI, 11). Таким образом, именно те силы, которые оказываются повинными и преступными, противящимися преобразованию Мира и не желающими стать на путь творческой работы, именно они сами, осознав всю недолжность своего поведения, провозглашают наступление «дня гнева». Изменение сознания в среде человечества, о котором говорилось выше, влечет за собой то, что силы, не желающие переменить направление своей деятельности, исправить свои ненадлежащие дела, первые признают свою собственную преступность и объективируют ее как великий «день гнева».

Таким образом, в рассмотренной VI главе Откровения отмечены три основных момента, связанных с начальным обнаружением и освящением человеческой активности: во-первых, в ней даны первичные формы обнаружения и осуществления разрозненной человеческой активности в природной среде, приводящие человечество к порогу актуального всемогущества путем победы его над основными стихиями природы, во-вторых, в ней показано осознание обязанности человечества по отношению к теням борцов за жизнь и, наконец, выявлено признание со стороны социально организованных сил человечества невозможности для себя вести до конца борьбу за творческое преобразование мира, завершающееся полным восстановлением всяческих, что влечет за собой осознание ими своей преступности и неизбежности для них гибели («великого дня гнева»).

Но если организованные силы общежития сами признают, что они не в силах взять на себя выполнение задач космической активности, если они могут только, в лучшем случае, в противлении своем прятаться в пещеры и ущелья гор, призывая и навлекая на себя гнев и наказание, а в худшем — должны в силу своей природы активно противиться и противодействовать борцам за новое сознание, то вполне уместно будет спросить: каковы же будут или должны быть результаты этого противления? Первое, что можно себе представить, это оставление человечества или нераскаянной его части на произвол судьбы. Тогда те самые неуправляемые силы природы, которые приведены в действие человечеством, обрушатся на него и уничтожат его. Это естественный и неизбежный конец, который рисуется обычно научным естествознанием,

изображающим постепенное выравнивание температуры в нашей вселенной, угасание тепла, замерзание нашей планеты и гибель паразитирующего на ней человечества. Вторая возможность, которая мыслится, это — непосредственное вмешательство в исторический процесс Божества, каковое легко представляется как потрясающая мир социально-космическая катастрофа, в результате которой происходит чудесное спасение части человечества или даже спасение всего человечества (что принципиально безразлично\* с нашей точки зрения, ибо человечество здесь выступает лишь объектом извне к нему приходящего спасения). Такое трансцендентное спасение обычно изображается популярным богословием, где в зависимости от уклона (оригенического или манихейского) спасается большая и меньшая часть человечества<sup>251</sup>. Наконец, возможен третий исход: выполнение задачи преобразования мира, но не теми силами, которые сами себя признают негодными для выполнения этого дела, а какими-то иными. Это единственный путь, поскольку приходится стоять на почве признания и освящения человеческой активности, и именно его намечает Откровение.

Если социально организованные в обычные общественные союзы силы человечества сами признают себя неспособными выполнить возложенную задачу и, будучи виновными в противлении, сами накликают на себя «гнев», «суд» и «казнь», то должны быть найдены какие-то другие силы, которые возьмут на себя выполнение дела спасения космоса. Изображение этого процесса привлечения новых сил дает глава VII, 1–3: «После сего я четырех увидел ангелов, стоящих на четырех углах земли, удерживающих четыре ветра земли, чтобы не веял ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево. И ангела ино-

---

\*Вообще говоря, даже такого рода спасение части человечества может связываться с требованием определенной активности (добрые дела, заслуги и т. под.), недостатком коей обосновывается частичная гибель (и ад). Однако такого рода действительность с развиваемой выше точки зрения является недостаточной, фиктивной, мнимой. Всеобщее же трансцендентное спасение человечества, пассивно воспринимающего его, осуждено в свое время как оригеническое<sup>252</sup>. Выше везде речь идет о всеобщем спасении человечества в силу осуществления им самим «работы спасения» через активное, действительное превращение им самого себя в орган богочеловеческого тела. С этой точки зрения это долг человечества, дожившего до сознания возможности такого дела, и неисполнение его повлечет за собой рассеяние его пополам, как «лукавого раба»<sup>253</sup>.

го я увидел, с востока солнца восходящего, держащего печать живого Бога. И он воскликнул громким голосом к тем четырем из ангелов, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте ни морю, ни земле, ни деревьям вреда, покамест Бога нашего рабов мы не отметим (знаком\*) на их челе».

Две задачи возникают в момент отказа от преобразовательного действия руководящих сил человечества: набрать новые силы и создать условия, благоприятные этому набору. Искание и собирание этих сил должно быть проведено повсеместно во всех четырех странах света. Тем самым ангелам, во власти которых находятся четыре гибельных и губительных при человеческой разрозненности и пассивности стихии, дается приказ удерживать готовые ринуться на человечество ветры, с тем чтобы начавшийся отбор не был сорван. Но, спрашивается: в каких условиях происходит это собирание? Выше мы отметили отказ от управления силами природы со стороны «царей» и прочих. Можно спросить, что по существу обозначает такой отказ и к каким результатам он приведет? Наиболее понятным результатом такого «неделания» представляется то, что неуправляемые стихии, используемые разрозненным человечеством для сведения своих счетов и противоборств, начнут действовать со всей своей слепотой и разрушительностью. Отказ от управления природой и продолжающаяся при этом эксплуатация ее сил должны сказаться какими-то грозными опустошениями, могущими отразиться на процессе собирания новых сил для борьбы за преобразование мира. Понятна поэтому та картина, которая рисуется в приведенных выше стихах. Именно воздушная, эфирная стихия, последняя, которой овладевает человек, может легче всего подвергнуться разнообразным потрясениям и расстройствам, и именно ее приходится удерживать в каком-то равновесии после того, как сюда проникла хищнически-паразитарная деятельность человека. Сдерживающим, держащим, удерживающим и владеющим этой стихией силам дано (позволено) вредить земле и морю (правильнее будет перевести не «вредить», а «опустошать» землю и море), однако поднимающийся, восходящий

---

\* Слово «знаком» нами вставлено подобно тому, как слово «печать» в синодальном переводе тоже вставлено. Правильнее всего было бы соответственно греческому тексту сказать «опечатаем» или «припечатаем».

от востока солнца вестник стремится остановить, отсрочить это опустошение. То положение и мрак, к которому приводят руководители человечества в своем противлении, делают понятным появление его с востока солнца. Это вестник рассвета и выхода из создавшегося положения, задачей которого является подтверждение и закрепление убеждения в возможности нового, иного пути спасения. «Печать Бога живого», которую он держит, представляется, прежде всего, символом новой жизни. В противовес тем силам человечества, которые не могут и не хотят пойти на путь жизни, а остаются или стремятся остаться на пути смерти, скрываясь во мрак пещер\*, восходящая сила жизни несет особый знак жизни, «печать Бога живого», которую должны быть отмечены строители жизни. Против установленных и принятых общественной организацией форм деления общества на специализированные группы «царей земли, вельмож, богатых, тысяченачальников и сильных и всех рабов и всех свободных» и выдвигаются «рабы Бога нашего», «Бога живого», избранники, отмеченные печатью избрания, впечатленной на челах их. Печать эта положена на чело, а чело есть орган мысли и сознания. Таким образом, можно говорить здесь о тех, в чьем сознании впечатлена мысль о жизни, о людях, отмеченных печатью нового, космического, божественного сознания, для кого мысль о жизни, ее утверждение и восстановление есть основное, ведущее начало деятельности. Это — начальники воинства жизни, избранники в борьбе за жизнь, запечатленные, отмеченные знаком избрания, печатью жизни.

В дальнейшем, в стихе VII, 4–8 говорится о количестве отмеченных избранников: «И слышал я число отмеченных, сто сорок и четыре тысячи отмеченных сынов Израиля». Причем в следующих стихах (VII, 5–8) дается более подробное указание количества «запечатленных»: по каждому колену израилеву по двенадцати тысяч. Здесь, как и в других местах, мы не останавливаемся на самом числе, приведенном в Откровении, поскольку, с одной стороны, сама символика чисел требует весьма громоздкой разработки и не может быть выполнена в рамках одного только Откровения, и поскольку, с другой стороны, числовые обозначения этой книги представляют задачи с многими неизвестными.

---

\* Ведь погребение у евреев совершалось в гробницах, высеченных в скале, т. е. в тех же пещерах (пещера — это могила).

В соответственных построениях важной представляется не столько определенность самого числа избранных, сколько общая его характеристика: это не какое-либо маленькое число отдельных вождей и героев, а число, исчисляемое десятками тысяч. Отсюда позволительно заключить, что количество отмеченных печатью избрания борцов за жизнь не может быть небольшим. Стоящая перед ними задача борьбы с природным распадом, а в конечном итоге со смертью, не такова, что она могла бы быть выполненной единичными усилиями одиночек. Для ее осуществления необходима деятельность масс, и печать избрания возлагается на чело больших количеств людей, рассеянных по всем четырем концам земли. Это количество уже само по себе таково, что для осуществления этого набора необходимо время, и ясным поэтому становится, почему вестнику этого подбора «запечатленных», отмеченных печатью избрания, приходится остановить деятельность ангелов, готовых опустошить землю и море\*.

Но смысл всех этих подсчетов более отчетливо выясняется из сопоставления их с дальнейшим стихом той же главы (VII, 9). «После сего я посмотрел: вот множество людей, которого никто не смог бы перечесть из всех племен, колен, народов и языков, стояло пред престолом и перед Ягненком в одеждах белых и с ветвями палым в своих руках».

Немедленно после весьма старательного подсчета избранных, отмеченных печатью, с перечислением их по коленам (родам), говорится о количествах, которые уже никто не может сосчитать и подчеркивается, что эти количества принадлежат ко всем племенам, коленам, народам и языкам. Таким образом, подчеркивается особое значение и назначение этих избранных: все они на счету и, кроме того, это люди особого качества, особой крови, «из всех колен сынов Израиля». Следует отметить, что деление на колена, по-гречески — филы, является не только родовым делением, но и военным. Это — родовые воинские отряды, и поскольку речь идет о борьбе и победе,

---

\*Равным образом в настоящей связи приходится опустить вопрос о символике имен сынов Израиля, а также такие вопросы, как перемена обычного порядка в перечислении их, равно как и известные домыслы относительно пропуска Данова колена, из какового, согласно некоторым толкованиям, должен произойти антихрист<sup>254</sup>.

самым употреблением этого термина отмечается особое назначение избираемых. Они изображаются как та сила, на долю которой выпадает задача приступить к выполнению спасения человечества.

Все последующие стихи служат подтверждением всего вышесказанного о смысле и значении этого избранничества. Выше нами рассмотрена совокупность образов, возникших перед взором автора Откровения при снятии пятой печати. Души убиенных, принесенных в жертву, вопящих о мести, награждаются, прославляются и успокаиваются обещанием скорого воздаяния. Раскрываемая в стихе VII, 9 картина поясняет и развивает соответственные образы. После того как избраны, выделены и отмечены борцы за жизнь, уже ни у кого из «убиенных» нет никаких оснований беспокоиться\*. Великое, несчетное множество разноплеменных людей в белых одеждах (прославленные) с пальмовыми ветвями в руках (несущие знаки победы) восклицает «спасение Богу нашему». Это утверждение спасения подкрепляется возгласами небесных сил, которые, поклоняясь Богу, подтверждают (аминь) возглас народных множеств и раскрывают его, перечисляя те свойства и качества, которые присущи Богу, принадлежат и воздаются Ему в связи с обеспечением совершаемого спасения.

Глава VII заканчивается объяснением того, кто такие эти люди в белых одеждах, спасенные и спасаемые, и кратким указанием на смысл и существо этого спасения. Соответственные стихи представляют вкратце выраженные указания о положении и состоянии спасенного и обоженного человечества. Выше в тех же чертах это положение более подробно обрисовано в главе XXI Откровения, рассмотренной уже в своем месте.

Подводя итоги всему ранее сказанному, необходимо отметить, что, конечно, самый набор борцов за жизнь не есть еще что-либо решительное и завершительное. Для того чтобы от этого момента перейти к завершительным актам мирового космического действия, необходим ряд этапов. Прежде всего, должны быть созданы условия, при которых избранники от представления и сознания перешли бы

---

\*Эти же борцы, начальники, избранники и «первенцы», зачинатели спасения человечества, в том же количестве сто сорока четырех тысяч, в дальнейшем появляются как певцы «новой песни», как это уже рассмотрено нами выше при прослеживании образов главы XIV.

к активности, чтобы созрело сознание необходимости действовать, чтобы за виденьем и слышаньем они начали бы действовать. Но это заставит спросить, как и в каких условиях этот переход может совершиться? Кто и в каких условиях начнет, каковы будут последствия этого начала, как отнесутся к этому выступлению новых сил, которым надлежит править миром на новых основах, старые силы? Останутся ли они в прежнем положении или сами вынуждены будут перестроиться? Как эти старые силы будут реагировать на рост нового сознания? Как носители этого нового космического сознания соединятся, и когда такое соединение станет возможным? Какими методами будут они действовать, и в каких условиях будет протекать весь процесс преобразовательно-творческой деятельности преображенного человечества? Все эти вопросы в той или иной степени освещены при рассмотрении основных этапов процесса преобразования мира, данных выше в соответственных главах нашей работы.

Трудовая метаморфоза мира, совершаемая осознавшим свое место в природе человечеством, — такова тема всех дальнейших глав Откровения. Этот процесс не есть путь прямого и упрощенного изменения свыше, а путь осознания человеком своей задачи и осуществления ее. Но если выше во всех предыдущих главах были прослежены условия решения этой задачи и рассмотрен данный в образах путь ее разрешения, то остающиеся не просмотренными нами главы Откровения содержат указания на начальные моменты возникновения задания, на постановку его перед сознанием отдельных групп в среде человечества. Они представляют не что иное, как призывы к пробуждению активности и действенности и указание тех наград, которые будут получены теми, кто, отрешившись от путей распада и смерти, станет на путь творческого преобразования мира и жизни.

## **Заключение**

Всего сказанного уже, в сущности, достаточно для того, чтобы закончить рассмотрение того материала, который дается в Откровении для построения учения о конечном идеале. Остающиеся не разобранными три начальных главы этой книги вполне укладываются

в намеченную нами схему: в них заключаются «призывы» к действию, к борьбе и победе. Призывы эти, конечно, сами даны в символической форме и так же, как и все выше рассмотренные, требуют расшифровки, но эта работа после сделанного может быть выполнена без особого труда всяким, кто пожелал бы внимательно прочитать эти главы. Существенным для этого разбора является индивидуальная оценка тех субъектов (ангелы церквей), к кому обращены эти призывы, форма обращений и обещания наград за выполнение ими соответственных задач. Как задачи эти, так и награды непрерывно повышаются и, наконец, завершаются высшей, высочайшей наградой, о которой уже упоминалось и обещание которой повторено в последних главах Откровения: «побеждающий» становится сопрестольником Божества и усыновляется ему (ср. III, 21 и XXI, 7).

Конечно, сделанная нами работа по истолкованию Откровения не может быть признана ни полной, ни совершенно законченной. Это относится как ко всей книге, так и к отдельным ее частям. Основой ее является символика, и на толковании последней построено все наше изложение. Но символ, по самой природе своей, не может быть исчерпан одним толкованием. За первым слоем открытых, разоблаченных образов обнаруживается второй, за вторым может оказаться третий и т. д. Нами взяты и рассмотрены только те образы, которые необходимы для первичной и, пожалуй, наиболее простой общей задачи — обнаружения того, что может послужить для построения учения о конечном идеале применительно к общественной организации. Уже сразу, даже для поверхностного взгляда, видно, что символика Откровения может быть раскрываема не только с точки зрения строительства общества, но и с точки зрения преобразования природы человека как такового, как восстановление его целостности и неповрежденности, как задача «строительства тела». С этой стороны такие методы, как психоанализ, могут обнаружить в рассмотренной нами системе образов путь преодоления сексуальности, идущий через сублимацию к построению совершенной, житнетворческой эротики<sup>255</sup>, а равно открыть ряд других путей для толкования.

Точно так же опущено нами специальное рассмотрение отдельных образов и их комплексов. Такого рода работа могла бы дать в результате ряд увлекательных экскурсов, которые сами по себе могли бы послужить началом для весьма интересных углубленных исследо-



ваний. Сюда следует отнести, с одной стороны, типические символы, употребляемые Откровением (звезды, светильники, церкви, ангелы, животные, глаза, рога, кони, звери, жертвенник, храм, алтарь, головы и рога зверей, венцы, диадемы, печати, трубы, чаши и т. д.) и с другой — своеобразную числовую символику этой книги. Что касается образов, то произвести рассмотрение их полностью было невозможно, поскольку это загроздило бы изложение, но в меру возможности оно приводилось нами везде, где это было необходимо. Подробное рассмотрение этих образов невозможно было бы без ряда экскурсов в другие книги Священного Писания и детального рассмотрения генезиса соответственных символов. Что же касается апокалипсической символики чисел, то ее рассмотрение еще более сложно, поскольку вообще до сего времени область этих представлений еще недостаточно освещена. «Мистика» чисел и их сочетаний, «образность» числа представляют самостоятельные проблемы большого интереса, как общего, так и специального. Не говоря о культовых и религиозных значениях числа, достаточно сказать о той роли, какую оно играет в фольклоре и искусстве. Уже сейчас можно признать, что исследование этого вопроса может привести к совершенно неожиданным и весьма плодотворным открытиям, особенно в связи с тем слоем символов Откровения, который нами выше отнесен к группе говорящих о преображении и «строительстве тела».

Не останавливаясь на этом последнем процессе, впрочем, органически связанном со всеми остальными проблемами, которые ставит Откровение, следует сказать несколько слов о «строительстве государства», ибо, согласно суждению по этому вопросу Платона, «устроить его, как кажется, — наша потребность». Вообще же можно утверждать, что все или почти все сознательные попытки, предпринимавшиеся с начала нашей эры в этом деле, в той или иной мере восходят к Платону. Принципы «Государства» и «Законов» настолько вошли в плоть и кровь современного общественного устройства, что они уже воспринимаются как нечто, лежащее в природе вещей. Даже внешне кажущиеся противоположными формы политического строительства — и они глубочайшим образом закованы на Платоне, и не случайно его идеальное государство является классовым коммунизмом.

Все вышесказанное позволяет говорить, что в Откровении мы

имеем впервые оформленный иной и новый идеал общественного строительства. В противовес государству Платона его можно назвать государством Иоанна. Против увечования классового дробления и потребительской общности в нем дана высочайшая форма равенства — обожение, в котором каждый человек расценивается как принципиальный сопредстольник Божества, совокупно и действительно строящий природу и восстанавливающий цельность человечества в общности действия. После проделанного выше рассмотрения Откровения можно было бы проследить и провести параллели между тем, как отдельные вопросы общественного (государственного) строительства разрешаются тем и другим автором. Их совершенная полярность усматривается и из пути, по которому они идут. Платон декретирует идеал и мыслит себе его осуществление сверху, путем властных распоряжений династов и царей, пришедших в разум и начавших «воистину философствовать». Иоанн рисует длинный исторический путь вызревания этого идеала в среде человечества, внутренне и самостоятельно приходящего к замыслу и действительно-творчески замысел этот воплощающему. Платоновской диалектике замкнутого в круг бытия и созерцания в Откровении противопоставляется реальная диалектика истории, заканчивающаяся динамикой бесконечного действия и творческого преобразования.

Совершенно исключительную по увлекательности задачу представляло бы проследить, как в истории учений, говорящих о совершенном социальном устройстве, преломляются мотивы этих двух построений и как затем отблески их жизненно воплощаются в практике современного государственного и хозяйственного строительства, пока, наконец, платоновский идеал в том или ином его истолковании (классовом или коммунистическом) не получает более или менее полного воплощения в современной действительности, а идеал Нового Града оказывается превратившимся в чистую мечту, по мнению большинства политиков и людей дела, заквашенную на христианской мистике.

Насколько основательно такое суждение, это, конечно, самостоятельный вопрос. Почва, на которой оно выросло, было едва ли не полное отсутствие умения читать символы и в них находить практические формулировки, определяющие и направляющие деятельность.

Все, что сделано выше, представляет не что иное, как попытку медленно, слово за словом, прочесть Откровение, предполагая, что в этой книге есть что-то, что заставило сделать из нее заключительную главу всего библейского свода. — Можно думать, что эта работа наша была не бесплодной и все, что сказано выше, дает достаточно материала для построения учения о конечном идеале, рисующемся в иных чертах, чем он представлен в платоновском построении.

Этот домысел о полноте нового творчества в конце времен возводит соответственные построения к весьма смелым мыслям на этот счет Оригена<sup>160</sup>, в дальнейшем не освоенным, несмотря на всю их увлекательность, христианским мышлением.

---

СТАТЬИ



# ЭКСПЛУАТАЦИЯ\*

## ОЧЕРК I

Выдвигая понятие эксплуатации (использования) в качестве основного понятия современной экономической науки (политической экономии), мы тем самым должны выполнить следующее: во первых, определить это понятие, во-вторых — показать связь всего современного хозяйственного строя с эксплуатацией и, наконец, наметить те результаты, к которым она приводит хозяйство, — чем завершается экономия (домостроительство), построенная на эксплуатации.

Такие задачи, особенно последние, сами по себе являются темами для детальных исследований, и, конечно, в пределах настоящего очерка они могут быть выполнены в самых общих чертах.

### 1

То, что принято называть эксплуатацией, является основой хозяйственного поведения современного хозяйствующего человека. Если мы остановимся на современной хозяйственной деятельности и будем рассматривать ее как особый тип, во многом отличный от тех типов подобного же порядка, имевших место в другие эпохи, то основной характерной особенностью ее будет то, что принято подразумевать именно под этим понятием «эксплуатации».

Конечно, в основе своей хозяйственная деятельность разных эпох, осуществлявшаяся разными народами в разных странах, имела одни и те же непосредственные и ближайшие задачи и цели. Человечество всегда было поставлено в необходимость добывать и запасать пищу, строить жилища и готовить орудия. С этой стороны, современный нам период хозяйственной жизни оказывается связан с какой-то специфической тенденцией, выдвигающей его из ряда других периодов. Основа хозяйства лежала и лежит в подавляющем и в наших условиях воздействии на поведение человека материальных

---

\* Печатаемый очерк представляет часть подготовляемой работы, под заглавием: «Эксплуатация или регуляция». Весь он написан еще в сентябре 1925 г. в Москве.

потребностей. Этим и до сего времени определяется весь ход и строй и хозяйственной, и общей истории. Но разные эпохи преломляли и отражали различно эту основную силу хозяйственной жизни. Завися от накопления средств, от уровня умственного развития, от форм организации и вообще от развития производительных сил, хозяйственная жизнь принимала различные направления и кристаллизовалась в определенных хозяйственно-бытовых системах. При всей однородности и однокачественности отношений человека к природе, основанных на попытках максимального удовлетворения потребностей, не приходится оспаривать того, что современный нам период хозяйственной жизни связан с какой-то ему в особенности свойственной окраской, выдвигающей его из ряда других хозяйственных эпох.

Хозяйственная деятельность в основных, начальных, исходных точках есть деятельность, определяющаяся отношением человека к природе, к внешнему миру, из которого он почерпает источники своего существования и удовлетворения своих материальных потребностей. Если взять современное положение и положение любого хозяйственного деятеля в прежние, известные нам эпохи, в их отношении к природе, то при всей качественной, типической однородности этой деятельности — добыча пищи, приготовление одежды, постройка жилищ и пр., — первое, что бросается в глаза в хозяйственной жизни прежних времен, — это идеологическая нормировка соответственных отношений и отсутствие таких нормировок в современности. По существу, это едва ли не наиболее заметное обстоятельство.

Конечно, примитивный человек (от дикаря до патриархально-феодальных форм общежития и хозяйствования) был, по существу, хищником, и этим хищничеством определялись все его отношения к природе. Реально человек был слаб в отношении к ней. Недостаточное развитие производительных сил, отсутствие серьезной капитальной базы, трудовых навыков и привычек, массовая некультурность и крайне низкий уровень развития, едва поднимавшийся над уровнем животности, — все это обуславливало для человека невозможность действия против природы за свой страх и риск и вынуждало к противопоставлению ей не одиночной личности, а коллектива, прикрывающего и маскирующего слабость единоличного хищника. Однако самая слабость его, невозможность быть хищником взрослым, осознавшим и понимающим себя как такового, вела за собою то,

что во всяком отношении к природе со стороны человека замечалась попытка связаться с природой идеологическими узами.

Природа рассматривалась им как самостоятельное благо — или зложелательное существо: «природа-мать, земля-кормилица», — говорилось о «дарах природы» и т. д. Эти и все подобные термины являются не чем иным, как показателями отношения, отражениями идеологии, всецело построенной на слабости человека в отношении его к природе. Самая фразеология этих идеологических формулировок показывает желание возможно прочнее связаться с природою, наиболее крепкими из всех известных уз, узами родственными; она же выдает причину этого тяготения — необходимость прокормиться и невозможность самостоятельно, самобытно, независимо существовать вне природных форм, рамок и ограничений.

Несомненно, что такая идеология была не чем иным, как показателем слабого развития производительных сил и низкого умственного и хозяйственного развития общества и человека. Несомненно также, что поскольку можно говорить о групповых и классовых расчленениях в соответственных общественных организациях, то те или иные интересы играли и должны были играть значительную роль в образовании этой идеологии. Однако несомненно и то, что сама указанная нами слабость и связанное с нею это отношение, а также поддерживающие его групповые интересы сильнейшим образом влияли на весь хозяйственный строй.

Чтобы увидеть это, достаточно продумать такое выражение, как «дар природы», обычное и естественное для примитивного хозяйственного мышления. Ведь «дар» не есть что-либо, что можно всегда и самочинно получить каким угодно, свободным образом. Если то или иное благо есть «дар», то есть и «отдающий». Требовать «дара» нельзя, его можно просить или в лучшем случае выманить, выклянчить. Раз то или иное благо «дар», то нельзя насильнически, самовольно захватывать соответственные блага. Их получение возможно лишь в определенных рамках и под узаконенными, социально признанными титулами.

Действительно, в соответствии со сказанным, примитивное хищничество нормируется множеством идеологических положений и всякое отношение к природе облечено в рамки отношений равноправных или даже неравноправных существ, причем права верховенства, господства, хозяйства, распоряжения мыслятся принадлежа-



щими природе в большей мере, чем человеку. Человек в этих условиях лишь «дестинатар»<sup>256</sup>, получатель, воспитанник, «нахлебник» природы, обильно снабжающей его питанием из нетронутых целин избыточествующей материнским млеком груди.

Это идеологически подчиненное природе положение человека давало себя чувствовать во всех областях жизни. Даже запреты, налагавшиеся на свободное исследование в своих первичных основаниях обусловлены стремлением связать наиболее активные элементы, при дальнейшем своем развитии могущие оказаться опасными и способными разрушить соответственный строй, экономически используя свое умственное превосходство. Окончательное свое обоснование эти запреты находили в таком отношении к природе.

Того же порядка явления представляют и различные ограничения во всех областях хозяйства: в землевладении (владельческие латифундии — и общинные земли), в торговле и промышленности (цеховой строй), в корпорациях, сословиях или кастовых организациях общества и хозяйства; все это — типические выражения подобного рода отношений. Все это средства и методы, при помощи которых можно уберечь этот строй от потрясений изнутри, особенно, если первобытное плодородие уже подорвано, благодаря размножению населения, вышедшего за пределы, при которых возможно элементарно-хищническое удовлетворение потребностей.

Нельзя думать, что эта позиция примитивного хищничества господствовала только в прежние эпохи. До сего времени она не изжита в широчайших массах человечества. Примитивные народности: дикари Полинезии, Австралии и Африки платят своим вымиранием за попытку отстаивать ее. Народы Юга и Востока на нашем континенте также расплачиваются за свою косность в этом отношении.

Если мы перейдем к новому человеку новой эпохи, к горожанину современного капиталистического государства, то здесь основной мотив отношения к природе будет другой. Если по старой привычке и можно слышать, как говорят о «дарах природы», то это не более, как не изжитая фразелогия. Человек уже не получает от природы «даров». Он их не ищет, не просит их у нее, хотя и нуждается в них. Его отношение стало более активным. Он берет у природы все нужное ему, требует, отнимает, вынуждает ее отдавать все, что возможно. Природа не мать ему, современному человеку.

В худших случаях он боится и ненавидит ее, в лучших — относится к ней безразлично. Здесь нам почти не приходится пользоваться выражениями идеологического порядка. И лишь изредка здесь в языке проскальзывает идеология отношений между отдельными существами.

В настоящих условиях можно уже достаточно определенно говорить об уничтожении даже в сознании широких масс мыслей о какой бы то ни было нормировке отношений человека к природе. Единственной нормой здесь является насилие, захват и добыча. Это отразилось на активной стороне отношения. Обычно, нормировка отношений есть в случае притязания всегда нечто двустороннее и тем самым предполагает у человека долг и обязанности по отношению к соответствующим существам, контрагентам. Такого рода «долг» и мыслился и пронизывал в прежнее время все отношения человека к природе. В наше время слово «долг» в отношении к природе почти вывелось, если не считать двух случаев. Мы имеем весьма характерное выражение «отдать последний долг природе», применительно к смерти человека. То же выражение применяется в жаргоне анально-уретральных актов. От сложной системы нормированных отношений человека к природе остались в сознании нашего современника лишь два случая и оба они типически сходятся в том отношении, что оба — акты произвольные и оба касаются по существу отбросов. Современный человек не отдает природе ни своей мысли, ни своей воли, ни своего чувства, если не считать сентиментально-лживых восторгов перед нею, а лишь то, что ему не нужно, с чем он не в силах справиться, чего он не может переработать, чему он не в силах ни дать жизнь, ни удержать ее: свой труп и свои отбросы. Человек отделяется от природы, создавая себе искусственную обстановку существования, огораживаясь от нее городской стеною и машинными приспособлениями различного рода.

Если в былом человек получал от природы «дары», то теперь, вымогая, подсматривая, похищая, насильничая над природой, человек совершенно отошел от мысли о каком бы то ни было равенстве существ в природных отношениях. Не равенство, а борьба, не «дар», а насилие и кражи. Таково отношение современного человечества ко всему, что и внутри его и что вне его.

## 2

Определяя то, что мы мыслим в слове «эксплуатация», мы должны прежде всего отметить наиболее общие стороны того, с чем мы имеем дело. Ставя себе такую задачу, мы можем сказать, что эксплуатация есть определенный тип отношений человека к окружающей его среде. Этой формулой может быть охарактеризовано в качестве предварительного определения то, что нами мыслится в термине «эксплуатация». Для более детального раскрытия его нам необходимо осветить два основных термина: «отношение» и «среда».

Говоря об отношении, следует отметить, что оно предполагает некоторые соотносящиеся части. Всякое отношение образуется не менее, чем из трех моментов. В нем должно присутствовать не менее двух членов и само отношение как таковое. Необходимость членов самоочевидна, что же касается самого отношения как такового, то оно есть не что иное, как порядок связи между этими частями.

Когда мы говорим о членах отношения, то у нас, естественно, подставляются более детальные характеристики этих членов. С одной стороны, мы начинаем думать о субъекте, агенте, деятеле отношения, а с другой — об объекте, предмете его. Это расчленение частей уже подсказывает определенную характеристику отношения. Поскольку мы говорим: субъект, деятель, агент, то мы уже приписываем одному из членов отношения некоторое доминирующее положение. Обратно — объект, предмет — нечто, что мечется перед иным, есть уже по самому в основе слова лежащему представлению нечто страдательное, пассивное, подчиненное. С этой стороны всякий субъект «познания», «права», «хозяйства» мыслится как нечто действенное в отношении кого-то или чего-то. Обратно — объект, предмет «познания», «права», «нравственности», «хозяйства» это пассивная сторона, нечто, подвергающееся воздействию. Уже только этих обстоятельств достаточно для того, чтобы по возможности воздержаться от привнесения подобной оценки в характеристику отношения. Наиболее правильным в рассматриваемом нами случае будет говорить просто о частях, о членах отношения. Причем само отношение следует характеризовать, исходя из него самого, а не из его частей.

Какова же должна быть структура всякого отношения? Какие типические связи мыслимы между двумя какими-либо частями?

Так, прежде всего, возможны некоторые связи, основанные на принципе ряда, порядка (*ordo*): ординационные связи; во-вторых, возможны связи, обуславливающиеся действием частей.

Первые из указанных связей могут быть разделены на две группы. При этом возможны положения, когда одна из частей стоит в каком-то роде выше, первее, значительнее другой, а вторая характеризуется обратными свойствами. Если говорить о первом виде связи, характеризуемой со стороны порядка, то ее можно характеризовать или как субординацию, т. е. положение, где главенствует один из членов отношения, или как координацию, т. е. положение, когда оба члена отношения в порядке рядоположения одноценны и равны. При такой характеристике мы сознательно избегли бы того, чтобы координационный или субординационный тип отношения был приносим в самые понятия частей как таковых.

Как раз в нашем случае, если мы будем говорить о субъекте и об объекте как о членах отношения, мы можем получить различные характеристики порядковой, ординационной связи между тем и другим. В одних случаях, характеризуя, например, отношение между субъектом хозяйства (человеком) и средой (скажем, природой), субординация будет иметь место в отношении человека. В примитивных (и даже не очень простых) хозяйственных системах именно среда как таковая есть тот фактор, давящий, экономической необходимости, в отношении к которому субъект хозяйства, активный деятель, человек, субординирует, подчиняется, весьма жестоко подавляясь. Наоборот, в других системах наблюдается обратное положение: отношение человека к среде носит или стремится к тому, чтобы носить, характер субординации среды, природы к человеку. Существенным является для нас не только то, каково соответственное отношение в действительности в каждом отдельном случае; важной для нас является тенденция, общее направление и уклон, определившийся к тому или иному времени.

Сказанное позволяет нам определить эксплуатацию как отношение субординационного типа.

Останавливаясь на значении действия в отношении, мы можем рассматривать случай, когда один член отношения является исключительно действующим, а другой исключительно воспринимающим. Практически для нас этот случай не имеет значения. Это — отношения Бога к миру при творении из ничего. Обычным является другое положение, когда оба члена могут быть действующими друг на

друга взаимно — система воздействия. Как общее правило, система взаимодействующих частей есть нормальный случай действия. По существу, все наличные системы отношений суть системы взаимодействий. Возможно, что конкретное взаимодействие частей не обнаруживается, ибо наблюдающаяся (внешняя) несвязность частей не дает возможности выявить противодействие или обратное действие подвергающейся воздействию части; однако, если ввести и проследить все промежуточные звенья, то всегда можно в той или иной мере это взаимодействие вскрыть.

Наиболее частым и для нас существеннейшим будет такой случай взаимодействия, где наибольшее само по себе действие, активное воздействие одного члена отношения вызывает в другом систему действий (реакций — противодействий), количественно несоизмеримую действию первого члена. В таком случае первый член отношения выступает в качестве катализатора, зачинающей причины и вызывает последствия, во много раз превосходящие затраченные ими напряжения. С таким действием мы всегда будем иметь дело, сталкиваясь с системой взаимодействий, в которой соучаствует в качестве члена отношения сознающее существо. Во всех этих случаях мы будем иметь дело с катализатором в лице сознания, провоцирующим и зачинающим разнообразные и разнообразно-образно-направленные системы действия.

Хозяйственное отношение есть всегда отношение каталитического типа. Эксплуатация же есть такой случай, когда результат катализа рассматривается как нечто должествующее быть обращенным в сторону катализатора и в дальнейшем поступающим всецело в его распоряжение. Это отношение, когда один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой только средством и всегда средством.

После таких разъяснений мы можем перейти к определению второго термина, присутствующего в нашем определении эксплуатации, к определению «среды». Как показывает самое слово, в рассматриваемый термин нами обычно вкладывается представление чего-то, что окружает некоторую точку как некоторый центр (среда объемлющая). С другой стороны, возможен и имеет место другой ряд представлений, где среда есть то, что находится между двумя крайностями и подвергается их воздействию (среда объемлемая).

Если от этих абстрактных определений мы перейдем к намечаемому нами, выше уже несколько конкретизированному определению эксплуатации, то понятие среды для нас в равной мере получит конкретные черты. Для человека средой является, прежде всего, окружающее его общество и внешняя природа, в которой он существует. Это суть те объемлющие человека части мирового целого, дробь которых он в той или иной мере составляет и которыми определяется его существо. Вне этих обоих видов среды самое существование человека невозможно. Надлежит, однако, отметить некоторые существенные моменты, требующие различия этих двух видов среды. Как природа, так и общество, человеческая социальная организация, находятся в разных отношениях к человеку, составляющему часть и той и другой. Разница сводится к разной степени зависимости в разные моменты времени. В отношении природы человек составляет часть ее, никоим образом не выделяемую из природы. Выйти из природы и ее окружения для человека невозможно, и всякая попытка его самоопределиться в этом отношении равносильна его самоуничтожению. Связь между человеком и природой неразрывна и неотменима.

Другого порядка связь человека с обществом, образовавшей его социальной средой. Здесь возможно территориальное и иное, связанное с этим последним, отъединение человека, выход из социальной среды, так или иначе не удовлетворяющей или враждебной. Отношение человека к обществу значительно гибче, чем отношение его к природе.

Существенно в отношении между человеком и обществом то, что последнее может в глазах человека распадаться на свои составные части и выступать не как целое, единое образование, а как совокупность разрозненных частей, отдельных членов его, сочеловеков, лишенных той или иной связи между собою и с человеком как выделяемой, самодовлеющей единицей. Вообще говоря, отношение человека к среде, какой бы то ни было, природной или социальной, с особенной легкостью строится по типу отношения к части. Целое значительно труднее представимо, и, как общее правило, всякий деятель стремится рассматривать его в виде конкретной части, «отрезка» целого.

Следует иметь в виду, что, наряду с тем, что мы назвали средой объемлющей, возможна и имеет место для человека и среда объемлемая. Это сам человек в его физическом телесном обнаружении. Здесь мы

имеем в человеческом теле нечто такое, к чему сам носитель относится как к некоторой среде, хотя и близкой ему, но вне его лежащей. Такова оценка собственного тела как чего-то, что, если не объемлет человека, то, во всяком случае, объемлется им, рассматривается как нечто обладаемое и внешнее в отношении своего носителя. Только учтя и эту точку зрения, возможно исчерпать все возможные отношения человека к среде. Таким образом, под средой нам надлежит понимать: природу, общество и самого человека в его телесном выражении. При этом все, что обычно воспринимается как среда, представляется по частям: как отдельные, доступные непосредственному воздействию части природы, как отдельные люди и, наконец, как самое тело человека, как совокупность его частей, его способностей и его сил.

Переходя от этих предварительных ориентировочных замечаний и построений к выше уже приведенному определению эксплуатации как типа отношений человека к окружающей среде, мы можем в настоящий момент конкретизировать это определение. Так, прежде всего, эксплуатация есть отношение человека, осознавшего свое выделение из окружающей среды и индивидуально или коллективно противопоставившего себя ей. Случай примитивного хищничества, пользования человека тем, что «дает» ему природа, без опознания этого пользования, не может быть нами относим к «эксплуатации». В таком случае мы имеем дело с отношением натуралистического типа, когда говорить об эксплуатации не приходится. Если дикарь рубит дерево, чтобы снять плод, или колонист выжигает сотни километров леса, чтобы засеять для себя несколько гектаров, то можно говорить о примитивном хищничестве, но вряд ли кому придет в голову говорить об эксплуатации.

Эксплуатацию мы будем иметь тогда, когда выделивший себя из природной среды человек индивидуально или коллективно противопоставляет себя ей и в то же время ставит себя к ней в такое отношение, при котором себя он расценивает как нечто возвышающееся над нею и в известном смысле самоцельное. Соответственное отношение его к среде построено на принципе субординации среды человеку во всех ее элементах.

Все, что не «я», все это мне должно быть подвластно или может быть подчинено и покорено. Однако эта покорность и подвластность ни в коем случае не связана с каким-либо стремлением что-либо отпустить, дать, как-либо послужить подвластному. Здесь не

мыслится никаких норм, ни нормированных отношений. Главенство здесь представляется связанным с использованием среды для себя, для своих целей, стремлений и возможностей, без признания за ней какой-либо самоцельности, каких-либо прав и, во всяком случае, без основания для какого-либо, не говорим уже «служения», а даже хотя бы для бескорыстной заботы о подвластной, покорной среде.

Такое отношение возможно в равной степени в отношении к разным объектам. Возможно и имеет место представление об «универсальной эксплуатации». Все, что существует, есть предмет для такого воздействия человека: и природа, и люди как единицы, и само общество как целое, и даже сам человек как предмет собственной эксплуатации. Выражение: «эксплуатировать себя», «свои способности» и т. п. — выражение нередкое для нашего времени.

В тех или иных случаях конкретная обстановка может так или иначе изменить это универсальное положение, при этом те или иные части среды могут быть изъяты из поля действия того, что названо нами «универсальной эксплуатацией». Тем не менее, в общем и целом, приходится говорить об эксплуатации как основе всех отношений этого рода, как о центральной оси, по которой строится и располагается в настоящее время вся хозяйственная структура той или иной социальной группы.

### 3

Когда от этих формальных попыток определить понятие эксплуатации мы перейдем к выяснению ее природы по существу, мы будем вынуждены остановиться на вопросе об основных характеристиках действия и действительности. При этом, с одной стороны, нам придется говорить о пассивности и активности некоторой действующей единицы и, с другой — о вторичности или первичности соответственного действия, вернее, о самопроизвольности или несамопроизвольности (несамостоятельности) его. Вообще же, говоря об эксплуатации, мы, прежде всего, должны будем отметить в ней две основные стороны: паразитизм и хищничество. Обе они органически связаны и с понятием эксплуатации, а также с пассивностью и несамостоятельностью как особыми характеристиками действующего существа.

При этом, определяя эксплуатацию и ее коренную связь с паразитизмом, нужно иметь в виду, что не всякий паразитизм обусловлен



эксплуатацией. Как общее правило, можно говорить о паразитизме и при натуралистических (натуральных) отношениях человека к природе. Используя то, что представляет ему природа, находясь всецело в зависимости от ее «даров» и этим «даровым» существуя, человек по существу является паразитом. Если правильно соображение зоологов, что живорождение есть частый случай паразитизма<sup>257</sup>, то до настоящего времени положение человека в природе есть положение паразита: паразита земли, паразита природы и космоса. В этом своем качестве человек, получая готовые продукты питания, пассивно усваивает их, поглощает их, питается ими, совершенно безразлично относясь к питающему, дающему и снабжающему. Аналогия эта может быть продолжена. Подобно тому как паразит не сам себе создает условия для питания и роста, а лишь получает и впитывает приготовленную другим существом и для других целей питательную жидкость, точно так же и человек не сам создает себе среду, а использует уже имеющееся. Пользование чем-либо уже выработанным, прошедшим через другой организм или через чужую переработку, без самостоятельного проделывания всего процесса, вне самостоятельного приспособления продукта, непосредственное усвоение продукта готовым после предварительной переработки его другим существом, пассивность и несостоятельность присвоения и использования, которые мы имеем налицо в процессе питания, — все это паразитические черты. С этой стороны паразитизм есть не что иное, как пользование даровым, в противоположность трудовому как самостоятельному, действенному напряжению, преодолевающему и видоизменяющему соответственную среду.

Переходя к хищничеству, мы должны обратить внимание на одну особенность его по сравнению с паразитизмом. В хищничестве мы имеем некоторое, по крайней мере, видимое, повышение активности; хищник не ждет и получает, а идет и добывает. По существу, однако, разница здесь не столь уж большая, и разница не столько качественная, сколько количественная. Действительно, представив себе паразита, хотя бы глиста, который не находит в обычном месте (скажем, в желудке) обычных, нужных ему, питательных веществ и в поисках за ними перемещается в кишечник или пробивается в другие органы, мы можем хищничество рассматривать как движение паразита, ищущего питания. В существе дела, если сравнивать работу, перестройку, которую проделывает с окружающей средой растение, с работой, выполняемой животным, то придется признать, что в животном

элементы паразитизма окажутся значительно сильнее выраженными, чем у растения. Переработка среды (материальной и газообразной) растением в свое тело с этой точки зрения может рассматриваться как процесс в большей степени «трудовой», по сравнению с усвоением уже проработанной и переформированной среды, которую усваивают в пищу животные<sup>258</sup>. В отношении же плотоядных животных соответственный порядок использования готового, уже проработанного «мяса», «плоти» и т. д. особенно отчетлив, и не случайно «хищничество» считается их признаком, и соответственное зоологическое подразделение говорит о плотоядных или о хищных животных.

В окончательном итоге можно говорить, что для паразитизма характерно взятие и использование для поддержания и сохранения личной жизни, личного существования того, что уже подготовлено другим для себя, использование чужого «сока», чужой жизни как способа поддержать свою жизнь. Такая задача, однако, не требует большой активности. Это лишь непосредственное использование условий, в которых то или иное существо, та или иная организация находится. Для паразитирующего существа невозможность взять равносильна гибели. Само по себе оно неспособно на какое-либо искание, перестройку или борьбу. Если в паразитизме мы имеем дело с «взятием», «подбиранием падающего», с использованием положения, то в хищничестве к этому присоединяются элементы «искания добычи», «насилованного завладения», отнятия, вообще говоря, создания условий, в которых то или иное благо, жизненная возможность, добытая другим, делается добычей хищника. Можно утверждать, что хищничество есть не что иное, как создание условий для реализации паразитизма. В этом качестве оно выше последнего, поскольку в нем имеются элементы активности, и это делает его социально организующим в большей, по сравнению с паразитизмом, степени.

Переходя к сфере социальных отношений, мы должны остановиться на моменте двусторонности в соответственных отношениях. Поскольку в социальной среде хозяйственные действия в большинстве случаев не односторонни, то какое влияние имеет здесь наличность контрагентов? Завладение тем, что принадлежит, выработано для его жизни другим в моральных отношениях, требует оценки действий не только «берущего» и «получающего», но и «лишаемого». В природных, натуральных отношениях, где только и наблюдаются односторонние хозяйственные действия, этот вопрос не ставится. Природа

как таковая находится или представляется находящейся в условиях невозможности противодействия. У нее берут, и она не может не давать, если предмет, который требуется, налицо. Здесь не приходится говорить о противодействии и об отношениях «обираемого». Иначе дело обстоит в человеческой среде. Условия сотрудничества, кооперации, обменного симбиоза и взаимодействия создают условия не только «взятия», но и «отдачи», отсюда человек даже на природу перенес функцию отдачи, говоря о «дарах матери-природы».

В понятии «отдачи» лежит предел эксплуатации. Вся система социально-хозяйственных отношений представляет не что иное, как совокупность разнообразных отношений по «получению» и «отдаче». Отношения эксплуатации всегда разлагаются на какие-то «получения» и «отдачи».

Если это так, то естественно спросить: с какого момента, при какой «отдаче» упраздняются паразитарно-хищнические отношения среди людей? Совершенная и полная «отдача» (естественно: осознанная и осмысленная) есть то, что кладет предел хищничеству и паразитизму человека. Поскольку же о полной и совершенной отдаче в современных условиях существования (тем более в хозяйственных отношениях) говорить не приходится, то наш вопрос должен разрешаться на почве какого-то балансового соотношения между получениями и отдачами. Всюду, где наблюдается попытка взять возможно больше и отдать возможно меньше, мы всегда придем к паразитарно-хищническим отношениям в социальной среде. От чистого хищничества: грабеж, кража, мошенничество, захват тех или иных благ, вплоть до получения нетрудового дохода, до получения избыточной прибыли и прибавочной ценности, мы можем протянуть непрерывный ряд хищнически-паразитарных отношений в современном обществе.

#### 4

Эксплуатация как факт, как всегдашнее и явное преобладание «получений» над «отдачами» присуща всем существовавшим хозяйственным системам. Но для суждения о той или иной системе существенно самоопределение ее. По такому, до известной степени субъективному, признаку можно разделить все хозяйственные системы на два вида: системы принципиальной эксплуатации и системы наивной эксплуатации.

Для первых общим мнением будет убеждение в том, что единственно правильным отношением хозяйствующего субъекта к среде будет стремление все получить от нее, добывая все потребное от нее всеми возможными средствами. Возможно и вероятно, что такая точка зрения не будет поддерживаться прямолинейно; возможны те или иные оговорки, но в существе дела основным останется признание единственно правильным именно этого вида отношений к среде. Все такого рода построения будут (явно или прикровенно) отрицать необходимость давать что-либо среде или даже по тем или иным причинам соглашаясь с необходимостью отдачи, будут смотреть на нее как на один из способов хотя бы в конечном итоге что-то получить. Оценивая отдачу как печальную и излишнюю необходимость давать, они будут стремиться к тому, чтобы получить больше, чем дано, чтобы снять больший урожай за отданное удобрение. С иным положением придется иметь дело, когда налицо не будет принципиального утверждения о том, что эксплуатация может или должна быть основным типом отношений к среде.

Здесь мы встретимся с двумя возможностями, из которых одна практически реализована в истории, а другая частично намечена и может получить свое развитие и обоснование лишь в будущем. Так, прежде всего приходится говорить о случае, когда имеется налицо наивное неведение соответственных позиций, которые хозяйствующий субъект занимает в отношении к среде по существу. Это точка зрения, названная нами наивной эксплуатацией, эксплуатацией, которая не числит себя таковой, а просто полагает, что хищнически-паразитарное отношение к среде не только не существует, но даже вовсе невозможно и нелепо. Эта точка зрения в сравнительно чистом виде весьма была распространена даже в такой период, как эпоха раннего капитализма. Но как общее явление она проявляется и высказывается при господстве самых разнообразных систем хозяйства, в той или иной степени отрицающих точку зрения принципиальной эксплуатации и полагающих в основу своих отношений к среде натуралистические построения полумифического или метафорического типа.

Наряду с этими системами возможны и имеют место хозяйственные системы, которые сознательно и принципиально отрицают необходимость и разумность эксплуатации всех видов в отношениях хозяйственного субъекта к среде и в основу хозяйственной жизни

кладут принципы иного порядка. Такие системы практически реализованы бывали лишь весьма ограниченно в жизни хозяйственных общин религиозного типа. Это — аскетические (т. е. «опытные» — аскеза — опыт) построения, где делалась попытка или свести эксплуатацию («получения») к минимуму, или организовать хозяйство с подчеркиванием момента «отдачи». Практически обоснование и жизненное осуществление систем хозяйствования, принципиально отрицающих эксплуатацию, — дело будущего и в настоящем очерке рассматриваемо быть не может.

Наряду с субъективным признаком (самооценка и самоопределение) можно делить хозяйственные системы и по объективным моментам. Таковыми должны считаться признание тех или иных ограничений эксплуатации в отношении к среде. Можно с этой точки зрения говорить о системах ограниченной и неограниченной эксплуатации. Под первым мы разумеем такие системы, в которых признаются имеющими место те или иные изъятия из общего принципа эксплуатации; отдельные элементы среды, части ее признаются исключенными из сферы паразитарно-хищнических отношений и самое отношение к ним мыслится построенным по какому-то иному типу. Наоборот, в случае неограниченной эксплуатации все элементы среды без каких-либо ограничений могут быть эксплуатируемы хозяйствующим субъектом во всех желанных ему направлениях. Конечно, как об ограниченных системах, так и неограниченных системах говорить можно лишь как о типах, т. е. о преобладающем в той или иной конкретной обстановке направлении деятельности, а не об абсолютной ограниченности или неограниченности.

Таким образом, приступая к имевшим место последним по времени в истории хозяйственным системам, мы должны констатировать, что все они укладываются в намеченные классификационные рамки. Действительно, в качестве систем принципиальной эксплуатации мы должны будем признать две ближайших к нам по времени хозяйственные системы, из коих одна в главнейших своих чертах уже реализована, а другая пока что готовится к реализации и в большей степени представляет теоретическую конструкцию, чем реальную действительность. Первою из них является так называемый капиталистический строй, а вторую — проектируемый и частично осуществляемый и подготавливаемый социалистический или коммунистический. Наряду с этими принципиальными построения-

ми имеются системы наивной эксплуатации. Это все хозяйственные системы, в той или иной мере реализовавшиеся до последнего по времени капиталистического строя. Сюда придется отнести такие системы, как системы: патриархально-земледельческого строя, скотоводческие и охотничьи организации хозяйства, близкие к формам так называемого первобытного коммунизма. К этим же группам должны быть отнесены феодально-земледельческий и цехово-ремесленный типы и другие промежуточные формы хозяйства.

Существенный интерес для нас представляют системы принципиальной эксплуатации, причем с развиваемой нами точки зрения сколько-нибудь отчетливой и принципиальной разницы в вопросе об эксплуатации между обоими названными системами: капиталистической и коммунистической наметить нельзя. И та, и другая система в основе хозяйственной жизни одинаково видит необходимость удовлетворить потребности человека как такового, в его наличном и современном виде. Путь к этому они усматривают в получении и извлечении всего нужного для человека из окружающей среды. Весьма характерно, что вторая из них в этом направлении идет дальше первой, утверждая, что подлежащая эксплуатация сил природы (и соответственное развитие производительных сил) тормозится и задерживается капиталистической системой распределения получаемых и добываемых благ. Если попробовать провести разграничение между социалистическо-коммунистическими системами и современной капиталистической, то совершенно невозможно наметить сколько-нибудь определенную черту между той и другой в вопросе об эксплуатации, если говорить об эксплуатации по существу. Однако именно этот вопрос по отдельным заявлениям соответствующих авторов является центральным пунктом, где имеет место основное различие между этими системами. Рассматривая обе эти системы с точки зрения их отношения к эксплуатации, мы можем наметить различие между ними лишь в следующих пунктах.

В отношении к природе как одна, так и другая система определеннейшим образом занимают однородную позицию. Обе они признают, что здесь человек и общество принципиально ничем не связаны, и в отношениях к природе никакой нормировки, никакого строя и лада, кроме использования и утилизации, нет и быть не может. Значительно больше различие в их отношении к человеку и вообще к человеческому обществу. Капиталистическая точка зрения допускает,

если не на деле, то принципиально, возможность полной и безоговорочной эксплуатации человека человеком. Обратная эксплуатация человека человеком в социалистическом или коммунистическом обществе мыслится ограниченной. Индивидуальная эксплуатация человека человеком здесь признается недопустимой и отношения лица к лицу не могут и не должны быть персонально-эксплуататорскими. Все это позволяет говорить, что капиталистическая система есть система принципиальной неограниченной, свободной эксплуатации, в то время как социалистически-коммунистическая система, являясь системой эксплуатации, столь же принципиальной, в то же время вводит ряд ограничений по объекту эксплуатации, будучи частично нормированной и ограниченной в отношении эксплуатации человека человеком.

В существе дела это вопрос о дестинатаре, получателе и производителе, добывателе соответствующих благ в отношении их к хозяйствующему субъекту. Если брать эксплуатацию человека человеком в капиталистическом обществе, то здесь дестинатаром, получателем и распорядителем благ может быть каждый эксплуатирующий кого-либо или что-либо. В коммунистическом или социалистическом обществе таким дестинатаром может быть весь коллектив, а распорядителями являются его представители. Таково основное и существенное ограничение эксплуатации человека человеком в этом последнем строе. Можно утверждать, что это ограничение важно, преимущественно, в организационном отношении.

Действительно, само по себе такое ограничение не вносит никаких норм и рамок в самое отношение к среде, а довольствуется переменой положения дестинатара, полагая, что с такой переменой меняется и самое отношение. Можно утверждать, и для этого есть основания, что самое перенесение права на эксплуатацию человека человеком с человека как такового, с каждой отдельной личности на все общество, по существу, не облегчает ее положения, а лишь усугубляет его тяготы уже тем одним, что авторитет коллективного дестинатара значительно выше, чем авторитет отдельной хищничающей или паразитирующей личности.

Системы ограниченной эксплуатации встречаются не только тогда, когда ограничения эти касаются человека как одного из возможных объектов ее. Возможны и даже обычны ограничения иного рода, например, в отношении отдельных частей внешней природы.

В свое время такие ограничения имели место в связи с религиозным и бытовым укладом.

Рассматривая неограниченную систему эксплуатации, хотя бы в том виде, как она выразилась в капиталистическом хозяйственном строе, мы, прежде всего, столкнемся с неограниченностью и свободой входящих в ее состав существ. Соответственные части системы не мыслятся объединенными, взаимно связанными и не представляются взаимно ответственными друг за друга. Весьма характерно то, что эта несвязанность есть не только некоторая отрицательная характеристика. Здесь мы можем наблюдать и некоторый внешне-положительный признак, а именно «рознь», разделение частей их, самочинное и самодовлеющее обособление и активное взаимоотталкивание. Можно утверждать, что здесь наблюдается процесс распада и изоляции отдельных единиц, переходящий в их взаимную борьбу, вытеснение и поглощение. В этом отношении системы неограниченной эксплуатации суть прежде всего системы розни, распада и взаимоистребления. О них можно говорить как о взаимном хищничестве разнородных или однородных существ, или как о борьбе, где большие хищники пожирают малых, сильные — слабых и где задачей и целью борьбы является возможность обеспечить в известной мере или на известное время личное паразитическое существование или, если это невозможно для самого хищника, то хотя бы доставить эту возможность ближайшей окружающей его группе. Паразитизм в отношении к хозяйственной деятельности в капиталистическом строе представляется окончательной целью, по возможности, неограниченной по объему. Чем больше возможно получить и использовать для себя или для окружающих, тем лучше, и никаких пределов здесь не ставится и не может ставиться.

В строе социалистическо-коммунистическом ограниченность эксплуатации выражается тем, что хищничество здесь не ведется каждым за свой страх в форме борьбы со всеми и против всех, в добавление к индивидуальной и по личной инициативе проводимой борьбе с природой. Оно выступает в этом случае в форме организованного коллективного хищничества. Если в первом случае мы говорили о борьбе однородных и разнородных существ (людей против людей и всех вместе — против других существ и природы), то во втором случае можно говорить о борьбе разнородных существ,



безразлично — будет ли эта разнородность пониматься как биологическая, природная категория (люди и природа) или как социальная, классовая (пролетариат и буржуазия). Точно так же обстоит дело и с паразитизмом. Неограниченность стремления к обеспечению паразитических возможностей для себя или для других, близких, имеющая место в капиталистическом строе, здесь в этой второй организации ограничивается известной нормой, связывающей и лишаящей возможность личность самостоятельно давать что-либо по своему усмотрению. Удобства, комфорт, сытость, те или иные блага и наслаждения и их получение здесь в большей или меньшей степени нормированы. Выход за пределы личного получения и личного использования загражден, индивидуальные личные намерения и усмотрения ограничены, а распорядительные функции отняты у индивида и перенесены на коллектив.

Следует еще раз отметить, что существенного отличия в указанном нами отношении между двумя рассмотренными системами мы не имеем и не можем иметь, и если в ту или иную эпоху происходит борьба между той или другой системой, то лозунги и соответственное обоснование их не выражают существа вещей. Два-три столетия тому назад происходила борьба между двумя системами эксплуатации: натурально-ограниченной, аристократически-феодальной системы с народившейся системой неограниченной эксплуатации эпохи раннего капитализма. Центром тяжести в этой борьбе были методы эксплуатации. Ограничения возможностей эксплуатации, лежавшие в основе феодального общества, пали, и падение это было и целью, и смыслом борьбы, хотя на знаменах выставлялись совершенно другие, несколько более «возвышенные» лозунги. Точно такое же положение имеет место и в протекающей на наших глазах борьбе. Центр тяжести ее лежит в перемене формы эксплуатации, переходе от меньших возможностей в этой области к большим. Задача ее — открыть большие возможности хищничеству современного человечества и открыть другие новые и более широкие возможности для социального паразитизма, чем те, которые имели место раньше, и, быть может, даже значительно большие, чем это имеет место в нашей современности.

## 5

Для того чтобы судить о двух видах хозяйственных систем: о неограниченной и об ограниченной эксплуатации, необходимо выяснить их взаимные отношения. Что касается неограниченной системы, то для нее наиболее характерной является разбивка ее внутренней структуры на отдельные группы, распределяющиеся соответственно степени их хищнической и паразитической энергии. В этой хозяйственной организации, наряду с группами, в которых оба эти свойства выражены отчетливо и резко, существуют группы, в которых они наблюдаются в несколько более скрытой форме; существенным, однако, является то, что группы откровенных хищников и паразитов существуют здесь как признанные и полноправные части всей системы. Характерным для этой системы является явность и откровенность этих групп, сознание ими своего права на существование и откровенное обнаружение ими своих свойств. Они выступают как полноправные члены социального целого, и права их на существование никем серьезно не оспариваются. Равным образом, целостность социальной организации их присутствием не нарушается. Если говорить органическими аналогиями, то здесь мы имеем дело с телом, обладающим теми или иными уродствами, которые не только признаются присущими ему, [но] и даже в известной мере ценными и дорогими.

Существенно иной порядок наблюдается в ограниченной системе эксплуатации. Здесь и паразитизм, и хищничество отрицаются не только в отдельных частях, но и во всем теле. Сообразно с этим, особенно выдающиеся части, откровенно хищнические и паразитические элементы подвергаются особому гонению. За ними в большей или меньшей степени отрицается самое право на существование, они как бы загоняются внутрь, причем симптом (наличность явных паразитов и хищников) квалифицируется как самая болезнь. Типичнейшим для ограниченных систем эксплуатации является выделение особой организации, ставящей себе в качестве основной задачи борьбу с этими паразитарно-хищническими явлениями и перестройку соответственных социальных отношений на иной лад. Такие боевые организации ставят себе в качестве основной цели задачу искоренения всякой возможности появления откровенного хищничества и паразитизма, преимущественно в форме частного случая эксплуатации

человека человеком за свой счет и для себя. Энергия этой организации, как общее правило, не носит и не может носить характера производственной деятельности. Она уходит вся на борьбу и затрачивается в стремлении подавить паразитарно-хищнические свойства, которые носит в себе все социальное целое. Такое направление деятельности характерно тем, что в окончательном итоге сама по себе такая организация превращается в паразитическое образование на теле социального целого. Не давая непосредственных производственных, производительных и преобразовательных результатов, она, для поддержания своей деятельности, вынуждена получать соответственное питание от той части, в которой и во имя которой она действует.

Можно говорить, сопоставляя систему неограниченной эксплуатации с системой ограниченной, что в одной паразитические и хищнические элементы занимают явные места, признаются в каком-то смысле необходимыми и существуют как разрозненные неорганизованные части, в другой наблюдается тенденция к выделению специальной организации, паразитирующей и хищничающей, путем видимой борьбы с паразитами и хищниками.

Таким образом, можно утверждать, что как та, так и другая из рассматриваемых систем неотвратно выделяют и концентрируют в своем составе паразитическо-хищнические группы, в первом случае явные, а во втором маскированные. Существенным для сопоставления обеих рассматриваемых систем является отношение их к производственным возможностям всего социального целого. Трудовая энергия каждого социального целого складывается из хищнических действий всего целого. Хищнические действия, в конечном счете, сводятся к двум видам действий: к действиям против природы и внутри-общественным хищническим действиям. Можно говорить поэтому, что производственный результат всего общества представляет результат этих двух противоборствующих тенденций.

Говоря о производственном результате социального целого, можно сказать, что он может быть выражен общей суммой всей затраченной им хищнической энергии, за исключением той ее части, которая пошла на внутреннее взаимное хищничество и борьбу. Если изобразить общее количество затрачиваемой всем коллективом энергии через  $N$ , а сумму энергий, затраченных на внутренние столкновения и взаимное хищничество, через  $n$ , то тогда энергия, производительно затрачиваемая социальным целым, живущим в условиях

неограниченной эксплуатации для поддержания своего существования, выразится формулой:

$$N - n \dots\dots (1)$$

Можно утверждать, что в порядке критики и взаимоотстаивания своих точек зрения, представители той и другой системы в существе дела спорят о значении и роли этой величины  $n$ . Действительно, в ее составе следует учитывать сумму всех тех затрат энергии, которые могли бы быть производительно направляемы, если бы капиталистическая система не содержала бы в своем составе паразитарно-хищничающей верхушки, которая препятствует этой сумме энергий —  $n$  — влиться в общую сумму с положительным знаком. В конечном итоге, все утверждения сторонников социалистическо-коммунистической системы можно свести к требованию упразднения этих внутриобщественных, непроизводительных, а потому и излишних затрат энергии и к утверждению, что при этих условиях возможно произвольно большое увеличение производительной энергии. Другими словами, величина  $n$  в современных условиях признается столь большой, что ее уничтожение даст исключительно большой прирост в общем балансе производительно затрачиваемой энергии. Доля энергий и созданных ими благ в современном строе, приходящаяся на душу населения, равна

$$\frac{N - n}{P}$$

где  $P$  есть население, тогда как та же величина в строе, преобразованном по социалистически-коммунистическому плану, должна бы быть равна —

$$\frac{N}{P}$$

Центр спора, таким образом, сводится к вопросу, с каким знаком в общую сумму затрачиваемых энергий входит величина  $n$  при капиталистическом строе. Этот вопрос, конечно, требует особого рассмотрения.

Если мы возьмем аналогичную во всех своих элементах систему, живущую в условиях ограниченной эксплуатации, то соответственная формула, выражающая полезную производительную энергию системы, будет иметь другой вид. Прежде всего здесь, наряду с частью, хищничающей и ведущей борьбу в самом обществе, будет иметь место

аппарат, специальная организация, имеющая своей задачей борьбу с этой явно-хищничающей частью. По своей энергии и силе этот аппарат должен быть отнюдь не меньше и не слабее явно-хищнической части. Чтобы эта борьба была успешна, он должен быть равен ей. Таким образом, соответственная формула, по которой можно судить о производительной силе той или иной системы для нашего социального целого, выразится при равенстве сил формулой:

$$N - (n + n) \dots\dots\dots (2)$$

Если же мы возьмем случай, когда внутриобщественная, явно хищнически-паразитирующая часть полностью подавлена, то здесь на стороне противодействующей организации должен быть некоторый избыток. Избыток этой силы можно выразить через некоторое  $a$ . Тогда в окончательном виде наша формула получит следующий вид:

$$N - (2n + a) \dots\dots\dots (3)$$

Таким образом, приходится утверждать, что в обществе, в котором основу существования составляет ограниченная система эксплуатации, затрачивается большее количество холостой энергии, направленной на внутреннее хищничество и борьбу с ним.

Конечно, в конкретных условиях эта формула может меняться в направлении приближения к первой, как к своему пределу. В своем чистом виде:  $N - (2n + a)$  она будет существовать тогда, когда хищничающие силы неограниченной системы при переходе на ограниченную продолжают свою деятельность, и поэтому для их удержания необходима противосила, равная и превосходящая их силу. Возможны условия, когда после некоторого периода борьбы подавляемые явные хищнические элементы перейдут на другие пути и вместо своей склонности хищничать на социальной среде перейдут к элементарному хищничеству на природе. Тогда соответственно одно  $n$  уменьшится. Предполагая  $n' < n$ , мы получим, что формула наша изменится и предстанет в таком виде:

$$N - (n + n') \dots\dots\dots (4)$$

Можно говорить и о дальнейшем уменьшении второй части ее. Мы имеем в виду тот случай, когда противодействие явно-хищничающей

части будет совершенно сломлено. Это возможно тогда, если вся энергия группы, которая имеет тенденцию к явному хищничеству, будет от внутриобщественного хищничества направлена на внеобщественное, природное хищничество. Тогда наша формула превратится в следующую:

$$N - n' \dots\dots (5)$$

Причем здесь это  $n'$  будет представлять ту противодействующую силу, которая необходима для того, чтобы не допустить возврата явной хищническо-паразитарной части на привычные для нее пути существования. Формула эта есть тот предел, к которому стремится производительная энергия всякой ограниченной системы принципиальной эксплуатации. Может казаться, и в этом смысл всей полемики и борьбы, что в последнем случае можно остающуюся вычитаемую часть нашей формулы уменьшать, разоружая, конечно, не одновременно, а постепенно, противодействующий явному хищничеству аппарат и переводя его на внешнее обществу хищничество. Это было бы правильно, если бы мы не имели дела с принципиально эксплуататорскими системами. В подобного рода системах всякое уменьшение ограничивающего, организованного давления будет вести к возрождению внутрисоциального хищничества. Действительно, поскольку данная общественная среда будет обладать средствами, способными обеспечить и поглотить некоторое количество энергии групп, склонных явно паразитировать и хищничать внутри хозяйственной системы, постольку для противодействия ей всегда необходима наличность соответствующего равновеликого и противодействующего этой возможности кадра.

Нужно учитывать, что внешнее изменение соответствующего строя (революция) и его укрепление не означает прекращения борьбы между соответственными паразитарно-хищничающими элементами, а лишь связано с переменой формы ее: вместо явного противодействия возникает саботаж, вместо явного столкновения и борьбы — подрыв и ограничение производительности и т. п. методы скрытого противоборства.

Рассмотрение этих двух систем эксплуатации дает основание для следующего заключения: свободная производственная энергия хозяйственной системы при равенстве всех прочих элементов, характеризующих такие системы, всегда больше в неограниченной системе эксплуатации, так как затраты энергии на внутреннее хищничество в ней всегда меньше, чем в такой же ограниченной системе. Эта

последняя, помимо затраты на внутреннее хищничество и паразитизм, вынуждена нести затраты на борьбу с ними в количестве не меньшем, а часто большем, по сравнению с первой затратой.

## 6

Сопоставление этих двух систем эксплуатации может дать нам достаточные элементы для суждения о сравнительной устойчивости этих систем, а также уяснить некоторые особенности в их взаимной смене и развитии.

Устойчивость той или иной хозяйственной системы зависит в окончательном итоге от того уровня жизненного довольства, на котором мирятся широкие народные массы, — от нормального, среднего пайка. Средний паек тем выше, чем больше количество энергии общества производительно утилизируется, т. е. чем меньше в нем затраты на внутреннее хищничество и паразитизм и на дополнительную борьбу с ним. Таким образом, при всех прочих равных условиях, как общее правило, нужно считать, что в системах неограниченной эксплуатации средний паек выше, чем в таких же системах с ограниченной эксплуатацией. Тем самым необходимо признать, что эти последние системы, если брать только материальную основу их существования, обладают меньшей социальной устойчивостью, легче могут быть выводимы из равновесия и требуют большого количества сил для сохранения его.

Но если системы неограниченной эксплуатации и выгоднее и устойчивее, то спрашивается, как возможна и когда происходит смена неограниченных систем эксплуатации ограниченными? Ответ на этот вопрос может быть дан, если проследить судьбу, которую переживает всякая неограниченная система.

Зародыш ограниченной системы возникает в тот момент, когда в системе неограниченной эксплуатации выделяются из общей хищнически-паразитирующей массы особые командующие группы. Эти группы (господствующие классы), как общее правило, представляют вытяжку из наиболее квалифицированных элементов паразитирующей и хищнической организации. Теми или иными способами они закрепляют за собой это командующее положение. С этого момента начинается обычно процесс дальнейшего расчленения этих групп и их перерождения. Будучи поставлены в наиболее благоприятные условия существования, эти наиболее квалифицированные хищническо-паразитические элементы имеют тенденцию

распадаться на две группы, из коих в одной будут преобладать хищнические элементы, а в другой паразитические.

Первые из них составляют группу с преимущественно производственно-деловым уклоном. Сохраняя свою хищническую природу, они будут продолжать увеличивать свои материальные возможности за счет всех остальных групп и в окончательной форме своей выльются в главенствующую хозяйственную силу исключительной для данной среды мощности. Вторая часть этой же группы, в большей мере наделенная паразитическими склонностями, будет переживать обратный процесс; ослабление ее хищнических способностей повлечет за собой сокращение ее производственной базы, ее постепенное обеднение и хозяйственное ослабление. При этом энергия ее естественно направится не столько против других групп системы, сколько против первой группы крупнейших хищников. Необходимо учесть при этом, что поскольку первые являются преимущественно хищнически-действенными и в известной мере производительными, организующими элементами социального целого, постольку эти вторые оказываются паразитически-бездейственной, оппозиционно-суетящейся и безответственной группой.

В дальнейшем, как общее правило, эти круги теряют свое хозяйственное, привилегированное положение, вытесняясь крупными хищниками. Тем не менее, на почве их деятельности создается, как общее правило, специфическая идеология, отрицательно относящаяся к хищническим тенденциям верхов и в них видящая причину всех общественных бедствий. Таково то ядро, к которому в дальнейшем должны примыкать и обычно примыкают разнообразные элементы общества, в той или иной мере антагонистически относящиеся к соответственным верховодействующим группам. Конкретно, в разных условиях судьба этих групп будет различна.

В отдельных случаях для оппозиционной группы возможен переход от занимаемой ими позиции к более активному и деловому отношению и соответственное дальнейшее расчленение ее путем выделения ею из своей среды наиболее действенных элементов с сохранившимися хищническими склонностями и полного падения остающихся паразитов по преимуществу. Постановка этого рода групп в необходимость отказаться от безответственной оппозиции является обычно моментом подобного поворота и перемены поведения. Из паразитической группы выделяются еще остающиеся в ней хищнические элементы, более или менее равнокачественные



с основной группой крупных хищников, и соответственные отношения в дальнейшем сводятся к смене на командных позициях то одной, то другой группы. При таком положении оппозиционность получает деловой оттенок и соответственные паразитические и примыкающие к ним недовольные и угнетенные круги используются как один из факторов взаимной борьбы. Но на деле с ними считаются мало и лишь в случае крайнего обострения отношений им бросают подачки. Центральный узел — борьба двух хищников — остается основой разыгрываемых схваток.

Существенно иной представляется картина, когда по разным причинам оказывается невозможным раскол паразитической части командующей группы. Тогда в ней сосредоточиваются, наряду с бесильными выродившимися паразитами, и активные действенные элементы, не имеющие возможности реализовать свою активность способами, открывающими выход к признанному хищничеству. Эта сборная паразитически-хищническая группа, лишенная почвы для применения своих сил, является обычно тем полем, на котором развиваются и растут элементы, в дальнейшем подготовляющие уничтожение всей системы неограниченной эксплуатации. Самый состав этих групп, имеющих в основе ущемленные паразитические элементы, особенно подготовлен к тому, чтобы вырабатывать практически наиболее крайнюю идеологию, отрицающую (безответственно и на словах) весь существующий строй в целом, и особенно энергично отрицающую то, что считается его основой, центром и вершиной.

На деле, при нормальном ходе жизни общества эти группы не могут возобладать и соответственная перестройка неограниченной системы в ограниченную не может иметь места, ибо сама по себе ограниченная система не может дать массам больше, чем дает неограниченная.

Такого рода переход может иметь место, если создадутся особо благоприятные условия, при которых готовая формула крайних идеологических построений может реализоваться хотя бы на недолгий срок в жизненно оправдываемую социальную и хозяйственную организацию. Основой для создания таких условий является стремительное падение среднего уровня жизни широких масс ниже того предела, который может обеспечить неограниченная система эксплуатации. Падение же это возможно лишь как результат одной или ряда социальных катастроф. Основным моментом для этого должно быть сильное сокращение производственного базиса и выведение из

равновесия всего жизненного уклада масс. Связанное с этим сокращением уменьшение доли каждого отдельного лица в производимых благах, заставляет особое внимание обратить на запасы, имеющиеся в распоряжении крупнейших общественных хищников. Обычно, при сколько-нибудь нормальном удовлетворении соответственных потребностей среднего рядового человека, наличность этих запасов сама по себе не привлекает значительного внимания и самая мысль о возможности и желательности завладения ими или вовсе не возникает, или весьма легко подавляется установившимися взглядами и побуждениями разного порядка.

В эпохи сокращения производственного базиса, при создающейся на этой почве нужде, сама мысль о таком захвате доходит до степени рефлекторного импульса. Положение «время собирать и время расточать собранное»<sup>259</sup> во второй своей части становится нормальным способом отношения и к своему, и к чужому имуществу, к своим и чужим фондам, как потребительным, так и капитальным. На почве происходящего кризиса протекает стихийная мобилизация всякого рода запасов, оборотных и капитальных фондов и, как результат ее, лишение главных сил, заинтересованных в поддержании строя, средств и возможностей поддерживать его.

Одновременно с этим протекает и должен протекать процесс сокращения самой людской базы, массы населения из числа групп, преимущественно, не связанных непосредственно с добыванием элементарных средств потребления или оторвавшихся от добывания таковых и перешедших на другие пути существования. Этими двумя процессами: потреблением и мобилизацией запасов и сокращением чисто потребительских элементов создаются условия, при которых система неограниченной эксплуатации бывает вынуждена смениться системой ограниченной эксплуатации.

Эта смена тем более обоснована и необходима, чем больше падение среднего уровня потребления, чем больше растрата капитальных фондов общественного целого и чем острее процесс сокращения людской базы (гражданские войны, голодовки и т. п.).

## 7

Но если система неограниченной эксплуатации рухнет в момент резкого падения среднего уровня потребления и сопровождается рас-

тратой, мобилизацией и потреблением капитальных фондов, то почему же ее сменяет и должна сменить система хозяйства, провозглашающая ограничения эксплуатации? Почему, раз возникнув, система ограниченной эксплуатации оказывается чем-то не эфемерным, а достаточно устойчивым? Возникает вопрос: в чем заключаются условия и чем обеспечивается возможность устойчивого существования основывающегося на ней хозяйственного строя?

Производственные возможности и средний уровень жизни широких кругов, связанный с количеством свободной производственной энергии общества, здесь ниже, чем в системе неограниченной эксплуатации. Основная сила, которая при господствующей в этой системе тенденции к гнету направляет все энергии этого строя в сторону его поддержания, есть нужда и недостаток. Всякая попытка увеличить уровень существования в этой системе связана, прежде всего, с необходимостью дальнейших ограничений, и если не ограничений для всех, то, во всяком случае, с неизбежностью гибели для тех, у кого соответственные блага и средства к существованию будут отняты. Чтобы существовать и чтобы поднимать уровень потребления, необходимо создание каких-либо запасов, выделение и концентрация хоть каких-либо капитальных фондов. А это в условиях доведенного до низшего предела уровня потребления невозможно вне какого-то властного вмешательства, с одной стороны, пресекающего потребительные аппетиты и, с другой — охраняющего и направляющего в этих условиях производственный процесс. Это обстоятельство создает и оправдывает всякие нормирования и ограничения и обосновывает существование сил (организаций и учреждений), взявших на себя эту функцию. Ограниченная производственная база, незначительная по возможностям продукции и распределения, а также ограниченность путей, способов и методов удовлетворения потребностей, даже элементарных, — вот те основания, наличием которых обуславливается прочное и устойчивое существование системы ограниченной эксплуатации.

Этим объясняется то обстоятельство, почему этого рода система не развивает и не может развить хозяйственной энергии, способной дать быстрые и ощутимые плоды в форме немедленного повышения среднего уровня потребления. Она поставлена в необходимость извне черпать средства для улучшения своего положения и вынуждена в той или иной мере ограничиваться не столько развитием производитель-

ных сил страны, сколько исканием готовых и уже наличных, кем-то и как-то помимо нее созданных, фондов. Можно утверждать, что подобного рода строй, поскольку он свое существование рассматривает как нечто самоцельное, вынужден сознательно или бессознательно задерживать и отлагать на будущее развитие производительных сил и ограничивать всеми имеющимися в его распоряжении средствами рост благосостояния\*. Всякое индивидуальное накопление частного порядка, как бы оно незначительно ни было, всегда будет пресекаться, и если импульсы для осуществления накопления в условиях существования этой системы и будут допускаться, то лишь как временное попустительство, как условный и лишь слабо терпимый порядок, сменяющийся время от времени короткой стрижкой нагулянной шерсти и энергичным сбором золотых яиц, при котором, сплошь да рядом, несущей их курице приходится очень плохо.

С этой стороны положение такой системы тем затруднительнее, что идеологически руководящие ею силы вынуждены внушать подчиненным и захваченным ими идейно массам совершенно обратное представление и строить свои воздействия на них с таким расчетом, чтобы убедить, сколько это возможно, поддерживающие их элементы в улучшении, а не в ухудшении общего экономического положения. Такая противоречивая позиция должна, кроме всего прочего, отразиться на самой структуре организации, вынуждая ее к созданию в ней и к соединению в ее среде особых частей с разным уклоном деятельности в зависимости от того, какую часть работы они ведут: идеологически-организационную или хозяйственную.

Наиболее существенным и важным для организации хозяйственной системы этого типа является реакция социальной среды на всякое улучшение хозяйственного положения. Можно думать, что улучшение это способно распространяться и расти равномерно. Однако в действительности, дело обстоит иначе. Всякое сколько-нибудь серьезное улучшение организационно-производственного свойства возможно в результате наличия некоторых оборотных или основных фондов. Всякое такое накопление, поскольку оно может происходить, предполагает некоторое сжатие и уменьшение среды,

---

\*Это не значит, что он не будет стремиться к росту и созданию капитальных сооружений. Именно эта последняя задача может оказаться методом удержания низкого уровня потребления.

в которой производится накопление. Сжатие это, как общее правило, предшествует всякому движению, прыжку вперед.

Всякое улучшение материального положения масс может свестись к следующим результатам: во-первых, новая добавочная доля в бюджете может быть полностью потреблена, во-вторых, она может быть частично потреблена, частично капитализирована, и, наконец, — в третьих, возможна полная капитализация ее. Наиболее частым явлением будет второй случай. Первая возможность имеет место обычно тогда, когда мы встречаемся с примитивно-коммунистической хозяйственной организацией, где удержание в сколько-нибудь длительном пользовании распределенных предметов встречает серьезные препятствия в бытовых условиях существования.

Останавливаясь на втором из рассматриваемых случаев, мы должны отметить, что всякое улучшение хозяйственного положения в обществе, где господствует ограниченная система эксплуатации, содействует возрождению и усилению хищническо-паразитических склонностей в среде лиц, капитализирующих это улучшение.

Всякая капитализация может принять одну из двух форм. Она реализуется или в виде накопления сокровищ, или в создании условий, позволяющих дать накопленным фондам производительное назначение. И в том, и в другом случае накопление весьма серьезно давит на поведение. В первом она развязывает паразитические склонности и ослабляет трудовую энергию тех, кто чувствует за собой какое-то, хотя бы и скромное, обеспечение. Во втором случае всякая капитализация, накопление запасов и образование в чьих-то руках свободных средств, побуждает круги, обладающие этими средствами, стремиться к хозяйственной деятельности, расширенной по сравнению с нормальным для них уровнем хозяйствования.

Следует думать, что эта хозяйственная деятельность пойдет скорее всего по направлению наименьшего сопротивления, а таковым в основе своей всегда является хищническо-паразитарная деятельность второго порядка, т. е. эксплуатация, направленная не непосредственно на природу, а имеющая своим объектом человека, ибо обычно даже для самого расширения деятельности, направленной на эксплуатацию природы, необходимо в той или иной форме вовлечение в хозяйственную и реализующую какие-то накопленные средства группу новых, дополнительных, трудовых единиц (наем работников при расширении запашки и т. п.).

Всякое усиление этих тенденций, со своей стороны, должно, как общее правило, вызвать в общественной организации, построенной по принципу ограниченной эксплуатации, усиление нормировочно-регулирующих аппаратов, причем задачей их, с одной стороны, является создание противодействий развитию таких индивидуально-эксплуататорских тенденций, а с другой стороны, принятие мер к созданию возможностей направления свободных средств в признанные допустимыми русла эксплуатации.

Всякая ограниченная система эксплуатации при условии улучшения экономического положения входящих в ее состав членов неизбежно окажется перед дилеммой: или дать простор эксплуататорским стремлениям ее членов и тем самым превратиться в систему неограниченной эксплуатации, или усиливать внутренний организованный паразитизм аппарата, удерживающего всех стремящихся к индивидуальному хищничеству и обеспечивающего самую возможность существования и поддержания системы ограниченной эксплуатации.

Тем самым при второй возможности, конечно, если не приостанавливается, то во всяком случае замедляется рост производительных сил. Помимо этого результата, рост внутри общества паразитирующей организации, происходящий благодаря необходимости подавления индивидуальных хищническо-паразитарных стремлений, приводит к тому, что всякий выход к новым путям и к всяким попыткам улучшения материального уровня помимо вхождения в такую организацию оказывается, в конце концов, невозможным.

Происходящее здесь расширение паразитирующей организации в окончательном итоге ведет к тому, что хозяйственная активность масс не поднимается выше обычно невысокого и раз навсегда установившегося уровня. Всякая же попытка единиц или отдельных групп подняться выше него, если не парализуется и не пересекается в корне сразу и полностью, то допускается и терпится до срока, а затем соответствующие достижения этой группы снова поступают, под тем или иным видом, с большей или меньшей откровенностью, в перераспределение. Возможно, конечно, что это повышение уровня соответственной прибыли (реализованного улучшения и т. п.) изымается из распоряжения добывающих и допускающихся в эту сферу деятелей и перераспределяется не одновременно, а постепенно (рост налогов).

Можно утверждать, что, подобно тому как в системе неограниченной эксплуатации создается меньшинство квалифицированных хищников и паразитов, в ограниченной системе наблюдается создание специфически паразитической, пресекающей и задерживающей хозяйственный рост организации и наблюдается довольно откровенно выраженная тенденция к паразитированию большинства, поглощающего индивидуальные достижения.

Существенным является то, что, в то время как в неограниченной системе паразитизм и хищничество меньшинства стимулируют постепенный подъем уровня жизни большинства (по принципу состязания) и содействуют ускоренному развитию производительных сил страны, в ограниченной системе мы наблюдаем обратный процесс. Здесь паразитирующая и пресекающая, ограничивающая организация вынуждена для своего самосохранения создавать в общественной среде мотивы обратного свойства, влекущие за собой: усиление потребительных склонностей и задержку в росте уровня жизни масс, обуславливающие замедленный темп роста производительных сил.

Возможен еще случай, когда теми или иными мерами, принятыми подобной ограничивающей организацией, уровень жизни масс держится в определенных потребительных нормах, а вся производственная работа и связанный с ней процесс капитализации совершенно выделены из поля действия масс. Такой порядок может быть осуществляем лишь при весьма громоздкой организации по надзору, наблюдению и нормированию. Тем не менее при известных условиях он может быть воплощен в жизнь. Характерной особенностью такого строя будет использование своего положения хозяйничающей верхушкой организации. Если не скоро, то во всяком случае путем медленного отбора в пределах такой ограниченной системы будет подбираться наиболее квалифицированная группа хищников и паразитов, которая в окончательном итоге изнутри переработает соответственную организацию и рано или поздно приведет к превращению всей системы ограниченной эксплуатации в систему неограниченной эксплуатации. Обычно основным определяющим моментом в этом процессе является время, притом время, измеряемое поколениями. Только сроки подобной длительности здесь оказываются скольконибудь влияющими на ход событий (если, конечно, нет каких-либо внешних ускорителей).

Как бы то ни было, но можно установить, что рост материального благосостояния, повышение уровня благосостояния масс и возрастание количества запасов влечет за собой тенденцию или к повышению требований масс и сообразно с этим ставит ограниченную систему на путь перехода в неограниченную, или в случае полного подавления энергии масс вызывает в ней консолидацию основного хищнически-паразитарного ядра, что ведет к тем же результатам, но с затяжкой процесса перерождения во времени.

## 8

Итак, всякая система хозяйствования, принципиально допускающая эксплуатацию и лишь ограничивающая ее в каком-либо отношении, с неизбежностью стремится к превращению в систему неограниченной эксплуатации. Но, может быть, эта последняя может оказаться более устойчивой? Может быть, в ней возможно устойчивое и непрерывное повышение среднего уровня потребления масс и тем самым она может оказаться, если не лучшей, то наиболее доброкачественной хозяйственной системой? Быть может, она в состоянии построить внутри себя систему органов, создающую в ней устойчивое равновесие, предотвращающую возможность катастрофических потрясений?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим два случая: первый — когда у нас имеется две или несколько однородных систем неограниченной эксплуатации, и второй — когда мы имеем дело с одной, изолированной извне, системой неограниченной эксплуатации. Вопрос, который нам подлежит рассмотреть в обоих случаях, сводится к определению русла, по которому пойдет энергия центральной, определяющей хозяйственную жизнь системы и хищничающей в ней группы. Другими словами: как и чем обозначается предел ее хищничества?

Поскольку равновесие в этой системе при выделении в ней центрального хищнического ядра сохраняется лишь до момента крайнего падения уровня жизни масс, постольку эта командующая, хищническая группа должна будет в случаях приближения социальных и хозяйственных низов к этому низшему пределу обеспеченности существования стремиться к вынесению своего хищничества вовне. Отсюда естественный выход — стремление к неограниченной экс-



плуатации посторонних, вне ее лежащих систем, а в случае достаточной силы и крепости их, при оказываемом ими отпоре естественным исходом будут война и кровавая с ними схватка. Чреватость внешними столкновениями органически присуща этого рода системе, и пределом этой склонности является сила и противоборство со стороны противника. Но именно этого рода метод удовлетворения хищнических тенденций центрального ядра хищничающей группы при достаточной силе борющихся сторон и при надлежащем их упорстве с неизбежностью ведет к потрясению налаженного строя хозяйственных отношений, ложится всей тяжестью на массы и содержит в себе неистребимую тенденцию к понижению уровня жизни социальных и хозяйствующих низов. Результат этого процесса уже показан выше. Войны оказываются способом, наиболее легко подготавливающим почву, на которой разыгрывается падение хищничающей группы, в результате чего создаются условия, оправдывающие возникновение ограниченных систем эксплуатации.

В случае, если мы имеем дело с системой неограниченной эксплуатации, не имеющей вне себя объектов в виде других общественных целых, которые можно тем или иным способом (сначала мирно, а в случае сопротивления и противодействия насильственно) эксплуатировать (такой случай возможен при большей или меньшей изолированности или же при создании единого мирового политического и хозяйственного целого — объединенного, мирового государства), то и здесь неизбежен момент, когда система неограниченной эксплуатации станет перед своим пределом: доведением масс до предельно-низкого уровня удовлетворения потребностей. Самая «неограниченность» эксплуатации с неизбежностью приводит к этому результату, хотя конкретные пути, осуществляющие это приближение, могут быть различными.

Может возникнуть вопрос: нельзя ли устранить на этой почве социальное хищничество центральной и основной группы путем изменения и расширения ее состава и превращения всей общественной организации в систему, хищничающую на природе? Этот вопрос, естественно, возникает тогда, когда является стремление обойти те грозящие взрывом опасности, которые заложены в факте выделения центрального хищнического ядра. Поскольку все зависит от уровня жизни масс, то задача, которая здесь ставится, может быть формулирована таким образом: быть может, возможно не понижать уровень жизни масс и даже увеличивать его за счет природы? Другими

словами: быть может, возможно настолько ускорить эксплуатацию природы, что практически аппетиты хищников, как всего общества, так и центральной, наиболее сильной его части, будут вполне удовлетворены? Такое положение мыслимо и могло бы иметь место при весьма большом расширении методов природной эксплуатации, открытии новых возможностей, превышающих все перспективы и установившиеся в этой области точки зрения. Новые открытия и неожиданные изобретения — таковы условия осуществления таких возможностей. Подобное допущение для полноты своей реализации требует, чтобы такой рост возможностей был беспредельным и непрерывным. Но, даже допуская такое положение, нужно признать, что оно неспособно само по себе избавить рассматриваемую нами систему от катаклизма. Оно могло бы быть осуществлено лишь в том случае, если бы мы имели дело хотя бы только с чистым хищничеством однородной по качеству напряженности. Тогда можно было бы рассчитывать на постепенный переход от взаимного хищничества, имеющего место в системе неограниченной эксплуатации, к хищничеству на природе только. Но не следует забывать, что хищническая активность человечества не есть что-либо самобытное и самостоятельное, принципиально активное, а что это лишь сторона и момент паразитарно-хищнических свойств и качеств, совместно существующих и обнаруживающихся. Таким образом, всякое улучшение и расширение возможностей в каком бы то ни было направлении ведет к росту не только хищнических устремлений, но и паразитарных склонностей. Всякое увеличение возможностей и намечающееся на этой почве ослабление борьбы и междучеловеческого хищничества ведет к усилению паразитарных тенденций. Балансирование тех и других с неизбежностью приводит нас к возобновлению и к обострению борьбы в среде хозяйствующего человечества и к обострению взаимной междучеловеческой эксплуатации. А это возвращает нас к тому же положению, приводящему к смене системы неограниченной эксплуатации системой ограниченной.

Можно, конечно, допустить (и, конкретно, подобного рода смены имели и могут иметь место), когда переход подобного рода не будет протекать в формах катастрофически бурных (т. е., по существу, в формах уплотнения во времени). Подобного рода катастрофический процесс, описанный нами выше, будет иметь место при наличии быстрого сжатия и сокращения уровня жизни массы при параллель-

ной диссоциации центрального хищнически-паразитарного ядра путем выделения из него части паразитарно настроенных идеологов перестройки системы. Подобного рода «переворот снизу» может и не иметь места, или, вернее, не иметь видимого успеха, но процесс понижения уровня жизни масс может иметь место и может протекать исподволь во внешне слабо заметном виде. Если мы не будем наблюдать резкой диссоциации центрального хищнически-паразитарного ядра и тем самым у ущемляемой массы не будет находиться союзников, идеологов и вождей, выходящих из паразитарной части социальной верхушки, то все же в самой этой верхушке будут наблюдаться тенденции к обеспечению и закреплению своего положения. Эти тенденции будут находить себе значительную поддержку в факте понижения уровня жизни масс, и тем самым, поскольку это будет сознаваться командующим и задающим тон центром, естественно ожидать, что оба эти обстоятельства поведут к ряду ограничений и самоограничений в пределах системы неограниченной эксплуатации. Такими ограничениями, естественно, в первую очередь, будут ограничения доступа в центральное хищничающее и паразитирующее ядро, ограничения видов и методов эксплуатации, нормализации и юридизации соответственных отношений производственно-хозяйственного рода. Система неограниченной эксплуатации самоограничится и тем самым превратится, если не в свою противоположность, то во всяком случае в коррелятивную ей систему. Конечно, такой переход и связанная с ним «феодализация» отношений, происходящая и проводимая «сверху», тоже может потребовать для своего осуществления времени, которое измеряется жизнью поколений.

Сказанное дает основания выставить следующее общее положение, характеризующее рассмотренные нами системы эксплуатации.

Обе системы: система ограниченной и система неограниченной эксплуатации имеют тенденцию сменять друг друга. Отвлекаясь от конкретных обстоятельств, в которых происходит эта смена, можно утверждать, что мы имеем дело с циркулярным процессом, связанным в своей основе с принципиальной установкой хозяйствующего субъекта в его отношении к среде и в частности к природе. При таком положении всякая односторонняя попытка изменить хозяйственный строй, исходящая из стремления устранить в нем одну из наблюдающихся в нем сторон эксплуатации, изменить частично отношение к части среды (человеку), а именно, упразднить эксплуатацию

человека человеком, — сама по себе недостаточна и ведет лишь к временному изменению хозяйственного статуса социальных низов, каковое изменение само по себе, вне зависимости от других факторов, не может еще почитаться улучшающим или ухудшающим их положение. Конкретно оно может улучшиться (обычно, в начале) и может и должно ухудшиться (обычно, в конце процесса). Что же касается принципиальной стороны вопроса, то можно думать, что в этом случае мы всегда будем иметь замедление того процесса, который принято называть «ростом производительных сил», ибо всегда на этом пути мы имеем дело с ограничением, хотя бы и хищнической, но все-таки какой-то энергии...

## 9

При всем том, раз мы признаем процесс эксплуатации циркулярным процессом двухфазного типа, все же на нас остается обязанность выяснить пределы, в которых протекает и может протекать этот процесс. Принципиально, это — круговорот, в котором один период с неизбежностью сменяет другой и при отсутствии всяких третьих факторов, при наличности однородной обстановки, теоретически он должен был бы построиться по типу вечного возвращения, реально воплощая дурную бесконечность. Конечно, на деле и в действительности о таком регрессе в бесконечность говорить не приходится, ибо кроме двух фаз самого процесса эксплуатации мы имеем дело с третьим, весьма существенно меняющим положение, фактором, а именно, с природой. Весь процесс циркулярной эксплуатации разворачивается в природе и изъят из нее и вне ее поставлен быть не может. Как процесс эксплуатации человеком природы, он должен быть охарактеризован как паразитизм по преимуществу. Несостоятельность и несамостоятельность человека в отношении его к природе такова, что распространяться об этом не приходится. По существу, до настоящего времени, человек пользовался и пользуется лишь отбросами солнечной энергии и остатками переработанного и освоенного другими живыми существами. Поскольку же он выступает не только как паразит, но и как хищник, постольку эта последняя форма человеческой деятельности сводится или к ускорению и обострению процессов распада в природе, уже начавшихся, или к провоцированию таких же процессов. К числу подобных действий можно

отнести и все процессы, начиная от уничтожения животных и растений в качестве пищи вплоть до попыток разложить атом.

Рассматривая пока что только специфически-паразитарную сторону отношения человека к природе, можно и должно утверждать, что существо его деятельности, с этой стороны, заключается в истреблении им запасов солнечной энергии, накопленных в природе, и в потреблении их. Процесс потребления их, таким образом, в окончательном итоге есть процесс, связанный нормами и сроками, ибо можно думать, что запасы эти, если и возобновимы и возобновляются, то во всяком случае не столь ускоренным темпом, чтобы можно было уверенно говорить о их неистощимости. Процесс эксплуатации разного рода ресурсов в настоящее время во много раз по своей скорости превышает процесс накопления их в природе. Даже оставляя в стороне вопрос о процессах роста самого человечества как фактора, истощающего природу (перенаселение), можно сейчас говорить о близящемся истощении таких источников энергии, как нефть и уголь. С такой же вероятностью можно, даже допуская введение в жизнь самых разнообразных методов эксплуатации территории нашей планеты, говорить (быть может, пока еще и об отдаленном), но предстоящем истощении прочих ресурсов. Поэтому вопрос об эксплуатации природы должен быть решаем с учетом не только деятельности человека в ее составе, но и с соображением существования самого природного процесса. Здесь возможны две точки зрения: первая — признание того, что взятый сам по себе природный процесс, в существе своем, направлен к самосохранению природы и вопреки всем препятствиям стремится к самодостаточному и самостоятельному существованию, вторая — признание обратного положения, согласно коему природный процесс направлен к распаду, к восстановлению изначального хаоса, стихии и слеп в своих истоках и завершениях. В первом случае окажется, что процесс природный и процесс эксплуатации (паразитически-хищническая деятельность человека в природе) должны быть охарактеризованы как взаимно противоположные и разнонаправленные процессы. Поскольку допущено, что природа в существе своем стремится к самоутверждению и самодостаточному целостному существованию, противодействуя распаду (хотя бы невидимыми и непонятными нам методами), постольку человеческая деятельность, направленная на истощение ее, на провоцирование в ней распада и т. п., есть деятельность какой-

то борьбы с природой. Вопрос о победе в этой борьбе при нашем допущении вряд ли подлежит сомнению: не самостоятельное и не стремящееся к такой самостоятельности человечество, паразитирующее и хищничающее, будет и должно быть истреблено и уничтожено. Паразиты при таком положении, естественно, уничтожатся, поскольку несостоятельность и несамостоятельность этих существ возможна только до момента противодействия со стороны их носителя, в данном случае — природы. При таком положении результат жизненного процесса в пределах человечества должен завершиться гибелью его при сохранении природы, переходящей к какой-то новой, самостоятельной и самодостаточной жизни. Положение, которое в индивидуальном жизненном плане изобразил поэт, говоря о сиянии «равнодушной» природы над извергнутым и распадающимся телом, трупом человека («и пусть у гробового входа...»)<sup>260</sup>, это положение должно быть результатом подобного процесса.

Если же мы допустим, что и природа в целом, в существе своем столь же стихийна и слепа, как и паразитирующее на ней человечество, то тогда необходимо признать, что оба эти процесса: природный и человеческий — движутся в одном направлении без непосредственного противоборства в отношении результата. Частичные противоборства временного свойства могут иметь место, но сами по себе они будут лишь моментами, не изменяющими общей линии движения. Тогда можно и должно говорить о кумулировании обеих этих тенденций, сложении их энергии и о естественном, в таком случае, ускорении процесса. Слепая реакция слепого начала, лишенного всякой ориентировки в отношении избранного им пути, — таков результат, с которым придется иметь дело. Поговорка о слепом вожаке слепого и естественный результат такого водительства — общее падение в яму — должны быть признаны завершением природно-человеческого процесса, в котором человеческое, хищнически-паразитарное хозяйствование является лишь фактором убыстрения, приближающим момент общего падения и гибели и человека, и природы.

Судьба, которая рисуется здесь, является обычным случаем паразитарного симбиоза. Поскольку тело, на котором паразитирует та или иная порода паразитов, не ведет прямой борьбы с ними, не будучи в состоянии осознать опасность их для своей жизни, постольку гибель и падение этого тела предопределены. Всякая попытка с его стороны улучшить свое состояние путем дополнительного питания не ведет

к желанному улучшению, а наоборот. Типический случай с глистами убеждает нас в том, что всякое улучшение питания организма и все его попытки поддержать себя этим способом используются паразитом, который начинает на этой почве лишь размножаться и усиливаться, а всякое последующее сокращение поступлений пищи и выработки потребных, питательных для паразита начал ведет к истощению носителя паразитов и к ускорению его гибели. Паразитизм в окончательном своем итоге с неизбежностью приводит сначала к гибели носителя паразитов от истощения, от ненасытимой эксплуатации и утилизации его паразитами, а затем, с прекращением возможности существования, к уничтожению самих этих паразитов. Уже в мертвом теле носителя продолжается жизнь паразитов, пытающихся во взаимной борьбе и взаимном уничтожении обеспечить себе отсрочку окончательной гибели. Этот процесс может быть не менее наглядно представлен, если вспомнить другого поэта, изображающего на умершем и застывшем трупе земли последнюю схватку последних людей, борющихся за последнюю искру огня, за последний источник утасяющего тепла<sup>261</sup>.

Кумулированная стихийность природы и стихийность эксплуатации (принципиально неограниченной в отношении природы) естественно приводит к расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь. Таким образом, циркулярно связанные системы принципиальной эксплуатации с неизбежностью создают условия самопоглощения и самоуничтожения. Конечная гибель хищничающих и паразитических организаций есть тот исход, к которому они с неизбежностью стремятся и который с необходимостью наступит в силу самого начала, заложенного в основе самого процесса эксплуатации.

Итак, приведенный анализ эксплуатации позволяет ответить на поставленный выше вопрос: чем завершается экономия, построенная на этом принципе отношения к объекту (кто бы им ни был — эксплуатация человеком человека — или что бы им ни было — эксплуатация человеком природы). Экономия этого рода в обоих возможных случаях оказывается не чем иным, как домостроительством (устройством, организацией, подготовкой) гибели. Это — отношение, санкционирующее вытеснение и уничтожение поколений, и процесс, подготовляющий окончательное падение и истощение окружающей человека среды, и деятельность, обеспечивающая окончательную гибель человечества.

# ЕВРАЗИЙСТВО И ПОРЕВОЛЮЦИОННИКИ

## I

Можно различно относиться к так называемым пореволюционным группировкам в эмиграции<sup>262</sup>, но в одном нельзя, однако, отказать им: это в известной прямоте и в искренности их высказываний. На фоне упрямой закостенелости эмигрантских утверждений, никак не могущих вырваться из круга идей, восходящих еще к довоенным годам, они представляют какую-то, пусть слабую, но безусловно свежую струю. Эта свежесть заставляет думать, что из той среды, где они развиваются, в будущем могут вырасти построения, более актуальные и более жизненные, чем все, что до сих пор выросло за рубежом. Тем самым приходится внимательнейшим образом следить и учитывать все такие течения.

Их значение будет тем большим, если допустить, что настанет момент, когда и они войдут составной частью в тот синтез, которого потребует жизнь в СССР. При этом их значение в нем может оказаться немалым. Идейная и жизненная выхолощенность коммунизма не требует ни объяснений, ни доказательств (стоит вспомнить Есенина и Маяковского). В своем роде он представляет такую же мертвую шелуху, как и эмигрантские построения. Эта шелуха только жестче и тверже, а будучи соединена с властью, в укреплении этой коммунистической оболочки видящей единственный смысл всех процессов, совершающихся в СССР, она оказывается весьма сильно давящей. Идеологическая стрижка под всеспасающую партийную гребенку сейчас исключительно сильна, и именно она дает особые основания положительно оценивать эмигрантские пореволюционные движения. Их значительность будет тем больше, чем больше будет идеологическая унификация в Союзе. А так как она уже и сейчас крайне велика, то можно думать, что интерес к «новому» и непривычному и даже долгое время «запретному» будет непропорционально велик, может быть, много больше, чем это было бы при других условиях.

Но даже если этим группировкам еще долгое время не суждено той или иной своей стороной войти в советскую действительность, то все же и на своем эмигрантском положении они должны учитываться как весьма важный элемент будущего. Их позиция, с этой точки зре-



ния, двусторонняя. Они должны расцениваться, с одной стороны, как фактор, могущий многообразно воздействовать на кристаллизацию и формулировку тех или иных положений и проектировок внутри СССР, и с другой — как проводники и истолкователи для иностранцев процессов, происходящих внутри страны.

## II

Что касается первого, то деятельность такого автора, как Н. В. Устрялов<sup>263</sup>, наиболее яркий тому пример. Как и в какой степени его построения преломлялись в советской действительности — общеизвестно, и прямо и «от противного» они влияли за ряд лет и на ход мысли, и на путь деятельности теперешних вершителей судеб России. Но не в меньшей степени те же пореволюционные группировки могут и должны стать проводниками воздействий на окружающую их среду, не столько эмигрантскую, конечно, сколько иностранную. Ведь не только Россия переживает процесс бурной перестройки, а и весь мир находится в таком же кипении. И конечно, выработка новых построений, новых точек зрения всему миру нужна не меньше, чем огороженному от всякого «идейного» ввоза Советскому Союзу. И чем больше эти устремления и интересы пореволюционных движений будут известны Западу, тем больше будет и значение, и возможности воздействия их по всем направлениям, и в том числе обратно на разные круги. Достаточно обратить внимание хотя бы на сегодняшнее запоздалое увлечение в некоторых кругах Джойсом и Прустом, на выучку к которым торопливо поступают теперь советские писатели вроде Олеши<sup>264</sup> и других. Иностранная марка здесь действует в степени не меньшей, чем это было сто лет тому назад. Не замыкаясь в своей эмигрантской кружковой обособленности, а всеми силами внедряясь в окружающую иностранную среду и передавая ей свои оценки и «установки», эти новые пореволюционные течения могут сделать для проведения своих взглядов больше, чем это кажется на первый взгляд.

## III

Тем более существенным представляется ознакомиться с основными чертами, которые объединяют эти сравнительно небольшие

группы людей, именуемых в кругах недавних вождей эмиграции «молодыми», хотя, сколько можно судить, средний возраст их приближается к тридцати пяти и даже к сорока годам; впрочем, есть среди них и подлинно молодые, как есть и относящиеся к «отцам» во всех смыслах этого слова. Так поставив вопрос, нам придется задуматься над теми основными чертами, которые соединяют все эти группировки в нечто однородное, создавая особую характеристику «пореволюционности», достаточно широко принятую в настоящее время. В то же время эти же черты отличают их друг от друга в меру притяния той или иной стороны соответственных представлений.

Можно отметить три основных момента, которыми в какой-то степени характеризуются все такие группировки.

Прежде всего о том, что прямо символизируется уже упомянутым словом «пореволюционность». В этом неопределенном несколько термине заключается признание того факта, что революция положила какие-то новые основоположные грани нашей истории. Одни из пореволюционников прямо и безоглядно готовы признать, что «старого нет и не вспомнется». Другие принимают полностью первую половину этого утверждения, но с некоторой осторожностью относятся ко второй. Есть и такие, которые с грустью принимают первую половину и всецело погружены в воспоминанья прошлого.

Второй особенностью этих «пореволюционных» группировок является признание ими важности, неотложности и необходимости выработать новую, более или менее синтетическую, идеологию. Ни старые либералистические и социалистические построения, ни новые коммунистические и националистические идеологии их не удовлетворяют. Нужна новая идеология высокого стиля. Все они, как те, которые мнят, что они уже чего-то достигли в этой области, так и те, кто еще ищет и спорит, все они признают необходимость новых идеологических устремлений, создания нового мировоззрения и новых идеократических установок, выработки нового мировоззрения и новых идеократических утверждений. Идеология, и даже не столько она, сколько «идеократия» — таков лозунг.

Не менее существенной является третья сторона, связывающая пореволюционников. Это отношение их к действию и, в частности, к политическому действию. Искание дела и устремление к активности характеризует их всех, но выход из него они находят различный: то бурно устремляясь в сторону политической суетни и даже шумихи,

то отвергая политику и настаивая на иных действенных устремлениях (каких? — это в большинстве случаев неведомо самим искателям).

Пореволюционность, идеология и действие — таковы три основных элемента, в разной мере присутствующих во всех построениях этих группировок.

#### IV

Естественно спросить, каково происхождение этих течений, кто их родоначальник? Ответ этот дается достаточно легко и ясно. Генеалогия вполне отчетлива: зачинателем их всех в той или иной мере был профессор Устрялов, имя которого связано с течением так называемого «сменовеховства».

Основная струя, которая характеризует все пореволюционные течения, идет от этого источника. В сущности, до сего времени никто убедительнее и талантливее Устрялова не показал, что старое кончилось, что необходимо жить в новом и по-новому. Эта общая перестройка сознания, признание революции фактом, положившим какие-то решительные рубежи, принадлежит ему, и в этом, в конце концов, основоположное значение его писаний.

Но вот основное бедствие, которое не в силах преодолеть этот великолепный публицист, которое делает его только дедушкой современных пореволюционных течений. Все писания его органически связаны с фактами, можно сказать, что религия его — фактопоклонство. Блестящий политический анализ ситуации, яркое, четкое предвидение путей, но при этом полное отсутствие какой-либо выработанной идеи, устремленной в будущее, а в сфере действия политическая абулия<sup>265</sup> — таковы основные черты Устрялова, от которого следует отличать все порожденные им течения, с которыми время от времени связывалось его имя по ту и по эту сторону рубежа.

Устрялов в силу особенностей своего философско-исторического мироощущения, пораженного духом катастрофизма и пессимизма, стоит на путях, которые препятствуют ему в его движении к положительной идеологии большого стиля<sup>266</sup>. Отсюда в этой области у него один единственный конек: это — национализм<sup>267</sup>. Мысли о Великой России, о неумирающем значении Империи, даже одевшейся в социалистические, советские и союзные одежды, требование государственно-политической целостности отечества, хотя бы име-

нуемого «социалистическим», убеждение в возможности для русского народа пройти через все испытания лихолетья и жесточайших экспериментов, перенести их и тем не менее остаться великим народом и великой страной — таков основной идеологический пафос Устрялова, сильно подкупающий в его пользу самые разнообразные круги. Понятной поэтому является и практика, вытекающая из этих положений: возвращение на родину для эмигрантов, «стремление включиться в процесс», призыв к политическому «аскетизму» и воздержанию от всякого действия, могущего создать условия для срыва медленно и кривыми путями идущего процесса восстановления. Все это бесспорные положения — во время острой болезни страны нельзя терзать больного, — но они совершенно недостаточны для излечения великой страны.

Конечно, сам Н. В. Устрялов значительно интереснее и глубже тех движений, которые выросли на почве его публицистики. «Сменовеховцы», «накануневцы», «национал-большевики» и «возвращенцы»<sup>268</sup> — все эти группировки отражали те или иные элементы устряловского подхода к революции, и их угасание в период первого пореволюционного десятилетия было свидетельством дефектов общей концепции их духовного родителя. Признание революции («Смена вех»), попытка непосредственного публицистического воздействия на политику советских правящих кругов («Накануне»), ориентировка на национальные элементы в русской революции (национал-большевизм как идеология) и, наконец, возвращение для того, чтобы впрячься в советское тягло (практика устряловских построений), — таковы основные направления, по которым пошла жизнь, откристаллизоваться которой помогли острые формулировки харбинского профессора.

Слабость этой постановки — в идеологической сфере: на национализме, даже в старых русских, а тем более в советских условиях, далеко не уедешь. В итальянском, почти однопациональном государстве можно строить на элементарном национализме зоологического типа. Даже для Германии, уже более искушенной и более сложно организованной страны, понадобилась более широкая база, которую пытаются найти в расовом начале. Тем более она необходима для СССР, представляющего собою многонациональное политическое целое. Национализм здесь с неизбежностью выливается или в великодержавный шовинизм, или в «руссизм», никого не могущий увлечь и в основе своей сводящий и стягивающий прежние масштабы Империи до пределов Московского государства.

## V

Естественное движение вперед от Устрялова должно было быть сделано в направлении расширения идеологической базы, которая у него явно не достаточна. Шаг этот был сделан евразийцами, бесспорно, наиболее содержательным движением из всех прочих пореволюционных течений<sup>269</sup>.

Евразийство пышно расцвело в начале 20-х годов, пережило ряд внутренних колебаний (уклонов) и существует до сего времени как весьма небезыңтересное течение, хотя и сильно потерявшее в своем напоре, блеске и неожиданности.

Было что-то увлекающее в этом по внешности странно обоснованном повороте к Азии и к азиатским просторам, который с таким энтузиазмом провозгласили евразийцы. Но если вдуматься в сущность их географической, по преимуществу, идеологии, то в ней мы найдем ту же потребность в идеологическом утверждении необходимости принятия революции. Апелляция к географическому своеобразию Евразии, обосновывающему как первичный фактор все особенности социально-исторического процесса, протекающего в пределах данного месторазвития<sup>270</sup>, несомненно подводит более прочное основание под весьма многие построения, которые крайне трудно отстаивать на почве государственного или расового национализма.

Евразийское единство, геополитическое, континентальное, влекущее за собой единства: политическое, экономическое и культурное и даже фонетико-логическое (если можно так выразиться), не только обосновывало достаточно удачно своеобразие Российской Империи в прошлом и особенности Советского Союза в настоящем, но даже открывало возможности для расширения соответственного политического целого в сторону включения в него ряда континентальных территорий. Националистическая точка зрения, замененная географической и геополитической, открывала в евразийской доктрине пути к обоснованию самобытного пути России-Евразии, странным образом воскрешая и переплетая идеи славянофильского порядка с теорией «социализма в одной стране». С этой стороны крайне интересными являются географические и историко-экономические построения П. Н. Савицкого, наиболее стойкого идеолога евразийства<sup>271</sup>. Но именно здесь лежат и основные трудности. Евразийский,

если угодно, национализм достаточно емок, чтобы охватить советское единство территориально; он удачно, кроме того, подводит базу под особенности хозяйственного и политического строя Союза. Но, обосновывая настоящее, он мало дает для будущего. Широкий и поэтому обесцвеченный «национализм» евразийства остается все тем же национализмом, потерявшим в этнической и расовой напряженности и пронизанным соответственными антагонизмами, которые вряд ли могут быть сняты на почве далеко не достигнутого в современной советской действительности, а только становящегося в борьбе нового классового государственного единства.

Естественно отсюда стремление расширить идеологическую базу и емкое территориально-географическое, своеобразное единство евразийского «месторазвития» наполнить особенностями культурно-историческими. Потребность в идеологии большого размаха именно здесь дает себя чувствовать особенно остро. Только с этой точки зрения можно понять устремление евразийства в сторону христианства и православия<sup>272</sup> и фиксирование внимания на идеократии. К сожалению, эта почва для евразийцев не оказалась плодотворной. Христианство и православие исповедывало далеко не все население СССР, и около одной трети его стояло вне этого исповедания даже тогда, когда исповедание христианства было внешне принудительно.

Но и помимо того вопрос о православии — труднейший для всякого современного идеолога. Не говоря о непроясненности для современного европеизированного сознания символики и догматики православия (без чего, конечно, всякая попытка опереться на него будет внутренне противоречивой), даже вопрос о том, что оно представляет формально, является труднейшим. Еще сложнее обстоит дело, когда речь идет о православии на почве принятия революции.

Евразийцы в начальных своих построениях вышли из трудного положения, если и не удачно, то до времени остроумно. Принять пореволюционное православие им явно было нельзя, просто в силу того, что не было еще понимания, что же такое представляло православие XVIII и XIX веков. Их внимание соответственно остановилось на православии допетровском, но они, естественно, и его могли воспринять только с внешней стороны. Догматика православия и его допетровская, ныне старообрядческая, культовая проектика не могли в какой-либо мере увлечь евразийцев в силу той же полной непроясненности, нерасшифрованности ее для весьма многих. Отсюда

понятно, что им пришлось воспользоваться только внешностью этого «православия», а именно его бытовой устойчивостью. Фиксирование внимания на «бытовом исповедничестве»<sup>273</sup> было тем более значительно, а для евразийцев и удобно, что оно позволяло сближать с старо-русским бытовым укладом и архаические бытовые и хозяйственные порядки разного рода народностей, включаемых в состав Евразии и к ней прикрепленных как к своему месторазвитию. Но вряд ли надо сейчас доказывать, что идеологию большого стиля [едва ли] можно было бы построить на почве подобного «бытового исповедничества»<sup>274</sup>.

## VI

При всем том потребность в большой положительной и активной идеологии, которую можно было бы противопоставить тому, что делается в СССР, оставалась крайне настоятельной и ею в конце концов определился весь тот следующий период в истории евразийства, названный ими впоследствии «клямарским» уклоном<sup>275</sup>. Те же три момента: революция, идеология и действие продиктовали основные устремления, нашедшие себе отражение в деятельности этих левых евразийцев. Ответы, которые они попробовали дать, отличались достаточной определенностью, и их значение для дальнейших исканий в этой области не может быть преуменьшаемо.

Первый вопрос, стоявший перед ними, это революция. Но она, в ее русском воплощении, имела и имеет свою идеологию: таковы большевизм и коммунизм, а в основе марксизм. Та марксистская выучка, которую проходила и проходит сейчас русская молодежь, не может сбрасываться со счетов ни одним течением, которое рассчитывает строить для будущего жизненную идеологическую систему. Нельзя исключить марксизм и те импульсы, которые одних влекут, а других вгоняют в ярмо этого учения. Отсюда принятие левыми евразийцами Маркса и сосредоточение на нем внимания. Но социализм, интернационализм и революционный пафос марксизма никак не мирится с мыслью о том, что «Россия — особый мир». Он исключает и патриотизм, и национализм, даже в весьма широком смысле, обесцвеченный евразийцами. Тем более он враждебен быту и православию. Отсюда следующий шаг: Маркс и марксизм, взятые сами по себе, недостаточны, к ним необходимо какое-то подкрепление и дополнение для полноты идеологии.

Такое дополнение евразийские «уклонисты» нашли в философии Н. Ф. Федорова, где широчайшие мировые и космические проективки связаны и с признанием значения России, и с глубочайшей догматикой православия, и с поразительным преобразовательным пафосом коллективного действия<sup>276</sup>. Можно спорить, в какой мере соединимы эти два имени — безрелигиозная, злобно-разрушительная доктрина Маркса и благостно-преобразовательное, устремленное к последним целям учение Федорова. Ясно только одно: их соединение и даже сопоставление представляло шаг, требовавший большой философской проработки и углубленного обоснования. Конечно, то соединение, которое намечалось в этой области группой левых евразийцев, не было и не могло быть ничем иным, как механическим соединением, чаще даже сопоставлением обоих указанных учений<sup>277</sup>. Там, где нужен был углубленный синтез, там обозначилось лишь поверхностное смешение.

Нельзя, конечно, приуменьшать того факта, что впервые (и в этом бесспорная заслуга клямарских евразийцев) имя Н. Ф. Федорова и его учение были поставлены в связь с нашей действительностью и его проектика признана частично воплощающейся и подлежащей полному воплощению в России. Интерес к Федорову в широких кругах эмиграции (а ранее еще в довоенных и дореволюционных русских философских кругах) до этого не выходил из рамок теоретического ознакомления с «курьезным», в конце концов, мыслителем. Левые евразийцы впервые выставили имя Федорова как лозунг и учение его — как основание для реальной, творческой работы.

Не менее существенным был еще один шаг, сделанный евразийцами в сфере действия. Здесь решающими являются провозглашенные ими лозунги образования особого правящего отбора и возникновения на почве его единой партии, объединяемой идеократией как основой организации властвования (Н. С. Трубецкой)<sup>278</sup>. Не касаясь этих установок самих по себе, надо отметить, что они были связаны с довольно вульгарным и неудачным политическим положением, сводившимся к провозглашению евразийского течения новой единой политической партией, и притом единственной партией, имеющей своей задачей сменить в СССР большевиков. Этот привкус безобъективной и в своей основе безвкусной политики, практически беспомощной и неопределенной, оказался той апельсиновой коркой, на которой в дальнейшем сорвалось это интересное и чреватое многими возможностями течение.



## VII

Перестройки, которые наметились в евразийском течении в связи с «клямарским уклоном», оказались слишком серьезными и выдвинутые ими положения слишком взрывчатыми, особенно по присоединению к ним требования какого-то действия, вылившегося в идею об образовании политической партии. Нет надобности вспоминать распад и раскол, который разыгрался в евразийских кругах<sup>279</sup>. Впрочем, следует отметить одно обстоятельство, которое его характеризовало. Это своеобразный «перепуг» со стороны основоположников евразийства, который вызвали построения «клямарцев». Большая идеология, Маркс и Федоров, действенное стремление включиться в процесс русской революции — все это слишком ответственно и серьезно, и, понятно, не могло не вызвать энергичнейшего отталкивания со стороны людей, практически если и рискнувших строить, то, во всяком случае, скромную, по природе провинциальную идеологию, не выходящую из пределов расширенного «евразийского» национализма.

Конечно, этот перепуг сам по себе не был обнаружен и в нем не признавались сами первоположные идеологи евразийства. Их расхождение и уход от постановок, выдвинутых Клямаром, мотивировался другими обстоятельствами и соображениями. Ни Маркс, ни Федоров, с выдвинутых ими точек зрения, не имели, не имеют и не могут иметь никакой связи с евразийством и построения этих авторов в отношении цельной и продуманной идеологии, которую-де развивают евразийцы, не имеют никакого значения.

При всем том, однако, отказ от Маркса и от Федорова для евразийцев был неизбежно отказом от большой идеологии. Мы не можем касаться здесь того противоречия, которое лежало в основе соединения этих имен. Конечно, оно не было и не могло быть жизненным, но тем не менее оно было знаком, свидетельствовавшим о стремлении наметить пути к новой идеологической системе синтетического типа, охватывающей революцию и традицию. Уход от этой задачи и связанный с ним евразийский раскол имел свое естественное завершение. Та часть, которая выдвигала вопрос о синтезе, бессильная осуществить его в силу своей идеологической слабости, выбрала Маркса и стала на пути элементарного принятия коммунизма и проделала весь торный путь выросших на почве устряловщины «возвращенцев». Ее вожди, перейдя на платформу восхваления советской власти, одни

от снобирующих докладов в Лондоне скатились до правоверных статей в «Известиях», а другие, более житейски прозорливые и осторожные, предпочли примкнуть к безответственным троцкистским построениям<sup>280</sup>.

Вторая группа евразийцев, блюдущих «чистоту» этого учения, отвергла весьма решительно Маркса и стала говорить, что евразийцы борются с марксизмом-ленинизмом, и достаточно энергично отбросила Федорова, хотя в дальнейшем не имела сил бесповоротно исключить из поля своего внимания федоровские построения (В. Ильин)<sup>281</sup>.

Отказ от построения вселенской идеологии большого стиля оказался роковым для евразийцев. От него они сохранили на несколько лет лишь политический «раж», выразившийся в виде публикации ряда активистских смехотворных листовок, где «молодые» евразийцы энергично напрашивались в наследники коммунистической партии и призывали к подготовке «евразийского правящего отбора» из эмигрантских и комсомольских кругов. Конечно, эта безобразная в основе своей буффонада, способная лишь скомпрометировать то здоровое, что было и есть в евразийских построениях, имела и положительное значение. Она должна была показать и, надо думать, показала не одним евразийцам, что вне отчетливой идеологической установки невозможен и бесплоден всякий активизм. Необходимость осознания своих собственных идеологических предпосылок и разработка их, как предварительное условие всякого действия, можно думать, стали ясными всем, кто до сего дня причисляет себя к членам этого течения.

Бесспорно, клямарский раскол до сего времени болезненно дает себя знать евразийцам. Для построения «большой идеологии» нет сил и неизвестно, как и с кем идти на этом пути<sup>282</sup>. Новое и дальнейшее подчеркивание различий «России-Евразии как особого мира» изживает себя и сменяется своей противоположностью, указанием черт общности ее с другими географико-политическими целыми. Отсутствие возможности построения целостной, общей идеологической системы создает предпосылку для работы по частям. Неудавшийся синтез влечет на пути анализа. Естествен в этом положении тот переход к конкретным и частным построениям, который характеризует евразийские писания последнего времени. Конечно, сами евразийцы не склонны объяснять этот путь неудачей, постигшей евразий-

ство как попытку построения положительной идеологии большого стиля, и готовы видеть в нем естественное развитие своего учения, но достаточно вдуматься в тот крайний и часто односторонний географизм, который царствует в работах талантливейшего и интереснейшего евразийца П. Н. Савицкого, чтобы стало ясным, что им прикрывается идеологическая пустота построения, не выходящего за рамки расширенной националистической системы. «Евразийский» национализм — вот окончательная инстанция, к которой возводятся все соответствующие проектировки.

Но, конечно, нельзя все же умалять эту сосредоточенность внимания на конкретной проблематике и проектике, преподносящейся под евразийским соусом. Она является весьма жизненной. О значении ее можно судить хотя бы по той скорости, с которой наметки евразийцев воспринимаются советской властью. Можно сказать, что все основные постановки в деле разрешения транспортно-речной, канализационной и северной проблем, выдвинутые в начале 1931 года П. Н. Савицким, уже в конце того же года в СССР превратились в практически осуществляемые предприятия. Говоря так, мы имеем в виду такие сооружения, как Беломорско-Балтийский канал и всю серию работ, связанных с ним в дальнейшем, а также северные полярные экспедиции. Для всякого, кто следит сколько-нибудь внимательно за советской проектикой и методами оповещения о ней, отчетливо прощупывается связь между этими предприятиями и статьей того же П. Н. Савицкого в сборнике «Тридцатые Годы»<sup>283</sup>.

### VIII

Нам пришлось посвятить так много внимания евразийцам потому, что именно их неудача и породила все то разнообразие «пореволюционных» группировок, которые весьма энергично размножались в последние годы. Потребность осталась неудовлетворенной. Большая идеология не создана или не принята, и для разумного действия, возможного при ясной постановке цели, не остается места, а попытки что-то делать вырождаются или в большую судорогу, или в смехотворную суетню.

Вопрос принятия революции и дальнейшего движения в направлении ее развития уже исходя из того, что она принесла с собою, требует какого-то более глубокого продумывания. По-видимому, не

все благополучно в той основной постановке, которую наметил еще Устрялов. «Национализация Октября» является проблемой нелегкой, в силу особенностей этого самого «Октября». Ясно после опыта 20-х годов, что на почве национализма, хотя бы и расширенного, «евразийского», невозможно держаться и нельзя строить. Русская революция поставила интернациональную проблему, не укладывающуюся в рамки даже «особых миров» и «государств-континентов». Сама революция отреклась от своего имени, и, будучи русской в своем истоке и совершении, она называет себя сейчас «советской» и «социалистической», а для того политического образования, которое возникло на ее почве, она отвергла имя России и избрала имя Союза Советских Социалистических Республик. Таким образом, речь идет об интернационализме в идеологии, а соединение его с национализмом представляет задачу крайне сложную, если не противоречивую. Естественно отсюда искать какую-либо иную почву для построения той синтетической идеологии, которая необходима для принятия революции.

Наша мысль, понятно, пытается искать ее в христианстве, по какому пути уже попробовали, в сущности, идти евразийцы с своим «бытовым исповедничеством». Но вот здесь-то и заключается основная трудность. Христианство, тем более в своем православном исповедании, не обладает разработанной идеологией интернационального типа. Вселенское по заданию, оно не имеет того определенного отношения к международной проблеме, какое дано хотя бы в католицизме. Для последнего эта проблема решена на основе интернационализма католической церковной организации, и в вопросе о революции для него речь идет о «или-или», тогда как перед православным сознанием стоит задача найти объединяющее и все восполняющее «и».

Отсюда понятны те дальнейшие «пореволюционные» движения мысли, внимание которых в той или иной мере сосредоточено (положительно или отрицательно) на христианстве. К их числу следует отнести группу, объединяющуюся вокруг журнала «Новый Град», группу «Утвержденных» и группу «Третьей России»<sup>284</sup>. Характернейшей чертой всех их является стремление найти и выработать новое понимание совершающегося в России и в мире катастрофического процесса. Разным подходом к этому «новому» характеризуется каждое из этих течений. «Новый Град» пытается найти новое сознание, возможно больше сохранив из старого. Для него такому сохранению подлежат, наряду с христианством и православием, такие образова-

ния, как демократия и свобода и, пожалуй, даже народоправство в его основных чертах. Существенно скромнее в этом отношении утверждения. Их основная позиция — сохранение христианства в составе той новой идеологии, к возникновению которой они стремятся и необходимость создания которой хотят утвердить. Вопросы демократического строя для них являются второстепенными перед тем подданством идее, которую призвана осуществить Россия, выносившая в революции начала нового общественного уклада. Еще радикальнее в этом отношении представители «Третьей России» — они не только не заинтересованы в христианстве, ни тем более в православии, но даже прямо враждебны ему, рассматривая его как угнетающее жизнь аскетическое учение. От христианства они готовы заимствовать некоторые элементы, которые могут в будущем войти в выдвигаемую ими религию нового мессианизма, нового человеко-божеского или даже просто человеческого, титанического мировоззрения.

Даже в поверхностном перечислении намечаются те стороны в этих построениях, которые связывают их исторически с евразийством и в которых намечается искание пути к преодолению тех дефектов, которые характерны для последнего. Все это попытки как-то заострить и отшлифовать несколько идеологически расплывчатое (хотя географически четкое) построение евразийцев и в то же время найти, наметить какой-то путь к действию, преодолев узкие политические подходы к нему. В этом отношении все они подходят к той роковой мете, которую не могли обогнуть евразийцы. Пытаясь строить синтетическую идеологию, почти [все] они на разные лады «выкликают» имя Н. Ф. Федорова<sup>285</sup>. Не решаясь прямо говорить о его учении, развивать и осмысливать действительность в плане его построений, они все упоминают о нем, забывая, что его учение неотделимо от дела и действия и не случайно названо «Философией Общего Дела».

# МЕССИАНСТВО И РУССКАЯ ИДЕЯ

## О ПОТУТАХ НЕКОЕГО ФИЛОСОФА<sup>286</sup>

Один из весьма талантливых, но порченных умов современности, интересный философ, ныне пустившийся в дешевую и не удающуюся ему учительную публицистику, которая довела его, якобы на почве христианского учения, до апологии смертной казни<sup>287</sup>, занялся, казалось бы, не бесполезным делом, а именно — утверждением единомыслия в эмигрантских рядах. Он ставит себе задачу формулировать «уроки революции», которые могли бы быть противопоставлены той идеологии, которая якобы проникает и заражает и соблазняет «зарубежную молодежь», ничего-де не могущую противопоставить коварным соблазнительям.

Надо, однако, признать, что это, может быть, полезное, хотя и несколько запоздалое дело обучения «Урокам Октября» начинается им весьма неудачно. Первое его утверждение сводится к тому, что «доведенная Россия *ни в какой революции не нуждалась* (курсив автора) — ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной»<sup>288</sup>. Это удивительное по аподиктичности<sup>289</sup> заявление тем более примечательно, что защитник его говорит, что готов отстаивать все выдвинутые им тезисы, и прибавляет от себя: «каждый из них покоится на внимательном и ответственном изучении... может быть развернут в статью... обоснован потоком материалов» и все они «подтверждаются объективным ходом событий»<sup>290</sup> и т. д. и т. п.

Не говоря о других «уроках революции» (самое название статьи — бессознательный плагиат у Л. Троцкого с его «Уроками Октября»<sup>291</sup>), уже в первом приведенном выше тезисе заключается довольно простой с логической точки зрения и крайне соблазнительный подмен понятий, способный обольстить весьма многих «малых сих». Но даже и на более искушенных он может действовать внушающим, гипнотизирующим образом, благодаря своей безапелляционности, видимой бесспорности и высокой авторитетности автора. Действительно, внешне это звучит весьма убедительно: «Россия *ни в какой революции не нуждалась...*» Но ведь весь вопрос заключается в предпосылках, которые скрываются за этим внушительным по неосмотрительности тезисом. Ведь здоровый, бесспорно, не нуждается в болезни, зрелый

не нуждается в дряхлости. Никому не нужна своя смерть. Праведнику не нужно наказание, раз оно не искус и т. д. Всякий, кто утверждает тезис, подобный вышеприведенному, исходит из весьма определенных предположений о том, что дореволюционная Россия была во всех отношениях здоровой, благополучной, святой и праведной страной, которой-де «не нужны» никакие неприятности: ни болезнь, ни печаль, ни тем более какой-либо грех, ни особенно такие колоссальные и потрясающие бедствия, последствия общественных грехов и преступлений, как война и революция.

Трудно представить себе, какой слепотой надо обладать, какой духовной и нравственной коростой зарости, чтобы на такой беспардонной логической небрежности строить «уроки революции». Ведь дело не в том, нужна или не нужна была революция России, а дело в том, что она произошла. А раз она произошла, то с точки зрения социально-общественной тому были причины, а с морально-религиозной — грехи. Задача «уроков» заключается не в самонадеянном утверждении «ненужности» революции, а в проникновенно-внимательном отыскании причин для одних и во вдумчиво-углубленном выяснении грехов и ошибок для других, с тем чтобы и те, и другие отыскивали пути исправления положения, в котором находится великая страна, и обеспечили бы ей возможность найти и стать на тот «правый» путь, который сделал бы «ненужными» все бедствия, которые нами переживаются: войны, революции, мятежи, междоусобные брани и т. п.

Но рассматривая построения нашего философа, столь неудачливо пытающегося стать публицистом, мы находим у него, в сущности, элементарную, ничем для настоящего времени не оправдываемую гордыню. Его утверждения, а тем более отовсюду торчащие предпосылки, которые он не умеет или по небрежности и самомнению даже не хочет скрыть, легко могут быть квалифицированы как легкомысленные, необоснованные, безответственные высказывания, коренящиеся не в фактах, не во «внимательном и ответственном изучении вопроса» (как он это утверждает), не в логических бесспорных построениях, а в эмоциональных и чувственных влечениях. Для утверждения, что революция «была не нужна» России, для высказывания этого теперь, в 1933 году, на 17 году республики, необходимо обладать достаточным запасом неистощимой и ничем не истощенной, не поколебленной никакими потрясениями и унижениями даже не национальной гордости, а националистической гордыни и самомнения.

Но даже если признать, что сама по себе национальная гордость есть нечто достойное (что с христианской точки зрения трудно и признать, и даже допустить), то и тогда право на подобную гордость необходимо добыть и обосновать. Беда этого автора в том именно и заключается, что он даже не допускает мысли, что его гордость требует какого-то обоснования и доказательства. Для него само собой ясно и понятно, что дореволюционная и довоенная Россия была велика, чиста, свята, непорочна, а потому «ни в какой революции не нуждалась: ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной».

Поистине страшно подумать, что на двадцатом году после начала мировой бойни возможна такая нравственная слепота со стороны людей, мнящих себя водителями!

### **О ПОРЕВОЛЮЦИОННОМ «МЕССИАНСТВЕ»**

Эту задачу обоснования национальной гордости в настоящее время пытаются выполнить еще и другие круги русской эмиграции, и оправдание ей они ищут и находят не в прошлом, а в настоящем и в будущем. Национальная гордость для них в самой революции. Зарубежная публицистика, представленная преимущественно авторами, называющими себя «пореволюционными», очень много и, пожалуй, не менее безответственно говорит о «мессианстве» России. Если вдуматься в эти разговоры, то диву даешься, как можно так много судить о чем-либо, все время ходя вокруг да около: говоря о слове, но не рискуя высказаться о содержании его.

Конкретизация в вопросе о мессианстве — все, так как только она оправдывает соответственные утверждения. Без нее они остаются в лучшем случае риторикой или, что бывает часто, просто словесной шелухой, прикрывающей порченный червоточиною пустой орех.

Вообще же, если можно говорить о мессианизме и называть какой-либо народ «Мессией», помазанником, то ведь это помазание не дается так себе, ни за что ни про что и ни для чего. Мессия, помазанник получает харизму, благодать, пособляющую ему в выполнении какой-то задачи или служения. Вне такой конкретной задачи нельзя говорить о мессианстве, оно органически связано с делом и деятельностью. При этом такое дело не заключается только в осведомлении о чем-либо и хотя бы об этой самой задаче. От мессианского при-



звания к осуществлению чего-либо, к самостоятельному действию, мы отличаем посланничество, миссию, апостольство, центр тяжести которого лежит в ознакомлении, в передаче, в научении и внедрении чего-либо. Апостолат имеет и может иметь место только тогда, когда определенная задача уже поставлена. Постановка и осуществление ее дело Мессии. Христос не вышел бы из ряда великих учителей нравственности, если бы не творил тех дел, которые завершились «делом дел», осуществленную им победой над смертью и тлением.

Задача и дело — такова основная черта помазанности, мессианства. Но задача и дело это не есть что-либо новое и еще будущее: они уже сполна даны в прошлом. Следует всегда помнить, что мессианство, по смыслу слова, всегда есть то же христианство — речь идет лишь о языке, по словопроизводству греческому или еврейскому<sup>292</sup>. Отсюда ясно, что говорить о каком-либо частном мессианстве (мессианизме) — русском, польском или тому подобном — и невозможно. Единственно, что еще допустимо при пользовании этим словом, это признать, что данный народ по обстоятельствам дела оказывается народом Мессией в каком-то особом смысле этого слова, но это возможно только тогда, если допустить, что все остальные народы уже не христианские, уже отпали от христианства и не осуществляют его. В утверждении мессианства какого-либо народа скрыты все те же предпосылки не слишком высокого порядка с нравственной точки зрения. Утверждение, что данный народ является Мессией, таит в себе убеждение в том, что нет более в мире христианских народов, могущих осуществить задачу спасения мира, помимо этого данного народа (тот же соблазн гордости). — Но за этой первой предпосылкой следует вторая, уже менее способствующая поддержанию чувства народной гордости. Это признание в том, что и этот народ не сделал ничего для того, чтобы все остальные народы или удержать в христианстве, или ввести их в него и совместно с ними осуществить то, что является сущностью христианства, ибо христианство, по самой природе своей, говорит не о частях и дробях, а обо всех и о всецелом. Для морально чуткого, а тем более православного сознания утверждение мессианства, хотя бы русского, должно вызывать острый стыд, так как оно свидетельствует о совершенно непроизводительной гордости. Глубочайшее смирение и полная перестройка всей душевной и умственной направленности (*μετάνοια* — покаяние, умопременение) необходимы для тех, кто позволяют себе подобные мысли, ведущие, в сущности, к «прелести» и соблазну.

Но сказанное, конечно, не упраздняет общего вопроса о деле и о задаче, как общей, всечеловеческой и всенародной, так и частной, присущей данному народу. С этой точки зрения и с большими оговорками можно, конечно, говорить о некоем мессианстве русского народа, но и то только с очень частной и ограниченной стороны. Мессианство есть христианство, но возможно и имеет место положение, когда христианство в его чистом виде в полноте, даже еще не в осуществлении, а лишь в исповедании, соответственно Св. Писанию и Св. Преданию, сохраняется не во всем так называемом христианском мире, а лишь у некоторых народов, или даже у отдельного народа. Отсюда естественно для группы народов, для народа или даже части его, сохранившей чистоту исповедания, убеждение в том, что ему или ей надлежит осуществить полноту дела, заключающегося в этом учении. Конечно, осуществление дела Мессии Христа лежит на тех, кто сознает и представляет себе ясно, в чем это дело заключается. Такое мессианство может быть присуще тому или иному народу или даже двум или трем лицам, если бы весь мир отпал от христианства. К подобному мессианству, конечно, приходится относиться как к серьезнейшей и тягчайшей обязанности, заключающейся в строительстве мира всего мира. Провозглашение его или даже только речь о нем есть такая ответственная задача, что о ней предпочтительно, во избежание соблазна, просто не говорить, а если об этом уже сказано и говорить приходится, то необходимо всегда точно указать и на то дело, которое утверждают и выполнение которого налагают на свой народ такие провозглашатели. Ясно, что и сами они на себя должны брать его как тягчайшее обязательство, как задачу, подлежащую выполнению.

Если же присмотреться к тому, что происходит ныне с этим словом, то нельзя не признать, что совершенно не видно теперь того трезвого отношения, которое налагает оно на всех, серьезно к нему относящихся. Мессианизм, русское мессианство — таково то слово, которое странным образом сейчас начинает пьянить и увлекать. Это увлечение, удивительное и мало обоснованное, не освещено и не осознано теми, кто захвачены им. Если славянофилы и Достоевский в свою эпоху могли позволить себе роскошь недодуманного слова, то в наше время она непозволительна. Необходима предельная ясность и трезвость во всем, и только этой ценой можно сейчас обеспечить возможность даже не идти, а только устоять и достоять до

того момента, когда откроются еще непонятные или непонятые пути будущего.

Что же такое это новое, современное нам мессианство? Здесь правильное всего ответить, исходя из филологии: Мессия — это помазанник по-еврейски, то же, что Христос — по-гречески. Мессианство — это помазанничество, или иначе христианство. Мессианство нельзя оторвать от христианства. Утверждение, что кто-то (народ или человек) является Мессией, есть заявление, что он представляет собою помазанника, Христа. А если так, то всякий, кто утверждает себя или свой народ Мессией, должен указать, почему, на каком основании он это делает. Если это высказывание не конкретизируется, не характеризуется точно и определенно, а дается в общей форме, то понятно, что встает вопрос: поэтому ли провозглашается мессианство, что недостаточно Христа и его дела, или по иной какой-либо причине? Ведь каждый христианин является и помазанником. Каждый православный или католик в основе своей не только является церковно-помазанным, но именно в силу этого помазания он становится и должен стать Христом. «Елицы во Христа крестихомся, во Христа облекухомся»<sup>293</sup>.

Каждый христианин в сущности своей должен стать помазанником, Христом, мессией. Спрашивается — чего хотят провозгласители национального мессианства? Всякий отдельный христианин, в меру своих сил, является и должен быть мессией — помазанником, священником и царем, и всякий христианский народ тем более есть коллективный мессия, народ священников и царей. Отсюда положение — нет и не может быть мессианства вне христианства\* и подлинное христианство и есть мессианство, личное ли, коллективное ли.

Или, может быть, допустима другая точка зрения? Мессианство иное, не христианское? Это вопрос направления и смысла помазанничества и помазания. — Зачем и во имя кого или чего? Всякое утверждение этого рода должно признать, что именно то призвание,

---

\*Возможно, конечно, и существует мессианство иудейское и противохристианское; здесь мы не можем касаться всей совокупности возникающих на этой почве вопросов. Иудейское мессианство, конечно, есть противохристианство, и таковым оно становится, как только сознает свои глубинные предпосылки. В раскрытом и осознанном виде (или правильнее, как можно думать, в опубликованном) мы не имеем системы современного иудейского мессианства.

которое дает и которое налагает христианство, недостаточно, узко и не универсально, что возможно и необходимо какое-то другое помазанничество. Другими словами, то дело, которое выполнено Иисусом из Назарета и во имя которого совершаются все христианские дела, недостаточно, наряду с ним и сверх него необходимо иное, новое дело. Иисус не есть совершенный и окончательный Помазанник-Христос, а должен быть иной какой-то. Конечно, сначала его особенно легко мыслить народом, а затем естественно вырисовывается фигура народного вождя, выразителя и воплоителя той задачи, которую несет этот народ. Мессианство, сначала мыслящееся даже христианским, но утверждающееся в качестве чего-то, дополняющего христианство, имеющее какую-то свою задачу, всегда заостряется в образ Ново-христа, Противо-христа или попросту Антихриста.

## ОБ ИСТОКАХ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Если мессианство и христианство являются синонимами, если каждый христианин должен выполнять и осуществлять дело Мессии, а тем более это должен делать каждый христианский народ, то, естественно, оценка того или иного явления, события или факта в жизни народа должна производиться с точки зрения христианства, с точки зрения осуществления того дела, которое является делом Мессии-Христа и которое, будучи богочеловеческим, завещано всему человеческому роду.

Отсюда и ряд вопросов о том, как же расценивать с христианской точки зрения положение России в настоящий момент? Как расценивать русскую революцию и возникшие на ее почве процессы, символизируемые в настоящее время под именами советских и социалистических форм строительства? Конечно, рассматривать и этот процесс невозможно вне истории, которая и представляет не что иное, как путь, как опыты и попытки в меру сил и возможностей подойти к осуществлению в действительности и на деле тех задач, которые заданы Христом и которые должны быть выполнены каждым помазанником, идущим по следам Первого. Отсюда частная задача: с какого момента датировать соответственные процессы, где искать для них отправные точки? Если при рассмотрении вопроса о мессианстве мы исходим из христианства, то вне христианской философии истории мы не можем ни мыслить, ни оценивать ни один факт, ни одно событие в жизни того или иного народа, ни равным образом в истории человечества.

Что же мы можем сказать с этой точки зрения о России, а ныне об СССР? Первое и основное — это утверждение, что в России, по ее многовековому самосознанию, в течение ряда столетий хранилось наиболее чистое исповедание христианства — православие. Так было: и догматически, и организационно, и в жизни, и в учении православие давало чистейшие образцы христианства, основанного на организованном вдохновении и свободной дисциплине в опыте и в исканиях церкви, и в посильных попытках воплотить его в быту и даже в государственной жизни и в политике.

Мы не можем касаться здесь существа того давнего расхождения, которое трагически определило разделение западного и восточного исповеданий и обусловило разные пути опыта, по которым они шли в течение почти тысячелетия. Существенно лишь то, что оба эти пути не были окончательными: они страдали какой-то (можно думать, провиденциальной) непроясненностью и недоговоренностью, обеим сторонам (греческому и русскому исповеданию) препятствующей разойтись резко и догматически, определив свой путь как единственно возможный и правый. Бесспорно, весьма важно то, что это разделение в тех формах, в каких оно осуществилось, было, да и не могло не быть, решающим моментом в оценке основных процессов жизни для стран и народов, принявших то и другое исповедание. К нему, как к давнему разлому, как к застарелой, незаполнившейся ране, возвращались и должны были возвращаться во все ответственные моменты мировой и своей истории раздробившиеся части человечества, ощущая тягостную незавершенность и боль при каждом усилии сделать в одиночку попытку достигнуть тех целей, которые должны быть осуществлены всеми вместе и всецело.

Такой вопрос, в сущности, был поставлен перед нами, перед русской церковью и перед русским народом в роковой момент, в 1666 году<sup>294</sup>, когда предreshались пути русской истории на 250 лет и более. Мы до сего времени не отрешились от весьма поверхностной оценки этого события, привитой нашему сознанию XVIII и XIX веками. И посейчас мы рассматриваем его то с точки зрения каких-то курьезных обрядовых споров о бороде, о двуперстии и о точности перевода богослужебных книг, то с не менее односторонней точки зрения политических интриг и подстилающих их сложных экономических взаимоотношений, происходивших в толще русского народа. Можно, конечно, признать, что все такие исходные взгляды имеют под собой даже достаточно твердую почву, но центр тяжести не в них, а в той,

как мы сказали бы, «установке», которая дебатировалась в Грановитой Палате перед лицом царя и патриархов бушующими и неистовствующими попами<sup>295</sup>. Не случайно А. С. Пушкин, в связи с событиями своей эпохи (1825 год), заявил, что с этого времени у нас началась революция «и продолжается до сего дня»\*. Мы сейчас можем от себя добавить «и до сего дня». Основная «установка», определившая всю нашу историю доньше, выработалась и утвердилась в этих спорах против «буйства и воровства» Никиты Пустосвята<sup>297</sup> и протопопа Аввакума. Во многом формально правые и сейчас уже оправданные беспристрастным рассмотрением вопроса, они были не правы в одном, в основной установке, в указании основной магистрали, которая вытекала из обрядово-бытовых установок, которые были для своей эпохи не чем иным, как символами и девизами, по которым и частная, и общественная жизнь должна была ориентироваться и пойти в случае их принятия.

В чем же заключалась эта установка, которая была скрыта в борьбе за «древнее благочестие», за старые книги, за бороду — «Божий зрак», за двуперстие и т. под.? Если вдуматься в соответственную символику и сделать из нее выводы, то это было продолжение того же спора, который начался между Константинополем и Римом к IX веку нашей эры и который возник на почве оценки того дела, которое ставилось человечеству как задача еще на VII Вселенском Соборе, утвердившем истину иконопочитания<sup>298</sup>, и которое не было оформлено ни на Западе, ни на Востоке в виде конкретного указания пути, по которому надо идти, осуществляя это задание. Трудность решить эту задачу и неуверенность в правильности и бесспорности своего пути заставила в свое время обе стороны — Восток и Запад — разойтись до времени, предоставив свободному исканию и опыту определить существо этих путей.

Путанная и сложная борьба, которая шла в 1666 году под лозунгом за «старину», скрывала за собой утверждение, что данная тогда конкретно-историческая форма существования, которую не так давно евразийцы весьма удачно называли «русским бытовым исповедничеством»<sup>299</sup>, представляет совершенную форму жизни, что

---

\*Это фактическая ошибка автора. Слова А. С. Пушкина относятся к сожжению разрядных книг. Но в идее, конечно, события, которые определили неизбежность раскола, сделали необходимым и уничтожение разрядов. (Примечание редакции.)<sup>296</sup>

это путь единственный, которым «спасались» отцы и которым поэтому должны и будут спасаться потомки. Аргумент от «старины», как известно, был в этом споре обоюдоострый (чья «старина» старше и правее: Никонова или Аввакумова?). Он выявлялся не как существо вопроса, а был лишь методом спора.

Принятие аввакумовского исповедания должно было бы оказаться фактом исключительного значения. Оно поставило бы точки над всеми предшествующими спорами, исторически не разрешенными до сего дня и пока еще провиденциально не законченными. Запад на основе такого уклона был бы признан окончательно отпавшим. Дела и жизнь его были бы анафематствованы и признаны отступническими и еретическими, а силы, им накопленные и обнаруженные, — антихристовыми.

Но само по себе такое отвержение Запада в жизни и в учении, сколь бы оно ни было серьезным, еще не было бы фактом трагическим и бесповоротным, если бы оно сопровождалось правильным и подлинно православным определением пути, по которому подлежало идти, определение которого является вот уже тысячелетней задачей христианского человечества. Аввакумовские ответы, однако, не давали и не дают основания для такого утверждения. Если бы речь шла только о старине и о переводе книг, то положение не было бы столь тяжким. Спор о бороде, о двуперстии, о «еже сугубити аллилуйя»<sup>300</sup> в этом отношении был серьезнейшим отягчением вопроса. Введение в существо Божества, в его образ «бороды» (т. е. вторичного родового признака) представляло не что иное, как утверждение в нем преобладающей и всепревозмогающей мужественности, и даже мужеской самости. Двуперстие с этой же точки зрения было символом дуализма Бога и человека, которым знаменовался человек без всякого возможного выхода из этого раздвоения. А вопрос о сугубой и трегубой аллилуйе был не чем иным, как вопросом о месте и значении человечества в богочеловеческом деле строительства Нового Иерусалима\*.

Общая установка, которая противопоставлялась на Соборе 1666 года Никону, сводилась к признанию установившегося, существовав-

---

\*Впервые и наиболее отчетливо смысл и значение «аллилуйных» споров XVII века вскрыты в книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» ср. стр. 173 (примечание)<sup>301</sup>.

шего тогда бытового порядка и жизни непререкаемо правым при утверждении пассивности человечества, бессильного перед активно-мужественным бородатым Богом (дуализм) и при признании единственно спасительным делом покорности его воле. Упорство протопopa Аввакума и буйство Никиты Пустосвята прикрывало эту дуалистическо-пассивистическую точку зрения, и вся позднейшая история старообрядчества (культовое самоубийство — самосожжение) и вся его символика (Китеж) достаточно отчетливо вскрыли тот путь, на который вели и влекли оппоненты Никона.

Весьма легко представить себе то направление, по которому пошла бы история и жизнь Московской Руси в случае победы старообрядчества. Московское царство закончилось расколом, но на месте его не было бы Российской Империи. Натиск Запада, уже в те годы достаточно активного и решительного, уже тогда сильно секуляризированного, натиск католичества и протестантства затоптал бы те скромнейшие всходы, те семена будущей, имевшей открыться истины, которым надлежало прорасти в России. Прямой уклон в пассивность и сопутствующее ей осуждение Запада не дали бы ни сроков, ни сил для вызревания нового православного сознания в России. Иго турецкое, иго Востока, парализовавшее греческую церковь, дополнилось бы не меньшим по тяжести и безвыходности игом Европы, игом Запада, которое связало бы церковь русскую. Здесь же впервые появилась та трещина, которая прошла через все русское сознание: принятие западных новшеств при попытке сохранения старых принципов и начал. Это глубинное расхождение между делом и словом прошло через всю историю России в течение так называемого императорского периода. Трещина расширялась и углублялась и дошла до своего полного углубления в Русской Революции.

## **О «ПАРАЛИЧЕ» РУССКОЙ ЦЕРКВИ**

Печальным, но бесспорным является признание, что православная точка зрения не только не была утверждена, но даже не была выявлена собором 1666 года. Его православные члены не выступают в нашем сознании как «отцы и учителя» православия и утвердители его истины. Они не противопоставили старообрядцам ничего, кроме отрицания их утверждений. Это были, если угодно, «стояльцы», но усто-



яли они не в силу сознательно установленной, признанной и провозглашенной истины, а в силу смутного чувства и инстинктивного и неясного убеждения в истинности и правоте своего положения. Их «стояние» закончилось уже совершенно недостойной политикой власти. Стояли, но не достояли до конца, не укрепили на «камне веры» непререкаемых утверждений, а ограничились сомнительными положениями.

Результат всего этого для нас ясен сейчас больше, чем это было хотя бы еще двадцать лет тому назад. Бесспорно, неправой была борьба с старообрядцами вне углубленного и продуманного противопоставления их утверждениям достаточно ясного и обоснованного пути, по которому должна идти церковь в случае отвержения ею «бытового исповедничества», родового уклада, «старины» и скрытых за всеми тогдашними спорами дуализма и пассивности. Это бессилие и неспособность ответить и членораздельно высказать истину не могли не повлечь за собой умаления силы и значения православной церкви вовне. Ее нерешительность в слове и передача окончательного решения в руки государства, нуждавшегося в западном оружии и технике, не могла не отразиться в ослаблении ее веса, во внешней капитуляции ее перед государством, которое охватила судорога активности, едва сдерживаемой внешними и внутренними трудностями и сложностью политической обстановки. Активность, не освященная целью, строительство без знания надлежащих средств привели к тому положению, которое символизируется в крылатом выражении о «параличе церкви в России», каковой имел место на протяжении 250 лет, от 1666 до 1917 гг.

Чем был этот пресловутый «паралич», который так охотно подчеркивало и римское католичество, и люторский протестантизм при своих попытках охарактеризовать положение русской церкви и даже существо православия?

Если мессианство — то же христианство, то первый вопрос, на который должны ответить русские мессианцы: чем было и чем стало христианство в России, что внесла в дело строительства христианства эта страна за последние 250 лет? Ответ на этот вопрос может быть дан, если будет ясно, что надлежало сделать русской православной церкви.

Выбор пути действия и деятельности, который стоял перед Московской Россией XVII века, был необычайно труден. Выбрать евро-

пейский путь было трудно, ибо это диктовало и принятие его внутренних предпосылок и установок. Католическая авторитарная организация жизни, протестантская свобода суждения вместе со всем социально-общественным опытом должны были вторгнуться в русскую жизнь. Однако использование европейской техники, вооружения, изделий, наук и искусств не могло быть изолированным, должно было повлечь за собой и принятие того духа, который стоял за ними. России была задана труднейшая задача: принять результаты, не приняв истоков, взять выводы, отвергнув основания. Нужно было построить и освятить новую жизнь, не зная, не ведая и даже отрицая ее предпосылки, не выдвигая ничего взамен их и даже не обладая своими основаниями, выработанными и выношенными своим опытом, могущими оправдать и европейскую науку, и европейское просвещение, и ее практику и технику с каких-то новых и принципиально иных, не «западных» точек зрения.

Катастрофа 1666 года уже к началу XVIII века показала, что выйти из этого положения логически невозможно. Угрозы «облаториться» или «облатынеть» для русской церкви стали ясными. Они отчетливо заострились и символизировались в известных иерархах петровской эпохи<sup>302</sup>. Попытки же удержаться на старой основе, с принятием новых путей, не менее символически в карикатурно-уродливой форме выразились в «всешутейшем соборе»<sup>303</sup> и издевательствах над церковью и в петровском «Духовном Регламенте»<sup>304</sup>.

Выйти из этого ложного положения можно было только одним способом. Раз нет окончательно оформленного основания, нет директивы и установки, нет догматического и канонического суждения о путях христианского действия и деятельности, то необходимо выработать его, необходимо сделать какое-то исключительное напряжение и усилие и стяжать то, чего недостает. Если западный опыт нельзя принять в основах и нельзя отвергнуть в жизни и в действии, то необходимо допустить свободу принятия его жизненных осуществлений и выиграть время для выработки новых основоположных установок. А если допущение этого пути самочинной активности западного человека будет влечь за собой слишком настойчивое и преждевременное требование также и принятия основ естественного в этом случае мировоззрения, то тогда необходимо как-либо уклониться от этого притязания, отойти, создать обстановку ненужности, неважности и даже излишности подобных настояний.

Такова была та задача, которая стояла перед православием, перед русской церковью после 1666 года. Эта задача стала особенно тяжелой для нее, когда выяснилось, что православный греческий Восток, находящийся под турецким игом, не может дать ясного и вразумительного ответа на вопрос, стоящий перед русским православным сознанием.

Знаменитый и даже пресловутый «паралич» русской церкви в течение 250 лет, ее покорность перед государством, почти два столетия управлявшим ею через обер-прокуроров, ее уход на второй план жизни, устранение почти от всякого вмешательства в направление и личной, и общественной деятельности — все это становится вполне понятным с развитой выше точки зрения. Надо было выносить новое слово, найти твердое основание для освящения деятельности человечества, уразуметь подлинный православный путь и осилить свою собственную инертность и косность, которая присуща всему человеческому. А для этого нужна была мимикрия в мире хищной борьбы, тем большая, чем сильнее и энергичнее враг, мимикрия тем более необходимая, раз с ним нельзя бороться его же средствами. Эта мимикрия должна была стать основой жизни церкви; в условиях XVIII и XIX веков уйти в катакомбы ей было нельзя, но нельзя было и привлекать к себе внимание у всегда готового нанести удар противника.

Достаточно вспомнить все те планы и проекты реформ в церкви, которые выдвигались в XVIII веке ретивыми штаб-офицерами на постах обер-прокуроров Св. Синода. Стоит только обратить внимание на весь тот вихрь мутных и путаных мистических хороводов, которые врывались в церковную жизнь и в XVIII веке, а затем при Александре I и при Николае II. Мимикрия даже до образа смерти: «церковь-труп» — такова была единственная возможность сохранить под маской неподвижного окостенелого тела внутреннее биение сердца, необходимое для созревания новой жизни. Никому из противников церкви не пришлось бы в голову тратить силы на борьбу с этим внешне бессильным организмом, всегда во всем услужливым и готовым на самые большие, казалось бы, компромиссы. «Лежачего не бьют» — таков неписанный закон борьбы. Конечно, это положение было тяжело. Раскол 1666 г. не мог не отразиться умалением силы отстаиваемого учения в той части церкви, которая по существу ничего прямо ему не противопоставила. Отпадения от православия, которыми столь обильна история XVIII и XIX веков, прорывы то в мистику,

то в рационализм, слабость борьбы с ним, если не беспомощность в этой борьбе, становятся вполне понятными в таких условиях.

Патриарх Никон, не имея слова, пытался жестом ответить старообрядцам. Этим ответом было строительство монастыря «Новый Иерусалим»<sup>305</sup>. Речь шла и идет о принципах строительства этого Нового Иерусалима. Старообрядческий образ Нового Иерусалима — Китеж — ушел в глубину озера. Он был и ныне нет его, и он сам в свое время вернется — строить здесь нечего и не из чего. Строительство же Нового Иерусалима предполагает создание и творчество и нового человека, и нового общества, и новой природы, и по всем этим трем направлениям необходимо было найти должные ответы. Нужно было испытать и европейские пути, и европейскую свободу, и организацию власти, и науку, и искусство, испробовать все, что совершил Запад, чтобы, когда будет найдена подлинно православная истина, отобрать необходимое по принципу: «вся испытующе, доброго держитесь»<sup>306</sup>.

Естественно после всего сказанного даже просто любопытствующему спросить: ну, а как же? удалось ли осуществить и выполнить русской ветви православной церкви ту задачу, которая была поставлена перед ней еще в XVII веке? — На это можно уже сейчас ответить вполне утвердительно: «Да, удалось», и в настоящее время мы уже имеем твердые и неложные указания и ответы, по которым должна строиться жизнь не русского только народа, а всего мира, так чтобы в ней осуществлялась истина православия. Но, конечно, как всегда в таких случаях, ответ на этот вопрос нам дан не столько в виде законченных систематических указаний, сколько в образах и догматических утверждениях, являющихся не чем иным, как теми принципиальными установками, которых не могли выдвинуть стояльцы в 1666 году. Такие пути и направления мысли и действия даны нам в образе св. Серафима Саровского, в выводах из догматики Имяславия и в учении Николая Федорова.

## **ОБ «УБОГОМ» СЕРАФИМЕ**<sup>307</sup>

Старообрядческий принцип «спасаяй себя, спасется», ставка на индивидуальное спасение, при котором спасается тот, кто стремится спастись, независимо от мира, «обреченного огню», вылился в эпидемию самосожженчества, ритуального коллективного самоубийства,

при котором будущему неизбежному огню геенны противопоставляется огонь сруба. Неизбежность гибели «отпавшего» мира, предавшегося на «истощание» антихристу и слугам его, усилила до крайних пределов в старообрядчестве индивидуальный аскетизм и самоспасение по древнему отшельническо-угодническому чину. Этот уход в скит и затвор особенно усиливался в связи с страдательной, пассивной апокалиптикой старообрядчества, готового терпеть и даже радостно терпевшего притеснения со стороны антихристового государства в чаянии будущих благ.

Нельзя не сожалеть, что, в сущности, мы слишком мало знаем о Серафиме Саровском. Духовная цензура начала девятисотых годов не пропустила весьма много из того, что написано было о нем и Мотовиловым<sup>308</sup>, и другими. Наиболее интересные страницы этих писаний не увидели света, и наиболее поразительные жесты и акты святого остались неизвестными широкой публике. Соблазнительными для консисторских и синодских чиновников показались эсхатологические поучения старца и его предвещения весьма большой напряженности. Но и то, что мы знаем, даже в урезанном и «ретушированном» виде\*, достаточно для того, чтобы признать Саровско-Дивеевский опыт поразительным и провиденциальным.

«Братие, огненного испытания, как приключения для Вас странного, не убегайте»<sup>309</sup>. Это апостольское слово, которое для старообрядчества послужило обоснованием самосожженной практики, получило новый свет в исканиях св. Серафима Саровского. Вопрос об огне и о свете в той постановке, которая оказалась приданной последнему учением исихастов, был весьма серьезным рубежом в христианско-православном богословии и практике, означая не что иное, как постановку вопроса о возможности индивидуально-преобразовательного акта, возводящего человека к обожению путем облечения его фаворским нетварным светом. Причем свет этот знаменовал не только возможное преображение плоти, но и был не чем иным, как фактом такого, уже осуществляемого преобразования и

---

\*Общеизвестно, что и то, что издано до настоящего времени, подверглось, как выражается один из последних по срокам автор, писавший о преподобном Серафиме, В. Н. Ильин, некоторой «ретуши». Ретушь эта, принадлежащая митрополиту Филарету, обрабатывавшему рукопись иеромонаха Сергия, была, по видимому, значительной (ср. В. Н. Ильин. Преподобный Серафим Саровский. Париж. 1930, стр. 152–153).

преображения. Подвижнический опыт православия, как греческого, так и российского (южного, по преимуществу), придавал исключительное значение этому облечению нетварным светом как обетованию всеобщего обожения. Но именно самая практика этого искания, ее индивидуально-подвижническая направленность и в этом качестве некоторая внешне воспринимаемая пассивность облечения светом преобразования таила в себе возможный соблазн, связанный с этим келейным и индивидуальным преобразованием.

Опыт Серафима Саровского, как он засвидетельствован Николаем Мотовиловым, является в этом отношении едва ли не наиболее ярким показанием необходимости перехода с индивидуальных путей на коллективные. Свет, облакающий подвижника, стяжание им Духа не есть акт только личного порядка, а он передается и окружающим его носителя. Передача фаворского света и переход его на Мотовилова<sup>310</sup> есть не что иное, как решение вопроса об индивидуальном и коллективном спасении: не «спасаясь себя, спасется», но самое спасение этого спасающегося возможно лишь в меру способности его передать этот спасающий его свет другому. Стяжание Духа спасительно и возможно только тогда, когда он передается другим и облакает других. Индивидуальное спасение есть лишь момент коллективного, и личное преобразование подвижника есть лишь начало преобразования им окружающего его мира в меру его сил и способностей. Так в Дивеевско-Саровской символике разрешился вопрос о спасении и стяжании Духа. Нет надобности говорить о значении в этом свете других высказываний и жестов последнего, апокалиптического святого, в своем опыте открывавшего то, что до него было скрытым и прикровенным. Открытие возможности передавать преобразующий плоть нетварный свет просто «боголюбивому» человеку само по себе является фактом исключительного значения. Это факт апокалиптический, и не случайно, что до сего времени скрытые и не получившие доступа в печать беседы и записи Мотовилова касаются «последних вещей», насыщены дыханием конца и грядущего воскресения и преобразования\*.

---

\*Пишущий эти строки имел случай слышать о тех богатейших материалах, которые хранились еще недавно в Дивееве и Сарове, относящихся к личности пр. Серафима<sup>311</sup>. Опубликованная и более или менее общезвестная часть материалов представляет, по этому свидетельству, лишь частичку того, что до сего времени хранится под спудом. Для того чтобы судить, какое впечатление производят места, где осуществлялся этот завершительный, откровенный уже (апокалипсический) опыт якобы самозамкнувшегося в своих исканиях и в мистике православия,

## ОБ ИМЯСЛАВИИ<sup>313</sup>

Открытое церковное признание опыта Серафима Саровского в 1903 году<sup>314</sup> было фактом исключительно большого значения, но отсюда не было сделано должных выводов, не были указаны те пути действия, которые из него вытекали. Можно сказать, что канонизация эта, в лучшем случае, была только принята к сведению даже теми, кому надлежало сделать нужные заключения. Немудрено, что события, последовавшие за нею, были полны яростным огнем, а не благодатным светом.

Понятно поэтому, что при таких обстоятельствах понадобилось сделать еще один шаг на том же пути, еще раз подчеркнуть те же ис-

---

мы приводим выписку из частного письма лица, побывавшего в этих местах в 1926 году (незадолго до разгрома и захвата этих святынь советской властью).

«Лето настоящее оказалось не менее плодоносным — это настоящее “лето Господне”. Саров и Дивеев — вполне благополучное его завершение (или продолжение). Невозможно передать, сколько здесь раскрылось, обнаруживая конструкцию истории прошлого века и уясняя связи нашего поколения с прадедами и прапрадедами, которые были несравненно более нам внутренне близки, чем отцы и деды. Отсюда возник и Федоров: он не с неба упал, но вырос из той же почвы, из которой и преп. Серафим. Дивеево — воплощенный апокалипсис, и согласно хранящемуся предсказанию — это место будет “Величайшим Дивом Всемирным”, и уже то, чем оно является сейчас, превосходит всякое вероятие. — С 60-х годов прошлого столетия начинается ломка того быта средних сословий (духовенства и купечества) средней и южной России, который уже почти развился до понимания православного (т. е. активного) апокалипсиса в противоположность староверческому (северному). Китеж — это апокалипсис двуперстия: разобшение планов — видимого и невидимого — и отсюда возможность соблазнов (все двоятся). Дивеево с его канавкой — это Китеж троеперстия. Здесь устойчивая лестница от земли на небо, а канавка — грань, всегда видимая и осязаемая, вместе с тем концентрировавшая в себе неимоверный магнитный заряд. О многом еще нельзя написать. Но слишком многие методы наших путей и воздействий теперь страшно проясняются, облегчаются и ускоряются (чего и требует время). — Вы понимаете, как страшно важно было для меня попасть сюда: и попал совершенно чудесными путями (без копейки денег), и сейчас не знаю, как и когда выберусь. Но ни один день не проходит даром, без основоположительных откровений или усвоений. Следовательно, беспокоиться не о чем. Жаль, что не догадался (а может быть, и это не случайно) захватить сюда свою работу, но не огорчайтесь, ведь теперь нельзя издавать ее в таком виде, как она написана в 1923 году: в самом центральном пункте — где должна быть характеристика религиозных воззрений — неопределенно-уклончивые расшаркивания. Теперь в этом нет нужды, тут должно быть сказано немного, но кратко и сильно. После Сарова я как раз и найду все нужные слова»<sup>312</sup>.

тины в еще более отчетливой форме. Мы имеем в виду имяславие и провозглашение истины об Имени Божием. Выношенное в келейном подвижническом опыте и глубоко укорененное в молитвенной практике умного делания учение об Имени Божием примыкает к системе тех же утверждений о божественных энергиях, начальным и основным из которых является соборно закрепленное иконопочитание. Совершенно бесспорное учение о Нетварном Имени, примыкая к учению о Несотворенном Свете и Образе, само по себе будучи признано основой подвижнического молитвенного опыта, в начале текущего столетия было вынесено из мрака уединенных келий и потребовало для себя надлежащей богословской и всецерковной формулировки и признания.

Нельзя преуменьшать значения этого нового догмата не только как некоторого завершительного этапа православной богословской доктрины, но еще больше как основания для всякого христианского действия и строительства\*. Если Имя Божие есть сам Бог, «живый и действующий в нас», то заповедь о несуетном употреблении этого Имени перестает быть только отрицательным запретом. Она ставит задачу выработки такого проекта человеческой деятельности, такой системы человеческих актов, в которых Имя Божие всегда и везде было бы Богом, как живым и действующим в нас, а не было бы суетным лишь движением уст, праздным колебанием воздуха, пустым звуком. Центр тяжести имяславческих утверждений именно в том, что они, будучи провозглашены, не могут оставаться лишь келейной практикой и богословской формулой, а требуют (как, впрочем, и всякий догмат) жизненного воплощения и осуществления в преобразовательно-творческих устремлениях и актах вселенского масштаба. Имяславие как учение требует имядействия как своего осуществления и доказательства\*\*.

---

\*Изложение соответственных «энергетических» построений и их связь с основными тринитарными, сотериологическими и пневматологическими догматами достаточно отчетливо показана в небольшой брошюре, озаглавленной «Смертобожничество» (изд. 1926, стр. 44 и 64–73). В этой книжке нашли свое отражение те вопросы, которые волновали и волнуют церковное сознание в СССР<sup>315</sup>.

\*\*Вопрос об имяславии и об имядействии возник в Москве в 1923 г., когда было поставлено на очередь (конечно, весьма келейно и подготовительно) об-



Если опыт Серафима Саровского был признан, но не осуществлен, то учение об Имени Божием оказалось только провозглашенным. Оно не только не встретило признания, но вызвало острую оппозицию в кругах высших представителей клира и произвело серьезное замешательство в монашеских кругах, прикосновенных к имяславческой практике. В широких же общественных кругах, за весьма скромными исключениями, его встретило крайнее недоумение и непонимание. Его практическая направленность и действительное заострение не дошли до сознания даже тех, кто заинтересовался этим учением. Остальные же усмотрели в нем «непроходимую мистику», от которой надо держаться подальше.

Еще в меньшей степени даже первоглашатаями этого догмата, афонскими исповедниками и примкнувшими к ним заинтересовавшимися имяславческим учением философами\*, осмыслено было то направление, которое придается догмату об Имени Божием в сфере действия. Если опыт св. Серафима был опытом, связанным с постижением смысла и направления индивидуально-преобразовательной деятельности и индивидуального подвига стяжания Духа, то догмат, провозглашаемый имяславцами, является космократическим и пантократическим. Это догмат, требующий властвования человека, осу-

---

суждение того пути, на котором возможно разрешение спора между имяславцами и имяборцами<sup>316</sup>.

\* В настоящее время и особенно за рубежом изучение истории имяславческого движения затруднено. Имяславцами в период их борьбы за необходимость догматического определения об Имени Божием издан ряд апологетических брошюр и книжечек, не объединенных и не связанных систематически. Брошюры эти выпускались и анонимно, и за подписью Булатовича<sup>317</sup>. Столь же разрознены и издания полемистов имяславчества, получивших кличку имяборцев, во главе которых следует поставить известного проф. Троицкого<sup>318</sup>. Наряду с этой полемикой чисто церковно-догматической, следует отметить тот интерес, который питали лица, далекие от клира, весьма близко принявшие сторону имяславцев. Сюда надлежит отнести известного философа проф. Е. Н. Трубецкого, считавшего это движение чреватым исключительно большими возможностями и пр., доц. Эрна, посвятившего имяславию специальную статью в «Вопросах Психологии и Философии»<sup>319</sup>. За истекшее десятилетие под знаком имяславия (впрочем, без ясно понятого — действительного заострения этого учения) протекала вся научно-литературная деятельность примечательного московского философа А. Ф. Лосева. Кроме него, непосредственно к имяславию принадлежали проф. Егоров (математик) и известный богослов, математик, электрик, писатель и священник от<ец> Павел Флоренский<sup>320</sup>.

шествовавшего энергию Божества и имеющего ее всегда в силу произведения Высочайшего Имени во всех сферах и средах в направлении создания такого мира, в котором Бог был бы «всяческая и во всех».

## ОБ УЧЕНИИ НЕИЗВЕСТНОГО БИБЛИОТЕКАРЯ

Если признанный, но не осуществленный опыт Сарова и Дивеева и провозглашенная, но не признанная истина Высочайшего Имени были устремлены и направлены в сторону власти церковной и светской, то третье, не менее важное событие — опубликование учения Николая Федорова — было уже обращено непосредственно ко всему обществу и народу. Индивидуальное преобразование и космическое действие в этом учении получили свое общественное дополнение и методологическое завершение.

Имя Николая Федорова до сего времени все еще в надлежащей степени не известно. И это особенно относится к кругам, которым его писания и развитые им учения должны были бы быть не только особенно внятными, но и глубочайшим образом близкими. Мы имеем в виду круги православно мыслящие и духовенство. Жизнь и деятельность его протекала вне внешней, организационной связи с церковными кругами и интересами, и с этой стороны его учения отличаются и от саровского опыта, и от имяславческих изысканий. Но и личный образ этого человека, и работа всей его жизни являют собой все черты типичнейшего подвижничества, завершением которого являются его труды. Несмотря на нахождение вне клира и монашества, уже сейчас можно говорить, что в его лице мы имеем образ современного подвижника, проходящего свой путь не в затворе, а в миру, что особенно существенно для переживаемой нами эпохи.

Основой его жизненной работы является указание пути для разрешения социальной проблемы и утверждения совершенного общественного строя. Развитое им учение о Тройческом Единстве как социальном единстве, к которому должно примкнуть и в которое должно войти человечество, осуществив в своей жизни и организации образ такого единения: многоединства и всеединства<sup>321</sup>, является той исходной точкой, откуда проистекают все остальные построения развитой им «Философии Общего Дела». Эти учения представляют не что иное, как переводы на язык современности духоносной практики

Дивеева и богословской космократии Имяславия, выраженных в виде проектов всечеловеческого общего дела, литургии верных, не только храмовой, но внехрамовой, являющейся преобразованием общества, человека и природы, осуществляемых человеческим родом, пришедшим в разум Истины.

Можно было бы сказать об этом учении, что оно подводит итог всему двухтысячелетнему опыту христианства и тысячелетним исканиям православия. Слово, сказанное Н. Ф. Федоровым в тиши, в ближайшее время будет провозглашаться с высоты кровель. Можно думать, что в настоящее время не только перед русским и православным сознанием, но и перед мировым стоит и ставится дилемма — или принять его учение и направить все имеющиеся в его распоряжении силы на осуществление развитых в нем проектировок, или погибнуть под ударами им же самым вызванных, не поддающихся охвату и овладению страшных энергий, заключающихся в природе и в самом обществе. Современная техника уже обладает силами, способными без особого труда уничтожить все человечество и особенно наиболее совершенные и «культурные» слои его (население городов). Вопрос именно в том и заключается: куда направить эти силы, при неиспользовании готовые обрушиться на мир и задавить человечество? Что должно быть сделано, чтобы та власть, которая уже находится в руках человека, послужила ему ко благу, к спасению, а не к гибели? И в чем это благо?

Николай Федоров, и покамест только он, дает надлежащие ответы, которые не могут не остановить внимание каждого, кто серьезно задумывается над судьбой человечества. Наука, знание и техника вводятся им в план богочеловеческого дела и становятся орудиями спасения человеческого рода. С развиваемой им точки зрения и наука, и техника не только не являются фактами внерелигиозными или безрелигиозными, но, наоборот, они вводятся, должны быть введены в самое сердце религии, в внехрамовую литургию (общее дело). Они не только не должны, но и не могут быть секуляризированы, и теперешнее направление их представляет собою глубочайшее извращение отношений. Современная наука и техника в роли прислужниц торгового класса, в роли поставщиков комфорта и удобств, в роли искателей средств борьбы человека с человеком и подготовки всеобщего истребления в готовящейся военной схватке, представляют собою крайнюю профанацию. И науке, и технике может и долж-

на быть поставлена иная, высочайшая и значительнейшая цель: не борьба людей друг с другом, ведущая к взаимоистреблению и всеобщей гибели, а объединение, всеобщее воскрешение и спасение всего человеческого рода — таковы задачи религиозизированных, т. е. по прямому смыслу основанных на взаимной связи между людьми (*religio* — связь) науки и техники.

Таким образом, применительно к выше намеченным задачам весь опыт Запада, все достижения его должны быть взяты, но им должна быть поставлена иная задача: не комфорт и удобства, а всеобщее воскрешение, всецелая победа человека над природой, над всяческим распадом и гибелью, присущим природе, совершенным выражением которой является смерть как полный и конечный распад, которая должна быть побеждена. Жизнь, ее осуществление и возвращение всем — таково то устремление, которое должно сделать человека подлинным орудием божественного преобразования мира.

Все эти три построения: опыт Сарова, утверждения Имяславия и практика и проектика Федорова, и каждое в отдельности, и все взятые вместе, являются ответами на те недоуменные вопросы, которые стали перед православным русским сознанием в 1666 году и на которые тогда не было дано членораздельного ответа. Как отнестись к западному опыту и его достижениям, к его науке и знанию? Как и куда они должны быть направлены? Во имя чего должны быть приняты, осуществлены и использованы те силы, которые открылись в западной науке и технике? Как они должны осуществляться? — На все такие вопросы сейчас, уже после выявления в десятилетие с 1903 по 1913 год истин, выношенных православным русским сознанием в течение двухсотлетнего паралича русской церкви, можно дать прямые ответы и указать путь, на котором они будут бесспорно признаны, проверены и непрекаемо утверждены.

## **ОБ ИСПОЛНЕНИИ ЗАДАЧИ**

Совершенно бесспорно: истина, обнаруженная и провозглашенная, идея, обнародованная и выявленная, не являются чем-то пассивным и безразличным. Истина стремится осуществиться, а идея — воплотиться в действительности, и судьба этого осуществления и воплощения связана с жизнью и деятельностью тех стран, народов, людей, пророков и царей, на долю которых выпадает такого рода задача. Счастье, если истина находит в них своих служителей, живые

органы своего осуществления и воплощения. Тогда и на них падает отблеск ее славы и величия.

Но даже и при противлении, при нежелании увидеть и услышать со стороны тех, кто должен слушать и слышать, глядеть и видеть, обычно все же происходит осуществление тех же задач и планов, движение по тем же путям и направлениям. В таких случаях оно идет без ясного сознания смысла и целей и проходит через страдания и мученья, которые тем больше, чем упорнее сопротивление. Знаменитое изречение *fata volentem ducunt nolentem trahunt*<sup>322</sup> применимо в максимальной степени и там, где речь идет об осуществлении открытой истины и воплощении найденной идеи. И это «trahunt», это принудительное влечение тем губительнее и страшнее, чем выше истина и чем сильнее неосмысленное и слепое противление ей. Смежность благословения и проклятия именно здесь дает себя знать с исключительной силой.

Вопросы мессианства, христианства, в котором каждый в помазании получает «харизму», благодать и силу для осуществления задачи индивидуального участия в общем деле преобразования мира во всех его средах, только в такой постановке могут быть восприняты как актуальные проблемы нашей современности вообще и русской — в частности. В этом отношении харизма, как общая, так и частная, представляется глубоко проникающей в существо всех возникающих в связи с ее исполнением действий. Она ни в коей мере не является правом для своего носителя, но всегда связана с обязанностью исполнения заданного, выявленного и осознанного дела. И вот эта-то обязанность и обуславливает судьбу осуществителя, равно в исполнении и в противлении. При неисполнении задача, «венец» остается на нем, превращаясь из победного в мученический. Внешние видимые события складываются так, что если дело не исполняется, то устраняются носители харизмы, вплоть до смерти и даже убийства и их, но задача остается, и сами убийцы, опять-таки даже против своей воли, вынуждаются поднять упавший и сброшенный венец и выполнять задачу, которая не исполнена их предшественниками, ими же уничтоженными. Силы содействия осуществлению того, что дается народу или человеку в помазании, превращаются в язвы, в бичи и в наказания тогда, когда задача эта отвергнута и попорана.

История России в пределах последнего тридцатилетия являет поразительную картину такой судьбы и призвания, осуществляемого

вопреки воле тех, кто сначала были призваны к выполнению, не поняли и не пожелали признать возложенную на них задачу и затем оказались отвергнутыми («изблеванными из уст»), а самое дело, конечно, осуществляется, хотя бы вопреки воле и сознанию деятелей, вынужденных нести возложенное на них бремя.

Все события, связанные с обнаружением истин, выработанных в глубине русского православного сознания, поразительным образом пали на нашу эпоху. Начало текущего века, подобно началу XVIII, было наполнено своеобразными ожиданиями и настроениями в различных кругах русского общества и народа. Достаточно хотя бы взять те предчувствия, из которых родилась вся русская поэзия этого времени, особенно ярко зафиксированная в ранних произведениях А. Блока.

Обнаружение и закрепление в общественном внимании всех выше рассмотренных событий сосредоточилось в кратком временном промежутке, в первом десятилетии XX века. Нельзя не отметить также, что первое из этих событий, прославление и канонизация Св. Серафима, произошло при содействии правительственных и церковных сфер и при оппозиции так называемой общественности. Второе событие, совершившееся в 1906 году, появление из печати первого тома «Философии Общего Дела»<sup>323</sup>, совершенно не вызвало внимания ни в правительственных, ни в церковных кругах и не повлекло за собой почти никаких отзвуков в общественной среде. Наконец, последнее, происшедшее в 1912 году, третье по счету событие, вынесение на свет и провозглашение имяславческого учения в русском монастыре на Афоне, произошло под знаком решительной борьбы против него со стороны и церковных, и правительственных кругов, при полном, в лучшем случае, недоумении, а вообще — при непонимании и равнодушии со стороны общественного мнения. Это событие, однако, при всей его малоизвестности, особо примечательно, поскольку в нем имела место любопытнейшая картина: русский архиерей, член правительственного синода, на военном судне явился на иностранную территорию (на гору Афон) и с побоями и членовредительством, при содействии военнообязанных моряков, арестовал русских поданных, монахов, именуемых им «еретиками» и «сресиархами»<sup>324</sup>.

Конечно, наряду с подготовкой к выявлению тех или иных истин, зрели и создавались силы, способные их осуществить. Не была ли история Российской Империи почвой, на которой выросло то, что мы в настоящее время называем «Русской Идеей»? Не для того ли,

чтобы охранить и обеспечить рост этого зерна, создавалась и укреплялась эта организация, далеко отодвинувшая от своих жизненных центров внешние границы и связанные с тяжелым военным и политическим положением тревоги, всегда препятствующие своей суетой проращению плодов духа?

Да, открытие той или иной истины требует ее осуществления и воплощения. Но с грустью необходимо признать, что в России это осуществление пошло по ненадлежащему пути. Обнаружение и утверждение величайшего индивидуально-преобразовательного опыта, открытого в образе Сарово-Дивеевского мирного старца, было воспринято как обеспечение и предвещание укрепления военно-политической, захватническо-хищнической мощи Российской Империи (война в 1904 году). Кошунственно его образом обильно снабжались и благословлялись русские войска и их главнокомандующий в русско-японскую войну.

Не менее трагический ответ на проекты Николая Федорова дала история в буйстве и тревогах первой русской революции, которая если не совсем заглушила призывы «Философии Общего Дела», то, во всяком случае, сделала их почти неслышными (1905–1908 годы).

Подобного же рода ответ последовал и на провозглашение истины о Нетварном Звуке, о Божественном Имени. Тщетно афонские исповедники, не знавшие ни путей, ни выходов в неизвестном и чужом им мире взмязженной после первой революции России, пытались привлечь общее внимание к провозглашенному ими учению. Тщетно они обращались и требовали компетентного рассмотрения поставленного ими вопроса. В своем бессильном и внешне бесплодном стоянии они прорекали те бедствия, которые должны поразить страну, власть, династию и клир в случае пренебрежения истиной (1912–1913 годы). Действительность слишком скоро оправдала их предвещения, ввергнув Россию сначала в кошмарно-бесплодную бойню, затем закончившуюся революцией, истребившей династию. Все иерархи, так или иначе ставшие в оппозицию учению имяславцев и прикосновенные к гонениям на афонских исповедников, погибли «наглой», насильственной смертью.

Что же? Значит ли все это, что этою гибелью, отпадением и даже отступничеством от поставленной задачи решается вопрос? Конечно, нет. Это только обозначает, что поставленная задача будет выполняться другими силами, другими лицами и другими организациями.

Это осуществление будет тем труднее, тем тяжелее, чем меньше света и сознания будет внесено в это дело. Даже при полном противлении оно будет идти вопреки воле и намерениям осуществителей. Такие люди, как бы закрыв глаза и заткнув уши, не желая ни видеть, ни слышать, будут делать то, что должно быть для них делом величайшей чести и радости, делом величайшего преобразования. Естественно, что в этой взаимной слепоте и глухоте они будут наносить беспощадные удары не там, где они нужны, и некоторые из них будут идти и срываться в своем противлении там, где нельзя, не должно было ожидать чьей-либо гибели.

Но, конечно, все те, кто сознательно станут на эти пути преуказанного нам преобразования мира, будь то отдельные лица, группы, классы, общества, организации и государства, — все они станут центрами притяжения для всех сил жизни и рано или поздно победят мир никому не обидной победою жизни.



## ЗАМЕТКИ ОБ ИСКУССТВЕ

*(в соавторстве с А. К. Горским)*

I. Вопрос об искусстве и о литературе — является ли он только теоретическим, только академическим и в этом качестве вопросом салонного спора, научного или литературного диспута?

Если бы это было так, то совершенно был бы непонятен тот жар и огонь, с которым ведутся все дискуссии, и борьба, которая время от времени возникает на почве искусства, переходя в политическое, острое столкновение, часто в погром и убийство неугодных или кажущихся неугодными поэтов и художников.

Уже Платон изгоняет «баснотворцев» (поэтов) и «лицедеев» (актеров) из своего государства<sup>325</sup>.

Христианство борется со скульптурой, сначала восставая и агитируя против поклонения «идолам», а затем уже прямо грома (в Александрии) наряду с храмами ваятелей и их мастерские.

А затем на почве борьбы за образ (икону) само христианство на сто лет раскалывается и во исполнение императорских указов палачи рубят руки художникам<sup>326</sup>. И после магометанство, это подлинное иконоборство, уже почти на полтора тысячелетия запрещает рисовать человеческое лицо, повергая сотни миллионов людей в одностороннее созерцание звериных и растительных образов.

А одна Эпоха Возрождения в ее стремлении к полету, в ее попытке связать искусство и науку, отбросив все остальные высшие организационные начала, разве она не показывает, насколько сращено искусство и действие? Те силы, которые бушевали в жизни и в творчестве титанов Возрождения, разве они не определили на три столетия жизнь европейского человечества?

II. Достаточно поставить эти вопросы, чтобы понять, что мимо современных нам литературно-художественных споров нельзя пройти, что они являются фактами исключительно большого значения, и даже гораздо большего значения, чем вся теперешняя политическая кухня всех стран: буржуазных, фашистских и коммунистических. Вчера бесспорные репарации завтра будут отменены, вчерашнее бряцание оружием сменяют призывы к миру, а постановления XIV-ого съезда отменит XV, чтобы в свою очередь его решения стали стыдливо замалчиваться после XVII или XXI. Даже «гиганты» и великие «строи»

и они будут брошены и зарастут травой после какого-нибудь странного и нелепо звучащего открытия, после тихого слова, сказанного почти загнанным в подполье, скромным незаметным ученым, специалистом, которое сделает ненужным и все безумные напряжения изматывающего строительства, и бешеный лязг, грохот, угар, огонь и дым бесконечных станков, приводов, цепей, домн, вагранок и тому подобных вещей.

Все это может прийти и пройти в кратчайшие сроки, но те образы, которые созданы, могут быть созданы и должны будут создаться, они определяют на ряды не лет и не десятилетий, а на столетия и на поколения жизнь и деятельность миллионов людей.

III. Центр тяжести в борьбе, которая идет в искусстве, лежит в области вопроса об образе. Образ — это тот «продукт», который дает художник, и к нему предъявляются все те требования, которые обычны для любого производства: он должен быть надлежащего качества.

Каковы же «качества» образа? Что требуется от него? Ответ заключается в самом слове. Образ — это то, что «обряжает», «наряжает» действительность, то, что поражает, разительно действует на сознание. Действительность безобразна, безобразна, хаотична, беспорядочна, неспособна вне образа поразить или вообще как-либо действовать в силу своей спутанности. Образ — это первичное, формирующее действительность начало. Самая упорядоченность восприятия окружающего нас мира является результатом уже наличных образов, уже оформленных, сложившихся, сложенных рядов, создавших самую возможность видеть действительность как нечто упорядоченное.

Но порядком, ладом и строем не исчерпывается образ. Он не только «обряжает» и «наряжает» хаос, скрывая его сумрачные шевеления под цветистой оболочкой наряда, в который его облекло человеческое сознание.

Чтобы не быть только «нарядом», «покровом», под которым бушуют стихийные силы, он должен глубже войти в них, он должен проникать с поверхности в глубину, преобразуя и преображая скрытые в ней начала. Подлинный образ всегда есть ОБРАЗ ДЕЙСТВИЯ и вне этого последнего он останется схематикой орнамента, отражающего и лишь поверхностно, лишь первично гармонизирующего судороги хаоса.

IV. «Образ действия» — вот тот поворотный пункт, вот та основная точка, вокруг которой всегда в той или иной форме, явно или

тайно сосредоточиваются все споры об искусстве вообще и все пререкания, ведущиеся в сфере отдельных отраслей искусства. Это не только образ и не только действие, но их сочетание, их взаимное глубинное сращивание и взаимопроникновение. Именно в действии и деятельности центр тяжести искусства, и образ, становясь «образом действия», впечатляясь через сознание, становится деятельностью, превращаясь в индивидуальное и массовое поведение.

«Образ действия» создает героя; герой, как вождь, увлекает, ведет и влечет за собой людей. Ему подражают.

Вслед за Гераклом истребляются пещерные львы и медведи, избиваются дикие и страшные змеи. Калидонский вепрь, керинейский олень и критский бык определяют направление той борьбы со зверями, которую долгое время ведут народы, каждый в своей стране. А за Язоном и Аргонавтами идут те неизвестные исследователи чужих земель и морей, которыми наполнена история Средиземья.

Нужно ли говорить после Герцена о том, какую роль сыграл Евгений Онегин, по образу и подобию которого формировалось не одно поколение русских людей<sup>327</sup>. Еще во время революции, как то засвидетельствовал Блок, этот тип российского дэнди давал себя чувствовать и, кто знает, может быть и поныне он живет, действуя и «образуя» людей<sup>328</sup>.

V. Если это так, то ведь надо спросить, откуда же идут эти определяющие действительность образы действия? Где их первоисточник и каковы они в своей сущности?

На это можно ответить, что источников образов, первообразных, формирующих схем, имеется много и искусство каждого народа дает более или менее своеобразный поток образов, идущих из какого-то своего центра. Начальные источники художественного вдохновения восходят к религиям этих народов, отыскивая и заимствуя из них те положения, в которых «образами действия» являются боги, дети богов, герои или их потомки.

Искусство в этих условиях представляет собой не что иное, как описание и истолкование теофаний<sup>329</sup>. Богоявления и герояявления, их образы и деятельности — вот что является темой искусства. И если этих героев и богов много, то тогда речь идет об их взаимоотношениях, если же имеется один Бог, то тогда приходится говорить об его отношении к людям и людей к нему.

Исторически искусство брало свои источные образы у религии и ей возвращало их. Исторически оно было конкретизацией того высшего и высочайшего, что считалось таковым в разные времена, а если это высшее было и совершеннейшим, то тогда искусство становилось путем, которым шла конкретизация этого совершенства, реализовавшегося в действительности не через абстрактные нормы, а воплощавшегося через образ.

Такого рода источник искусства обеспечивал и создавал для него одно важное преимущество: это искусство было единым, целостным, и если оно иногда носило в себе какие-то начала распада и дробления, то они были не чем иным, как отражением вне искусства лежащих разделений.

Искусство, построенное на теофании, едино, ибо оно имеет в себе критерий отбора, и это единство отражается и в песне, и в изваянии, и в здании. Такое искусство имеет всегда своего Музагета, который является в сопровождении хоровода из муз.

VI. Таким Музагетом, величайшим среди других в истории мирового искусства, был Аполлон. В его образе соединились черты совершеннейшего вождя искусств. Музоводитель Аполлон был подлинным строителем мира древних Эллады и Рима, правителем которого был Зевес.

Аполлон — художник, строитель; он же — Люцифер — светоносец, Гелиос — солнце — дающий жизнь и тепло, гармонизирующий все, прогоняя чудовищные образы ночи. Пророк и целитель — он был подателем знания.

При всей своей широте и огромном охвате всех сфер жизни, он, однако, был бессилён объять их до конца. Светоподатель и светоносец — он только носил и подавал свет, сам не будучи источником света.

Отсюда все те глубочайшие внутренние противоборства и противоречия в искусстве, которые знала уже Греция. Аполлон был не в силах все осветить и очистить. Он не мог гармонизировать весь мир и должен был уже в Элладе поделиться своею властью с бесформенно туманным Дионисом.

Гармоническое вдохновение и стихийный энтузиазм — таковы те начала, на которых строился греческий художественный, одический строй и вакхическая песнь. И Дионис-Вакх, окруженный зверьми и звероподобными фавнами, сменяет Аполлона. Прекрасный, гармо-

нический, аполлинический космос, созданная дневным сознанием иллюзия совершенного мира, сменяется исступлением бушующих, опьяненных вакхантов и вакханок, которые в конце концов в своем неистовстве раздирают своего бога.

Лирика и идиллия, героический, божественный эпос, упоение дневной, просветленной жизнью переходят в катастрофу, увлекают в трагедию.

Трагедия, высшая форма эллинского искусства, выросла из компромисса музоводителя и фавноводителя, и как хор в ней отражает аполлинистическое начало, так обряженные в маски герои говорят от имени разрывающегося вакханками бога.

VII. Эллинское искусство не умерло. В эпоху Возрождения вернулось с новыми силами Аполлон, который почти безраздельно царил в искусстве почти до середины XIX века. Можно даже сказать, что ему удалось как-то победить Диониса, гармонизировать трагедию, найдя в ней примиряющие ноты. Ему удалось овладеть живописью, используя пути к слиянию тела и фона, которые были найдены еще в Византии.

Сколь велика была власть этого эллинского бога видно хотя бы из истории русского, а для него — гиперборейского искусства предвоенных годов, когда он имел свой журнал «Аполлон» и свое издательство «Музагет»<sup>330</sup>, не без успеха и не без чести прославлявшие величайшего музоводителя в искусствах всех веков.

Правда, эти победы Аполлона в последнее столетие сказались несколько неполными. Они расчистили место, и его давний спутник Дионис снова выступил на сцену.

Ницше достаточно ясно показал, что Дионису принадлежит (и по праву) огромное место в современном искусстве. В восстании и гибели сверхчеловека, в рушении музыкальных миров у Вагнера мы слышим те же вопли бушующих вакханок и заглушенные стены терзаемого на части бога<sup>331</sup>.

Как в Элладе, Аполлон бессилен и посейчас вобрать в себя все, гармонизировать все. Он должен что-то отсечь и отвергнуть, и в этой отвергнутой тьме властно воцаряется Дионис. Они неразрывны сейчас, эти боги древней Эллады, и связаны ныне крепче, чем в древности. Они соединены, как два лица Бафомета, из которых нижнее и скрытое являет маску фавна<sup>332</sup>.

VIII. Но современное искусство представляет образование более сложное, чем то имело место в Элладе и Риме. Трагизм, органически

присущий мировоззрению человека классической древности, в наше время осложнен новыми струями, которые почти два тысячелетия дают себя знать...

Наше искусство оторвалось от своих первоначальных корней. Оно само представляет вихри кружащихся образов, еще не имеющих, не нашедших своего единого, центрального образа. Оно хаотично и раздроблено, тяготея не к одному, а к двум центрам, апеллируя не к одной, а к двум религиям.

Внешне в своей значительной части нынешнее искусство вполне секуляризировано или стремится быть таковым. Оно старается забыть о своих источных, непримиримых теофаниях.

Такие теофании, лежащие в его подпочве, относятся к двум религиям, до сего дня организующим нашу современность. Два несогласованных центробраза лежат в его основе, и ныне поэт не знает, кто должен требовать его к священной жертве: Христос или Аполлон? — Христианство или эллинизм должны быть признаны основными схемами, по которым должна строиться жизнь?

Современное искусство раскололось на духовное и светское. Иначе говоря, христианство еще не успело вобрать в себя и организовать все.

Оно взяло, выбрало какую-то часть и сделало в этой области очень многое, наиболее ярко запечатленное в культе, выходящее от него и расходящееся кругами в жизни. Однако на каком-то неизвестном нами сейчас и еще непонятном нам рубеже оно отступало и отступило перед эллинизмом.

Христос где-то отходит на задний план, очищая место Аполлону. Чего-то наша современность не находила в Христе. В нем мы доныне не видим каких-то «положительных», мужественных черт, за коими обращаемся к Аполлону.

А нужда в этих чертах, очевидно, очень велика. За последние столетия образ Христа блекнет и Аполлон становится в мире все большей и большей силой. В пределах последних ста лет освободилось место и для его антипода Диониса, и наша действительность отразила это новое отступление взрывом трагического мировоззрения, сознанием обреченности всего нашего мира. Если кое-где еще идет упоенное и вдохновенное осуществление аполлинистической иллюзии, стремящейся нарисовать совершенство благоустроенного космоса, то это

лишь обычная прелюдия, сновидение, предшествующее потрясающему пробуждению, ведущему к трагедии и катастрофе.

IX. Катастрофизм, таков по природе путь всех образов, создающихся на основе трагической установки. Сколь бы упоительно светлыми ни были они, сколь бы радостно ни звучала песнь жизни, в ней всегда, в конце концов, прозвучат минорные ноты, призывки приближающегося трагического срыва.

Трагедия и трагическое мировоззрение всегда связаны с невозможностью все объяснить и все спасти, и гибель — есть природа и мать трагедии. Бессилие трагического героя и конфликт, которым чревато это бессилие, лишь осознаются и ускоряются. Убыстренно протекающая гибель, всем явная и понятная в своей неизбежности, такова сущность катастрофизма.

Бессильный отказаться от чего-то, что противно поставленной им себе задаче, трагический герой с мужеством отчаяния отсекает то, что является основой его природы. И лишившись и отрекшись от этой своей сущностной, существеннейшей для него части, он гибнет под гнетом своей собственной дробности. Или, вернее, вследствие признания себя дробью и превращения себя в дробь, он, осознав безысходность и невозможность существовать в этом отсеченном и отъединенном состоянии, ускоряет, доводя до стремительности, процесс своей гибели. Катастрофа (уплотненная во времени гибель) — неизбежный выход из нарушения целостности, раздвоения трагического героя, неспособного все осветить и все спасти.

X. Нарушение целостности, или, вернее, осознание этого нарушения и завершение его в каком-то акте, невозможность примириться с ним и отсюда стремление ускорить, стихийно обрушить на себя гибель — таков трагический катастрофизм, как кара, как приговор бессилию человека, рассекшего себя и отсекающего от себя нечто, органически присущее ему.

Но в чем это отсечение и отказ? В чем это бессилие?

Это отказ от признания себя способным спасти самого себя, спасти и осветить все, очистить и преобразить все свои силы, способности, мысли, чувства и все свои органы, все свое тело, а за этим и весь мир. Даже в самом лучшем случае, в самых благоприятных условиях, при величайшем счастье трагический герой все же найдет в себе нечто, что не может быть просветлено, очищено до конца, что должно быть извергнуто от него и от чего все же его счастье гаснет, как жалкая искра пред мраком наступающей ночи.

Аполлон, будучи не в силах полностью осветить мир, уступает место темному Дионису. Гармония сознания гаснет перед попыткой прыжка, перед порывом стихийного энтузиазма, обнажающего черную ночь, поглощающую всякий свет. Бесспорно: «вначале была тьма и тьма будет в конце». Герой бессилен ей противостоять и усилить ее.

Чем выше герой, тем решительнее его устремление к гибели; чем ярче зажженный им свет, чем сильнее его сознание, чем тверже его желание остаться самим собой, тем бесповоротнее, стремительней, страшнее катастрофа.

Но если он захочет уклониться от нее? Если он не удержится на высоте своего отчаяния и признает и примет необходимость, неизбежность борьбы, разделения, распада и гибели?

Он станет тогда ее жрецом, а она станет для него высшим божеством! Жрецы Кибелы, великой матери богов и людей, кастрировали себя. Только очистившись, отрекшись от того, с чем нельзя подойти к матери, трагический герой может сохранить жизнь, получив ту призрачную легкость и ясность обеспокоенного сознания, о которой так хорошо говорит А. Блок, вспоминая самокастрацию Аттиса («Катилина»)<sup>333</sup>.

Трагическая катастрофа оборачивается кастрацией, а ее герой, лишаясь подлинной творческой способности, превращается в жреца, в законодателя, в судью людских поступков и страстей, к которым он сам уже не причастен и которые не в силах совершить.

Он может лишь судить, но не в силах зачинать, может убивать, но не в силах давать и возвращать жизнь.

XI. Но наряду с таким «возвышенным» выходом из трагического положения, в виде попытки замаскировать свое бессилие и ущербность служением тому, что мнится высшим, возможен иной путь, капитуляция несколько иного рода.

Герой может быть признан неспособным осуществить во всей полноте поставленные ему задачи, но его подвиги и страдания могут быть признаны заслуживающими какой-то награды.

Это обычный выход — HAPPY END. Герой получает награду — жену, счастливый своим «половым» дополнением, ограничивает свою жизнь «домашним кругом» и забывает о всех трагедиях, о всех бедствиях, о всех коллизиях и катастрофах, оставляя потомству, откладывая на «потом» исполнение задач, от которых он сам отступился.



Так трагический катастрофизм связывает в один узел и кастрацию, и сексуализацию отношений к среде. И в той и в другой обнажено бессилие героя, в одном случае отрекающегося от самой возможности творить вне посторонней воли сейчас и здесь, а в другом — переключивающего тяжесть задач на «младенца», которому суждено понести все грехи отцов.

«Страшная месть» (Гоголь) за отречение от решения загадки жизни грозит герою гибелью от сына, который растет где-то в неизвестности, в далеких «клеверных полях на Карпатах» (А. Блок — «Возмездие»).

XII. Так трагедия, компромисс Аполлона и Диониса вскрывает свою связь с темными, подсознательными, звериными силами, непреодоленными человеком. Недаром она сама, по своему замыслу, является песней, но не человека, а животного.

Трагедия — это козлиная песнь<sup>334</sup>, «козлогласование», как буквально в старой Москве переводили это слово.

Трагедия зооморфична — она вся построена на крушении попытки героя освободиться, вырваться из своей зверской и скотской породы. Он неспособен изменить и преобразовать ее, очеловечить самого себя вполне. Он может только частично исполнить это, а если хочет идти до конца, то ему не остается ничего, кроме отсечения того, что в сильнейшей степени роднит его со зверем.

Трагический герой не в силах преобразить и изменить свою эротику. Он бессилён преобразовать пол и может или лишь отвергнуть его, или скрыть его в упорядоченном браке. Герои древней трагедии (Эдип и Федра) и герои современного романа одинаково обречены на отдачу себя во власть слепой, звериной стихии пола, влекущей одних к сознательной и явной гибели, а других — к унылому продолжению рода в смутной надежде, что кто-то другой исполнит то, чего сам не доделал и не совершил герой.

И в том и в другом случае на лице героя лежит печать того, что им не совершено. Отчаяние или печаль и неудовлетворенность искажают его черты, и не случайно греческая трагедия обряжала своих героев в маски, которые и есть не что иное, как зверские и скотские личины или хари, как сплюснутые и сдавленные судорогой отчаяния и страстей лица человеческие.

XIII. Трагедия, губительный компромисс между Аполлоном и Дионисом, в своем зооморфизме дошла до современности, но она выродилась, как выродились ее герои. Зооморфизм и непосредственная

трагическая гибель героя превратились в отсрочку гибели в условиях самоудовлетворения и благополучной пошлости счастливого супружеского конца.

Культ Аполлона и Диониса, в котором Аполлон светлый превращается в Диониса темного, в губителя, вырождается на наших глазах. Герой, который в своей судьбе осуществлял образ страдающего и гибнущего бога, превращается в самоудовлетворенное животное, в самца, отличающегося внешней гармоничностью и привлекательностью для непритязательного сознания.

Образом современности, в котором без труда можно признать прообраз Аполлона древнего, является Тарзан, герой увлекательных романов, человек-обезьяна, воспитанный обезьяной сын лорда, сильнейшее и могущественное животное, ведущее непрерывную борьбу в джунглях. Но это не борьба и подвиги Геракла, не калидонский вепрь и не немейский лев, побеждаемые человеком, освобождающим древний лес от губительных чудовищных зверей. Смысловое заострение борьбы для Тарзана отсутствует.

Культ Аполлона в наше время превращается в культ человека-обезьяны, в обезьянобожие. Тарзан и его последняя русская разновидность Пао-пао<sup>335</sup> — лишь наиболее четкие символы этого перерождения. Можно показать, как в них заостряется ряд устремлений современности, от дарвинизма до физкультуры, как культ божественно прекрасного тела переходит в поклонение развитой мускулатуре и способности все оттолкнуть, преодолев всякую возможность иного отношения к объекту, кроме толчка и отрицания.

Культ современного героя — это культ самца, добывающего самку и в своей борьбе за нее стремящегося уничтожить все, что стоит перед ним препятствием на пути.

XIV. Так, в наше время уже наметилась и разыгрывается последняя и откровенная (апокалипсическая) борьба центральных образов: Аполлона и Христа.

Высшее достижение аполлинического искусства — трагедия, «козлогласование», песнь одинокого героя, бессильного что-либо сделать в борьбе с роком, со слепой Мойрой, Великой Матерью, Судьбой и Внешней Тьмой.

Что же, спрашивается, может быть противопоставлено трагедии и что выдвигает образ Христа против современного обезьянобожия?

Против оторванного от хора одинокого героя выступает согласный хор, ведомый признанным вождем, против бездельных стенов — деловое и действенное воодушевление, против слепых попыток борьбы — проективное преобразование, против театрального лицедейства — храмовое действие.

Против трагедии — литургия!

У нас нет пока иного термина и может быть он не нужен вовсе. В самом этом слове (литургия — общее дело) вложено все то, что является важным и существенным и что оправдывает наше противопоставление.

Действительно, это не общность только, не бессодержательное *communio* (католический термин, характеризующий причастие). Это не римская месса (обедня), откуда, в сущности, и идет всякое современное учение о коммунизме потребительном. Римские кастраты отделили и противопоставили общность и действие, *communio* и *actio* и породили бездейственное общение, ведущее к потребительному коммунизму, и изолированное (индивидуальное, групповое, классовое, даже обособленно-национальное) действие самого себя стремящегося оправдать фашизма. Литургия, общее дело, первоначально храмовое и проективное, а затем внехрамовое и реальное, далека от той и другой односторонности.

В плоскости искусства сейчас начинается последняя откровенная борьба. Требуется решительный выбор: литургия или трагедия?

Сторонники агнца отделяются от поклонников козла!

XV. Это отделение и есть опаснейший кризис (страшный суд — кризис) в истории человечества. Трагисты, козлогласники, катастрофисты, сексуалисты всех родов состязаются с литургистами, с деятелями общего дела, целостного, эротического (а не сексуального, половинчатого, полового, не кастрационного) акта, т. е. преображения, преобразовательного творческого действия, охватывающего не какую-либо дробь или часть (*parts* — партию) и лишь частично, а всех и всецело.

Отсечению, самоизоляции, отталкиванию и самозамыканию трагических кастратов, лишаящих себя своих же органов, должна быть противопоставлена полнооργανность осуществителей литургического преобразования, восстанавливающих свою общественную и космическую цельность.

Ничто, ни один орган, ни один член, как бы низок и презрен он ни был, не должен отсекается и извергаться, но все, что есть внутри и вовне человека, все его собственные члены, все связанные и не связанные с ним люди, настоящие, бывшие и будущие, и весь космос со всеми его силами — все это должно стать органами человека, взаимно сочетающимися в творческое и действенное единство. Самоизоляции (классовой и партийной замкнутости) и взаимного отталкивания не может быть там, где все должно быть не только воспринято, но и действительно превращено в орган, в жизненно, кровно и глубоко соединенную, включенную в меня и сопряженную со мною живую ткань.

Полноорганность<sup>336</sup> против раздробляющей партийности в искусстве — таково то начало, которым намечается правильный путь, выводящий из кризиса и оправдывающий всех искренних и подлинных искателей творческого выхода из современных тупиков. Принцип полноорганности есть то основное начало, на котором построена литургия как проективное общее дело, преобразующее среду во всех ее частях, ничего не извергая, ничего не исключая и ничего не истребляя. Органодеекция, на которой построено все трагическое в искусстве, столь удачно высмеянная еще Гоголем («Нос», сам по себе незначительный и не важный член, ставший самостоятельным существом, причиняющим своему носителю множество мелких и постоянных неприятностей), в литургической теории искусства заменяется сознательной органопроекцией<sup>337</sup>, где все действия, все явления и события и все существа становятся сознательными членами своего носителя, осуществителями поставленных им себе задач («Он здесь хозяин, это ясно» — «Евгений Онегин»).

XVI. Так искание правильного пути в области строительства искусств приводит нас к той сфере, где искусство связывается с живой проектикой, с постановкой высших и высочайших задач. Поэзия (литература-драматургия) и есть та плоскость, где искусство соприкасается с религией и где художественно-творческая деятельность ищет себе высший религиозно-освящающий, целестремительный, организационный принцип, подобно тому, как сама она является таким началом для других, ниже ее стоящих видов деятельности. Если уже «Служенье муз не терпит суеты»<sup>338</sup>, то следует помнить, что искусство слова — поэзия, являясь вершиной искусств, связана с центральным образом нашей культуры последних двух тысячелетий.

И в Евангелии от Иоанна

Сказано, что Слово это Бог (Гумилев)<sup>339</sup>.

Вот почему литературные споры являются столь важными и основоположными. Это споры о высших организационно-действенных и творчески-активных началах, по которым строится и должна строиться жизнь, об основных установках, которыми, если они надлежаще воплощены в образ, определяется направление жизни обществ не на годы, а на столетия. Поэзия, песенное искусство неотделимо от слова и в нем она находит свое оправдание и завершение. Поэтому правильное смысловое оформление течения песни словом является важнейшей задачей, от решения которой зависит реализация творческих энергий человечества.

Поэзия, как песенное искусство, может закружить, заморозить и в исступленной пляске довести отдельные части человечества до самочинных попыток вырваться из обступивших его бедствий путем «кастрации», путем отсечения себя от всех и всех от себя. Она может взманить в бесплодной попытке отыскать колдовские клады Ивановой ночи и может стать подлинным Предтечей общего, уже не храмового только, но и внехрамового дела.

На пути высшей координации слов и имен-целей (что, собственно, и есть уже религия, в то время как искусство есть координация образов) должна быть намечена правильная линия, ведущая от песни к слову, от индивидуального, ограниченного воодушевления ко всеобщему, смысловому оформлению задачи, понимаемой как слово, действующее, источающее из себя энергии, пробуждающее и актуализирующее силы всего космоса<sup>340</sup>.

XVII. Эта линия начинается пением, лирикой, элементарным песенным воодушевлением, заставляющим поющего упиваться собственным голосом, ритмом дрожащих и колеблющихся звукообразов. В лирике дано упоение самим собой одинокого певца, нашедшего способ излить и закрепить свои состояния в словесно-смысловых ритмах.

Она переходит в драму, когда лирическое воодушевление, встречая во внешней среде свой предел, отражается в виде эхо, когда недостаточно опрозраченный образ рождает зеркальность противобласта и наряду с одним певцом появляется второй. Начинается состязание певцов, стремящихся перепеть, перекричать друг друга. Монолог

превращается в диалог, и размножившиеся отголоски, многократно повторяющееся эхо диалога и многочисленные отражения в разбившемся зеркале, ставшие самостоятельными деятелями (актерами), заканчиваются попыткой прекратить все разнообразие перекликающихся голосов доведенным до высшего напряжения криком. Вопль и крик, заглушающий все голоса, — таково завершение драмы.

Единство в лирике и раздробленная множественность мятущихся сил в драме — таковы начальные этапы пути слова.

Но вся раздробленность мятущихся звуков, даже перекрытая и погасшая в заглушающем и все преодолевающем вопле, не дает еще громозвучного, полного и действенного слова. Вопль и крик — лишь попытка усмирить рой вырвавшихся звукообразов, но она явно безнадешна. Крик — только свидетельство своей недостаточности и неспособности иначе усмирить всю стихию из песенного одушевления рождающихся взматеженных противообразов.

Овладеть миром при помощи слова нельзя, если оно заострено в вопле. Голос, доведенный в крике до высочайших нот, срывается и глохнет, переходя в шепот. Только сознание, что все нагромождение голосов и противоголосов, образов и противообразов драмы недостаточно, что не в этих вырвавшихся из певца и персонифицировавшихся органах заключено подлинное «другое», могущее дать силу для действия, только постижение необходимости искать иным путем это «другое» способно вывести нас из драмы.

Первый шаг на этом пути — снижение голоса до шепота. Сознание недостаточности всего того мира своих порождений и стремление найти подлинного «другого» и выражается в зове, в призыве, в искании именно того, кто скрылся, «отошел» за шумом и воплем драматической борьбы образов.

Ты в поля отошла без возврата.  
Да святится имя Твое (Блок)<sup>341</sup>.

Мистерия и молитва с ее призывами и прошениями — таков следующий этап движения от песни к слову. Но молчание и шепот, молитва и зов должны быть только путем для обретения изначального, громозвучающего слова, преобразующего мир<sup>342</sup>.

Обретение его и является центральным местом литургии, в которой обретается и вождь (центрообраз) и цель (имя) и является слово,

которое само является делом, органически связанное с общим храмовым действием. Таким образом, правильная линия, ведущая от песни к слову, идет от лирики (поюще) через драму (вопиюще) к мистерии (взывающе) и завершается в литургии (глаголюще)<sup>343</sup>.

XVIII. На этом пути срыв между драмой и мистерией — трагедия.

Одиноким герой не в силах перекрыть хор обступивших его голосов. Он не способен гармонизировать окружающую его среду, не может указать ей цель. Он сам подавлен тем речением (роком), которое живет не в нем, а воздействует на него как внешняя, чуждая и враждебная ему сила. Он отрывается от хора, вопя козлиным хриплым голосом, неминуемо гибнет в непосильной борьбе с роком, стараясь во время этих отчаянных корч и судорог принять по возможности эффектную, красивую, пластическую позу, нарядней задрапироваться в плащ.

«А вот теперь я Аполлоном стану»,

И походил тогда на обезьяну (Ал. Толстой)<sup>344</sup>.

Трагедия является не чем иным, как признанием безвыходности из драматического положения. Герой не в силах навязать свою песню всему хору им же самим порожденных голосов. Его собственные порождения, все те, кто должен был бы быть его органами, идти за ним как за руководителем, все они его же подавляют, осложняя и без того трудное положение. Бессильный их перекрыть и утвердить себя, он гибнет в безнадежной катастрофе, из которой не видно выхода.

XIX. Светское искусство современности, вышедшее из античности через Возрождение, дошедшее в Россию через отступнический Запад, впало в «эллинскую прелесть», провозгласив трагедию высшим достижением искусства. В этом отчетливо отразилось влекущее к гибели катастрофическое мировоззрение Рима.

Признание неизбежности конечной гибели, неотвратимость страшного суда и адских мук для большинства человечества, бессильного избежать конечной катастрофы (*Dies irae, dies illa*)<sup>345</sup> — такова почва новой трагедии и трагического мировоззрения современности, от кошмарных образов Дантова ада перешедшей к провозглашению неизбежности мировых войн и социальных катастроф.

Рим, переполненный тревогой перед силой грядущих на человечество бедствий, капитулировал перед надвигающейся и неизбежной

катастрофой. Он отрекся от мужественности и от борьбы и даже признал ее преступным порождением человеческой гордыни. Его вожжи, клир, представляют полную аналогию ватиканских кастратов, поклонников Кибелы, храм которой стоял когда-то на Ватиканском холме, где оскопил себя, по преданию, Аттис. Только за одним лицом, за Верховным первосвященником, папой, признается и от него требуется мужественность и ее доказательство (*papa nova habet ova!*<sup>346</sup>). Все прочие и по внешности, и по облику (бритье бороды, гуменцо — лысина) — бесспорные кастраты<sup>347</sup>.

Катастрофизм римских кастратов был той подпочвой, на которой исторически оказалась возможной реставрация аполлинистического культа и провозглашение трагедии высшим достижением искусства.

XX. Но христианское, почти тысячелетнее воспитание сознания все же давало ощутительно себя знать и на Западе.

Трагедия нового времени не так отчаянно «козлит», как античная. Зато она по большей части и не столь глубока.

Шекспировские герои — болтуны, изматывающие душу в декламациях. Предопределенность их гибели обуславливается их собственной пассивностью, спутанностью их собственного сознания и бездельностью их поведения.

До самого последнего времени западное искусство не могло преодолеть трагическую установку, бессильное прервать декламационные излияния своих героев, профанирующих и ставящих под подозрение глубину их переживаний. Умолкнуть, снизить голос до шепота, сделать первый шаг по направлению к мистерии не могли эти упивающиеся собственным голосом говоруны.

Еще менее они оказались способны звать кого-либо на помощь и молиться кому-либо, могущему спасти. Даже привившись на русской почве, эти герои всегда и во всем спасенью предпочитали гибель и свою, и мира.

Иди душа во ад и буди вечно пленна!

О, если бы со мной погибла вся вселенна (Сумароков)<sup>348</sup>.

Лишь незадолго до войны сделана была в западной литературе попытка подойти к мистерии и найти в ней выход из уже тогда явных тупиков, ведущих к срыву, к кризису. Метерлинк попробовал найти в молчании тончайшие зовы, не умаляющие, а обостряющие до предела сложные душевные коллизии<sup>349</sup>.



Но молчание, шепот, зов и молитва значительны не сами по себе. Мистерия нужна лишь как момент, как искание, как попытка в том, что мнилось тайной, найти новую, потрясающую и сияющую явь. Искание втайне должно завершиться обретением наяву небывалого слова, преобразующего мир одним колебанием громоносного звукообраза.

Без этого мистерия становится чем-то нереальным, марионеточным, легко поддается пародии. Метерлинк (ныне ставший графом), по-видимому, понял это и, бросив писать, занялся боксом (в 1912–1913 году).

На почве западной литературы до сего времени не видно выхода из трагического тупика. Попытка вырваться из него ведет к искажению, пародированию трагического, и соответственно европейская драма раскалывается по двум направлениям. Ей свойственен неизбывный дуализм трагического и комического.

XXI. Комедия и трагедия не могут вырваться из пут, взаимно их сковывающих. Все трагическое может быть несколькими штрихами доведено до карикатуры и превращено в комедию: у трагика (рыцаря печального образа) Пьеро всегда есть свой пародист (рыцарь веселого образа) Арлекин — комик. Всегда их отношения складываются на почве близости к Коломбине, переходящей от одного к другому.

Всегда вдвоем: Пьеро и Арлекин

И вздорная кокетка Коломбина.

Сексуальная подпочва подобной *comedia dell'arte*<sup>350</sup> обнажена, и веселье и печаль (утрюмство) этих образов не возвышаются над элементарным зооморфическим (зверско-скотским, половым) уровнем.

В трагедии преобладает зверство. Сильные, зверские страсти, убийство, кровь и насилие — таковы ее темы. В комедии обнажается скотство. Основные пороки комических героев — пьянство, обжорство, похоть.

Нельзя, конечно, сказать, что из этой зооморфической установки нет выхода. Поскольку в скотах (животных) в известные моменты и в определенных породах просвечивают и предугадываются человеческие черты (ягненок — агнец, голубь), постольку здесь открывается путь к преодолению античного, трагического зооморфизма через очеловечение всего зверского.

Однако можно думать, что народам, воспитывавшимся на почве римской кастрационной установки, этот путь оказался закрыт. В этих слабых и нежных образах они не могли усмотреть нужной для творчества мужественности и необходимой для действия решимости и силы. Увидеть в них идеал можно только тогда, когда осознана и глубоко прочувствована значительность свободного самостоятельного устремления к его осуществлению, когда за внешней слабостью скрывается непоколебимая убежденность в необходимости такого преобразования действительности, при которой широчайшее воплощение этих образов стало бы совершенно естественным и жизненно осуществимым.

А это невозможно, если жить под угрозой постоянной катастрофы, ибо она предполагает необходимость зверства и отпора ему. При перспективе той же катастрофы представляется немыслимым восстановление изначальной целостности человеческого существа и сообразно с этим закрепляется раздельность, дробность, рассеченность (сексуализация) человечества и связанное с этими свойствами ниспадение в скотство.

Постановка проблемы идеала невозможна на почве драматического представления о мире, в котором по необходимости все двойится. Комедия в этом отношении является миром представления, т. е. представления перед собой недостижимого идеала, от которого карикатурно отражается все неидеальное. Соответственно, трагедия является миром воли, смело порывающей к этому идеалу, но раздвоенной в этом порыве убеждением в недостижимости его и признанием героя принципиально бессильным, неспособным прорваться за рамки окружающей его действительности.

XXII. Не имея в себе сил сделать окончательные выводы, будучи неспособно договорить до конца то, что скрыто в его собственных предпосылках, римское западное сознание стало на путь смешения и путаницы, стремясь соединением несоединимого прикрыть свою опустошенность и бессилие. Запад пошел путем смешения трагедии и комедии в таких дозах, на какие никогда не решалась античность. Стараясь сохранить различие этих двух форм, он не доводил ни одной из них до конца. Таким образом оказалась созданной новая художественная форма — роман.

Запад выучился тянуть канитель этого драматико-эпического произведения, сглаживая остроту трагической постановки комиче-

скими экскурсами и за нагромождением катастроф, коллизий, отречений стремясь наделить в конце концов героя благополучным удовлетворением, упорядоченными брачными радостями, преодолевая кастрационно-катастрофические положения сексуальной награды в семейном благополучии.

Наиболее типичным в этом отношении является основоположник такого направления в западной литературе — Данте, автор «Божественной Комедии», недостаток которой как раз в отсутствии комизма. Автор ее серьезен, как Дон-Кихот, а надо бы ему быть своим собственным Сервантесом.

Трагическая комедия, растянувшаяся на все сферы мира, заканчивается апофеозом выхолащенного отношения к той (Беатриче), которую автор хотел бы видеть «Мадонной», т. е. моей госпожой, хозяйкой моего дома.

Автор «Божественной Комедии» был вместе с тем и автором *Vita nuova*<sup>351</sup>, произведения, ставшего родоначальником психологического романа.

XXIII. Роман и все, что связано с ним, все романтическое и романтическое, как это видно из самого слова, есть римское, а по времени возникновения — римско-католическое. Основные черты римско-католической культовой проектики глубоко укоренены в романе.

Нездоровая католическая эротика (культ Мадонны, Тела Христова, ран Христа — стигматы), переплетающаяся с терроризмом, запугиванием адскими муками и страданиями чистилища, с установкой на бессилие человека и на неспособность его самостоятельно что-либо сделать, завершается в иллюзионизме, где, смотря по обстоятельствам, иллюзией оказывается то этот мир, со всем его злом (темная иллюзорность действительности), то другой мир райского блаженства (светлая иллюзия спасительного будущего). Пафос романа сосредоточен в этом иллюзионизме, сводящемся к смакованию эротического возбуждения как не воплотимой никогда в жизни иллюзии. В этом отношении исключительный интерес представляет блестящая «оперетта», носящая заглавие «Любовь — мираж», написанная известным поэтом Вячеславом Ивановым<sup>352</sup>, ныне перешедшим в католицизм.

Роман связан с самой основой Рима, и эта связь особенно хорошо отражена в талмудических преданиях о его происхождении. Рим возник и существует как угроза Иерусалиму и его храму, на случай

невыполнения этим городом мира (Иерусалим — город мира, город всеобщего примирения) своего назначения.

История Соломона с египтянкой (дочерью фараона), свадьба с которой была отпразднована пышней, чем освящение храма, вылилась в легенду о том, что, воздвигнув над своим брачным ложем иллюзорный космос, украсив балдахин над ним солнцем, луной и звездами, царь проспал освящение храма. Тогда Иегова послал ангела, который погрузил трость в море и из пучины вышла отмель, на которой впоследствии образовался Рим<sup>353</sup>.

Иллюзия и сон, брак с дочерью царя и предпочтение брачных усад освящению храма (символу преображенного космоса) — вот что вызвало к жизни Рим, что является подлинным смыслом его существования, по талмудическому преданию. — То же остается центральным и для всякого романа.

XXIV. В противоположность роману правильная эротическая установка, ориентированная на творчески-преобразовательное действие, выдвигает то, что можно назвать литургической эпопеей (словом, обосновывающим общее дело). Во всей русской (хотя частично испорченной западным, романским влиянием) литературе заметно отчетливое стремление к этому.

Достаточно взять хотя бы «Евгения Онегина», который является первообразом всех сколько-нибудь значительных произведений этого рода в русской литературе. По смыслу этой вещи то, что «в высшем суждено совете», никак не может стать предметом «романа», оттого-то русский роман состоит в том, что сначала Евгений отказывается «иметь роман» с Татьяной, а потом это же делает Татьяна. Вообще «роман» не дело для человека с «сердцем и умом», занимающего центральное положение в жизни («он здесь хозяин, это ясно!»), которое не позволяет ему «быть чувства мелкого рабом».

И герой и героиня русского романа учились любви по «пакостным романам» (вероятно, М-ме де-Сталь, Шатобриан<sup>354</sup>, т. е. лучшие романисты Запада), но все они «пакостны» для правильно ориентированной русской души, для которой центром стремлений является желание отдать все на свете, «всю эту ветошь маскарада», за то

...смирненное кладбище,  
Где нынче крест и тень ветвей  
Над бедной нянею моей (Евг. Онегин).

Это смиренное кладбище не является в произведениях русских писателей чем-то достойным только созерцания, а требует к себе какого-то активно-действенного отношения. Предки, погребенные на таких кладбищах, встают из могил, когда последний в роде, все знающий и все постигший колдун и чернокнижник, окончательно отрекается от родной земли. «Страшная месть» грозит праправнуку, бегущему от дела, которое на него налагают прадеды.

Не менее прозрачна и отчетлива символика величайшего романа Достоевского «Братья Карамазовы», где собравшиеся вокруг могилы Илюши мальчики говорят о деле, говорят о том, что они готовы отдать все, чтобы вернуть жизнь умершему сверстнику<sup>355</sup>.

XXV. Можно было бы, до бесконечности умножая примеры, показать, что в произведениях всех значительных русских писателей и поэтов мы имеем дело не с чем иным, как именно с такой попыткой найти, оформить и выразить новый образ действия со стороны героя в отношении его к среде. Это попытка найти героя, который, с одной стороны, не стремился бы ограничить жизнь «домашним кругом» и, с другой — не расточал бы попусту свою эротику, свои силы и связанное с ними творческое возбуждение в половых, сексуальных или аскетических, кастрационных актах.

В русской литературе вплоть до самого последнего времени ярко проходит стремление найти образ героя, который был бы достоин этого имени, но который действовал бы в сознательном взаимодействии со средой. Достаточно взять преломление в русском искусстве байронизма. Вся галерея пресловутых «лишних людей» русской литературы тем и замечательна, что каждый из них

...по свету рыщет,

Дела себе исполинского ищет (Некрасов)<sup>356</sup>.

В этом отношении русское искусство всегда было передовым отрядом, авангардом в той борьбе образов, которая в настоящее время не может уже идти в условных и прикровенных формах, а становится достаточно откровенной и ясной.

Два центрообраза и две религии, их выдвинувших, Аполлон и Христос — такова дилемма, и всякий художник, хочет он того или не хочет, вынужден решать и выбирать между ними.

Но образ Аполлона выродился в настоящее время. Сейчас происходит великая битва образов, движущихся или к Богочеловеку, или к обезьяно-человеку, к Христу или к Тарзану. Тарзан же — это герой романа как такового, «нетерпеливый герой», столь основательно развенчанный русскими романистами, короче — «самец» (упорядоченно или беспорядочно реализующий свою «самость», это уже не важно).

Очевидно, эта битва образов есть не что иное, как борьба за ОБРАЗЦЫ ЛЮБВИ, за образы, регулирующие эотику человечества и предопределяющие ее направление.

XXVI. Если это так, то важность и значительность литературных споров и споров об искусстве вообще не может быть преуменьшаема, ибо всякое дело, всякий акт, всякое отношение определяются любовью и являются, в сущности, ее проявлениями. Без любви, вне эроса, вне творческого устремления к объекту нет и не может быть никакого действия и поступка, никакого строительства.

Борьба за образы любви есть борьба за образцы, на которых воспитывается и наставляется воображение всех. Тем самым вне такой настройки невозможен никакой индивидуальный опыт и никакое коллективное действие, никакой постройительный и зиждительный акт.

Ясно также, что ими же так или иначе регулируются все взаимные отношения между людьми, не говоря уже о лично-эротических отношениях, где этими образами регулируется зачатие новых поколений и определяется их воспитание.

Наконец, это образы, применительно к которым происходит непосредственное управление преобразовательной деятельностью человека, как в отношении к среде, так и в отношении к своему телу, это образы, от которых зависит или рост, сохранение и преобразование тела, или его распад, разложение и гибель...

Об этом можно было бы написать целую книгу.



---

## КОММЕНТАРИИ





В том избранных сочинений Н. А. Сетницкого вошла книга «О конечном идеале» и четыре статьи 1920–1930-х гг. (одна — в соавторстве с А. К. Горским), дающие представление о социально-философских и эстетических гранях его наследия.

В качестве основного источника текста избраны прижизненные издания. В тех случаях, когда в архиве философа сохранились черновые автографы или машинописи, они использовались в качестве вспомогательного источника, особенно там, где в печатном оригинале встречались «темные» места.

Во всех текстах без каких-либо упоминаний в примечаниях устранены явные опечатки (искажение слов, пропуски букв, рассогласование членов предложения). Орфография и пунктуация в целом приведены в соответствие с современными нормами, однако в ряде случаев сохраняются авторские написания, транскрипции иностранных слов — имен, фамилий, названий, как исторических, так и мифологических, особенности оформления подстрочных примечаний и ссылок, ветхозаветных и новозаветных цитат, а также, в некоторых случаях, постановки знаков препинания («тире», «точки с запятой», «двоеточия»). Конъектуры составителя помещены в квадратных скобках, расшифровки сокращенных слов — в угловых.

Имеющиеся в текстах цитаты сверены по соответствующим источникам (источники цитат указаны в комментариях), однако оставлены в том виде, в каком они приведены Н. А. Сетницким (кроме случаев смысловых пропусков и явных опечаток).

## **О конечном идеале**

Книга «О конечном идеале», выпущенная в Харбине в 1932 г. тиражом всего 250 экземпляров, стала главной работой Н. А. Сетницкого в области философии истории, в сфере построения целостного учения об идеале. Две ее части (первая — теоретическая, посвященная вопросу о сущности идеала, принципах и основах идеалотворчества, и вторая, представляющая собой опыт истолкования Откровения ап. Иоанна Богослова в активно-христианском духе) были связаны стержневой идеей о воплощенности совершенства, об истории как богочеловеческой «работе спасения», труде осуществления идеала.

Н. А. Сетницкий работал над книгой, с большими или меньшими перерывами, 14 лет. Углубление в тему, сбор материала шли при активной поддержке и помощи его друга А. К. Горского, по образованию богослова, одного из лучших выпускников Московской духовной академии. Стержневые идеи книги обсуждались в беседах и письмах друзей. Трижды, в 1923, 1925 и 1928 г. (в двух первых случаях — постоянно живя в Москве, в третьем — остановившись в столице на несколько дней во время заграничной

командировки в Европу), Н. А. Сетницкий делал доклады по своим разработкам на частных философских собраниях. В 1927–1928 гг. А. К. Горский зачитывал отдельные фрагменты будущей книги (главы «Печати», «Свидетели», «Великая блудница», присланные ему в 1927 г. Сетницким из Харбина) в московских религиозно-философских кругах. Совместные обсуждения, реакция аудитории, в том числе и полемическая, будили мысль, пускали ее по новым творческим тропам, заставляли искать дополнительные аргументы в защиту своей точки зрения.

Первый период работы над книгой пришелся на 1918–1923 гг. Тогда были написаны некоторые главы первой части — «Об идеале», «Воплощение идеала» и др., собраны материалы к историческому обзору существующих толкований Откровения, сделаны наброски и планы-конспекты ко второй части. К сожалению, по свидетельству самого Н. А. Сетницкого, уезжая в Харбин, он не смог взять эти материалы с собой: лишь отдельные наброски и главы «Об идеале» и «Воплощение идеала» были затем пересланы ему в письмах.

В Харбине во второй половине 1920-х гг. Николай Александрович продолжил разработку проблемы идеала в ее историософской и эсхатологической проекции. В 1929 г. он опубликовал первую часть книги в «Известиях Юридического факультета в Харбине» (Сетницкий Н. А. О конечном идеале // Известия Юридического факультета. Т. 7. Харбин, 1929. С. 191–255). В отличие от издания 1932 г., где первая часть состоит из «Введения» и семи глав, журнальный вариант содержал пять глав: «Об идеале», «Воплощение идеала», «Дробные идеалы», «Эсхатология и идеалы», «Источники для построения учения об эсхатологическом идеале и метод исследования». Позднее к ним были добавлены еще две главы — «Идеал и трагедия» и «Целостный идеал».

Параллельно писалась и вторая часть книги. Об обширности ее замысла свидетельствует как данный в кратком введении обзор направлений исследования (с. 63), так и сохранившийся в харбинском архиве мыслителя план работы над этой частью, которой Горский и Сетницкий дали рабочее название «Активная апокалиптика»:

*«Материалы к изучению вопроса о эсхатологическом идеале  
(Активная Апокалиптика)»*

1. Вступление. Современные идеалы: социальные, экономические и политические и их природа. Взгляд П. И. Новгородцева на социалистический идеал и критика им этого идеала как эсхатологического. Социалистический идеал и эсхатология. Эсхатологические построения вообще и христианская эсхатология. Источники христианской эсхатологии. Апокалипсис. II-ое послание к Фессалоникийцам. Евангельская эсхатология. Толкование. Приточная и художественная природа источников христианской эсхатологии.

Символика и методы ее раскрытия. Необходимость современного истолкования эсхатологических писаний христианства. Апокалипсис как историософия и христианское учение о домостроительстве (экономии).

2. Современное истолкование Апокалипсиса. Пророчество и его исполнение. Новый Иерусалим. Словесный бой. Великая блудница. Песнь новая. Звери. Свидетели. Печати. Призывы. Общая характеристика символики Апокалипсиса.

3. Второе послание к Фессалоникийцам. Учение о личном начале в эсхатологическом процессе. Тайна Беззакония. Осуществитель ее. Методы противодействия беззаконию и его осуществителю. Значение принципа: кто не работает, тот не ест.

4. Эсхатология Евангелий. Ее связь с притчами. Притчи о строительстве и управлении и притчи о разрушении. Домостроительство (экономика) спасения и домостроительство гибели. Спасители плоти и учение об избранничестве.

5. Заключение. Значение эсхатологического христианского идеала и его место в ряду других эсхатологических построений современности».

(Литературный архив Музея национальной письменности. Ф. 142. *Fedoroviana Pragensia*. I.3.23. В дальнейшем ссылки на это архивное собрание даются аббревиатурой *FP* с указанием номера архивной коробки).

Не все из задуманного Н. А. Сетницкий успел написать и не все из написанного смог включить в издание 1932 года. Как признавался философ в письме Н. А. Бердяеву, стремясь «вложить в книгу только самое необходимое», он «сбросил главу “Призывы”, подробное заключение и экскурсы» (Н. А. Сетницкий — Н. А. Бердяеву. 17 апреля 1932 // Н. Ф. Федоров: *pro et contra*: В 2-х кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 625).

В Советскую Россию книга фактически не попала. По свидетельству самого Сетницкого, он послал в Союз лишь два экземпляра, один из которых — А. М. Горькому. Соответственно и в отечественных библиотеках эта книга отсутствует, за исключением научной библиотеки ГАРФ, куда экземпляр книги поступил после Второй мировой войны вместе с фондами Русского зарубежного исторического архива. Этот экземпляр по-своему примечателен. Он является именным (всего таких экземпляров было выпущено 35) и в свое время принадлежал проф. Н. О. Лосскому, имя которого и напечатано на обороте титула. В тексте книги имеются пометы Лосского. Кроме того, один экземпляр книги хранится в Литературном архиве Музея национальной письменности (Чешская Республика) в фонде *Fedoroviana Pragensia*, еще несколько — в библиотеках Европы и США.

Основной тираж книги разошелся за границей, в среде русской эмиграции. Посредником-распространителем здесь стал писатель-евразиец К. А. Чхеидзе, при помощи которого книга была разослана целому ряду философов, писателей, ученых-эмигрантов. Книга дошла до Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, С. И. Гессена и В. Н. Ильина, П. Н. Савицкого и Н. С. Трубецкого, П. А. Сорокина и С. Л. Франка, И. А. Лаговского и В. И. Немировича-Данченко и др. Из письма В. А. Куликова К. А. Чхеидзе от 21 июня 1933 г. известно, что она обсуждалась в стенах Православного Богословского института (Н. Ф. Федоров: *pro et contra*. Кн. 2. С. 758–759).

Н. А. Сетницкий очень волновался за публичную судьбу своей книги. Прежде всего его интересовали отклики религиозных философов С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и др. Двое последних поместили на нее рецензии, Бердяев — в журнале «Путь» (1932, № 36), Лосский — в журнале «Новый Град» (1934, № 9). Н. А. Бердяев, назвавший книгу «наиболее интересным и значительным» явлением в «Федоровской литературе», «шагом вперед в христианском учении об активном призвании человека», с сочувствием отнесся к попытке Сетницкого увидеть в Откровении не пророчество о катастрофическом и судном конце истории, а художественно-символический образ богочеловеческого строительства, выводящего и само человечество, и всю природу к полноте «Небесного Иерусалима». Такое истолкование, по мысли Бердяева, «решительно противостоит тому пассивному пониманию Апокалипсиса, которое преобладало, которое было у Вл. Соловьева и которое отражало упадочные, идеализирующие смерть настроения» (Путь. 1932. № 36. С. 94).

Н. О. Лосский остановился более на первой части книги, на полемике Н. А. Сетницкого с П. И. Новгородцевым и Н. В. Устряловым, указав, что «учение о воплощаемости идеального совершенства на земле» автор защищает всецело на почве христианского учения. «Положение “Бог вочеловечился, чтобы мы обожились”, глубоко усвоенное восточными отцами Церкви и через них православием, он понимает как указание на то, что человечество способно воплотить в себе всю полноту совершенства при условии, что оно активно, творчески осуществляет процесс обожения и притом не как отдельные лица, а как все человеческое многоединство» (Новый Град. 1934. № 9. С. 90).

Интересно, что оба рецензента сошлись на том, что книга Сетницкого с ее «пафосом строительства и регуляции мирового хаоса», «верой в могущество человека, в его активное призвание к устройению мировой жизни» (Путь. 1932. № 36. С. 94) близка мироощущению Советской России 1920–1930-х гг., но в отличие от идеологии «советского строительства» ее положения глубоко проникнуты христианской идеей, опираются «на христианскую мораль, не допускающую третирования целых групп населения, как навоза для удо-

брения полей, жатвою с которых будут питаться будущие поколения» (Новый Град. 1934. № 9. С. 92).

С. Н. Булгаков о книге Н. А. Сетницкого письменно никак не отозвался, однако его устные отзывы о ней известны. 6 февраля 1933 г. В. А. Куликов писал К. А. Чхеидзе в ответ на запрос, дошли ли до о. Сергия посланные им харбинские издания Н. А. Сетницкого (в том числе и «О конечном идеале»): «Оказывается, что из книг, посланных Вами, до о. Сергия дошла только одна — Горностаева. Сетницкий застрял у Ник. Ал. Бердяева. Несмотря на это о. Сергей сказал мне, что его оценка этой книги равносильна той, какую дал ей Николай Александрович, т. е. очень положительна» (Н. Ф. Федоров: *pro et contra*. Кн. 2. С. 755). Второй отзыв прозвучал в 1934 г. в докладе С. Н. Булгакова «Идея общего дела» на съезде по вопросам православной культуры. Судя по изложению доклада, сделанному «по памяти» одним из слушателей в «Вестнике РСХД», С. Н. Булгаков предъявил ряд претензий ко второй части книги, указав на то, что Сетницкий сводит «все “общее дело” к делу только и чисто человеческому»: «Апокалипсис в истолковании Сетницкого становится только аллегорией, вдохновляющим проектом того, как путем последовательного овладения природными силами и регуляции их достичь естественного и натурального воскрешения всего человечества. <...> Трансцендентное до конца растворяется в имманентном и натуральном» (Вестник РСХД. 1934. № 10. С. 17). Трудно сказать, точно ли слушатель доклада передал суть претензий Булгакова к книге Сетницкого, но последний действительно акцентировал необходимость человеческой активности в деле осуществления конечных обетований христианства, не считая, что тем самым нарушает принцип богочеловеческой синергии: так же, как и Федоров, он видел в человечестве — коль скоро сумеет оно прийти «в разум истины» — сознательно-творческое *орудие* осуществления Божьей воли в мире, а значит действующее отнюдь не гордынно-автономно, а напротив, по евангельскому принципу «не моя воля, но Твоя да будет».

Упомянул книгу «О конечном идеале» и Г. П. Федотов в статье «Эсхатология и культура» («Новый Град». 1938. № 13), развивавшей, вслед за Н. Ф. Федоровым, идею условности апокалиптических пророчеств («Если не покаетесь, все погибнете. Если покаетесь, все спасется» // Там же. С. 53). Однако, в отличие от Сетницкого, стоявшего на той же точке зрения условности пророчеств, он был склонен видеть в Апокалипсисе именно отрицательное пророчество (угрозу), образ катастрофического, судного перерыва истории, наступающего при упорстве человечества на ложных путях, и указывал на искусственность попытки построить на его основе «эсхатологию спасения», считая, что такая эсхатология может быть выведена лишь из Евангелия, где в притчах Христа (о закваске, горчичном зерне и др.) даны образы постепенного, эволюционного преобразования этого мира в Царствие Божие.

Далеко не последнюю роль книга Сетницкого оказала на эволюцию идеократической концепции евразийства. Прежде всего на работы К. А. Чхеидзе, одного из основных идеологов евразийского движения 1930-х гг., выдвинувшего тезис о построении целостной, «совершенной идеократии», основанной на «конечном идеале». Книгу высоко оценила эстонская евразийская группа, члены которой — С. И. Чуев, И. С. Снетков, А. К. Прейнвальц — стремились к синтезу евразийства и «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова (см. подробнее переписку Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе и комментарий к ней в изд.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003).

Еще одна ссылка на книгу «О конечном идеале» появилась в № 3 «Вестника РСХД» за 1933 г. в анонимной заметке «“Эволюция” и “борьба за существование”», автор которой, говоря о смертобожнических тенденциях современной мысли и культуры («обожествление смерти, признание ее непобедимости, утверждение неминуемости гибели — таков последний вывод из ходячего, безрелигиозного, якобы “научного” мирозерцания»; «это мирозерцание в сущности — скрытая проповедь разрушения и уничтожения, воспитание воли к смерти, к самоумерщвлению»), приводил обширную цитату из «интересной» «книги Н. А. Сетницкого», давшей «сжатую, но сильную и точную характеристику этого тайного смысла, этой “музыки под сурдинку” нашей безрелигиозной, атеистической современности» (Вестник РСХД. 1933. № 3. С. 20–21).

Текст книги печатается по изданию: *Сетницкий Н. А. О конечном идеале*. Харбин, 1932. Приносим искреннюю благодарность С. Г. Семеновой, в свое время сделавшей в библиотеке Йельского университета ксерокопию данной книги и подарившей ее Музею-библиотеке Н. Ф. Федорова.

<sup>1</sup> См. преамбулу комментария.

<sup>2</sup> Имеется в виду глава «Идеал и трагедия». О Н. В. Устрялове см. комм. 36. Вторая глава, добавленная Сетницким в отдельное издание книги, глава «Целостный идеал», посвященная религиозно-философскому учению Н. Ф. Федорова.

<sup>3</sup> Книга философа и историка права Павла Ивановича *Новгородцева* (1866–1924) «Об общественном идеале» (отд. изд.: М., 1917; Киев, 1918; Berlin, 1921) первоначально печаталась в журнале «Вопросы философии и психологии» (с 1911 по 1917 г.). Ее разбору Н. А. Сетницкий посвятил главу «Об идеале». Подробнее см. вступит. статью к настоящему изданию.

<sup>4</sup> Черновая рукопись главы «Тайна Беззакония», посвященной трактовке знаменитого места из второго послания ап. Павла фессалоникийцам, где описывался будущий приход антихриста, сохранилась в харбинском архиве Н. А. Сетницкого (FP. I.3.23).

<sup>5</sup> Отчасти эту задачу Н. А. Сетницкий исполнил в работе «Объединение человечества. Догмат и опыт» (1926). Автограф и машинопись работы сохранились в харбинском архиве Н. А. Сетницкого (ФР. I.3.23).

<sup>6</sup> Хилиазм (от греч. χῆλιάς — тысяча) — учение о наступлении тысячелетнего царства праведников на земле, в котором будет преодолено несовершенство, страдание и рознь, достигнуто единение между Богом и людьми. Сложилось на основе 20 главы Откровения ап. Иоанна Богослова. Разделялось рядом апологетов раннего христианства — св. Папием Иерапольским, Иустинином Мучеником, Иринеем Лионским. В эпоху Средневековья хилиастические (или миллениаристские — от лат. millenium) чаяния питались как теократической установкой католицизма, так и всеобщим ожиданием конца света в 1000 г. В XIII в. идеи хилиазма исповедовал аббат Иоахим Флорский, учивший о новой эпохе Святого Духа, которая наступит вслед за эпохами Бога-Отца (Ветхий Завет) и Бога-Сына (Новый Завет). Миллениаристские настроения были свойственны ряду религиозных течений эпохи Реформации, прежде всего анабаптистам (подробнее см. комм. 125).

<sup>7</sup> В книге «Новое христианство» (1825) философ, социолог, один из родоначальников доктрины утопического социализма Клод-Анри де Рувруа *Сен-Симон* (Saint-Simon) (1760–1825) выдвигал идею будущего общественного строя, который устранил бедность и несправедливость (при этом решающую роль в осуществлении этой задачи, главное место в новом обществе Сен-Симон отводил духовенству). Теократический элемент «Нового христианства» был развит учениками Сен-Симона С. А. Базаром и Б. П. Анфантенном, которые создали своеобразную сен-симонистскую церковь.

<sup>8</sup> Речь идет о Первой мировой войне (1914–1918) и мировом экономическом кризисе 1930-х годов.

<sup>9</sup> Книгу П. И. Новгородцева Н. А. Сетницкий цитирует по ее второму изданию: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. Киев, 1918. Приведенная им цитата взята из предисловия к первому изданию: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1917. В комментариях для атрибуции цитат мы используем современное издание: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1999 (Приложение к журналу «Вопросы философии»). Указ. цитата находится на С. 16.

<sup>10</sup> Цитата из предисловия ко второму изданию (Там же. С. 15).

<sup>11</sup> С. 22.

<sup>12</sup> Там же. С. 23.

<sup>13</sup> Там же. С. 33.

<sup>14</sup> Там же. С. 41.

<sup>15</sup> Там же. С. 44.



<sup>16</sup> Там же. С. 45.

<sup>17</sup> Там же. С. 47.

<sup>18</sup> Там же. С. 47.

<sup>19</sup> Там же. С. 46.

<sup>20</sup> Там же. С. 54.

<sup>21</sup> Там же. С. 54.

<sup>22</sup> Там же. С. 56.

<sup>23</sup> Несколько неточная цитата: Там же. С. 56.

<sup>24</sup> Там же. С. 57.

<sup>25</sup> Все цитаты данного абзаца: Там же. С. 57–58.

<sup>26</sup> Все цитаты данного абзаца: Там же. С. 59–61.

<sup>27</sup> Там же. С. 60.

<sup>28</sup> Там же. С. 61.

<sup>29</sup> Там же. С. 67.

<sup>30</sup> Там же. С. 68.

<sup>31</sup> Во введении к книге «Об общественном идеале» П. И. Новгородцев называет «идею земного рая» ценностным средоточием общественной философии Нового времени, ее «последней мечтой» и «высшей опорой» и приводит краткий обзор наиболее крупных философских систем этого периода, в которых утверждалась и развивалась эта идея. Так, Жан Жак Руссо (Rousseau) (1712–1778), хотя и «не говорил определенно, что для человечества наступают лучшие времена, однако он был одним из тех, которые всего более способствовали утверждению этой веры», и своей философией естественного человека, и теорией народовластия. Иммануил Кант (Kant) (1724–1804) выступил с идеей «вечного мира», полагая его достижение реальной задачей, «которая, будучи постепенно разрешаема, все ближе и ближе подходит к своей цели», и устанавливая «идеал абсолютно-правового состояния, в котором за каждым окончательно будут закреплены его права». Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Hegel) (1770–1831), считавший государство «высшей организацией человеческих сил», залог социальной гармонии видел в конституционной монархии. Родоначальник позитивизма Огюст Конт (Comte) (1798–1857) полагал свою «положительную философию», ставящую во главу угла истины науки, основой грядущей «общественной реорганизации», призванной привести человечество к «финальному состоянию» гармонии. Английский философ и социолог Герберт Спенсер (Spencer) (1820–1903) рисовал это «наивысшее состояние» «как неизбежное в будущем равновесие эгоизма и

альтруизма», как такой тип общества, где основную роль играет не механическое принуждение, а самоорганизация и самоуправление. Наконец, Карл Маркс (Marx) (1818–1883), предвещая крушение капиталистического строя и «экспроприацию экспроприаторов», грезил о грядущем «царстве свободы», стоящем «по ту сторону собственно материального производства», путь к которому лежит через «кооперацию и общественное владение землей и средствами производства» (Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 22–30).

<sup>32</sup> Сетницкий использует определение веры, данное ап. Павлом: «Вера есть осуществление чаемого» (Евр. 11:1).

<sup>33</sup> Все цитаты данного абзаца: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 69.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Помимо приведенной Н. А. Сетницким цитаты см. замечание П. И. Новгородцева о том, что «состояние абсолютной гармонии» «не столько завершает, сколько прерывает историю, прерывает трудный и сложный процесс культуры с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы. Все это сменяется прочным, невозмутимым абсолютным блаженством. Поистине, царство культуры уступает тут место царству благодати». (Там же. С. 57.)

<sup>36</sup> Данная глава, написанная спустя два года после появления в «Известиях Юридического факультета» журнального варианта первой части работы «О конечном идеале», представляет собой разбор статьи философа и правоведа Николая Васильевича Устрялова (1890–1937) «Проблема прогресса» (Известия Юридического факультета. Харбин, 1931. № 9. С. 33–70; отд. отт.: Устрялов Н. В. Проблема прогресса. Харбин, 1931. 38 с.). Данная Н. В. Устряловым в этой статье критика идеи прогресса продолжала и углубляла то видение проблемы общественного идеала, которое в своей книге предложил П. И. Новгородцев. По убеждению Устрялова, «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима» и корни этой неразрешимости — в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической жизни», в «ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства». Попытка воплотить идеал в условиях земной реальности неизбежно ведет к искажению, порче его «невоплощенного образа», к снижению абсолюта. Всецелое осуществление идеала невозможно «вне радикального преобразования, вернее, преображения самой природы человека и значит природы всего эмпирического мира», но эта «божественная задача — выше человеческих сил».

По мысли Устрялова, мир не оставлен Богом. Хотя «относительное и конечное бессильно воплотить в себе абсолютное и вечное», «воплотить адекватно и всецело», но «оно не устает к нему стремиться, носить его в себе как образ и цель». В этом вечном стремлении к недостижимому идеалу — и высший смысл земного бытия, и неизбывная его трагедия. Ощущение трагедии — основное ощущение человека в мире, свидетельство «несовершенства эмпирической жизни, но и залог ее причастности совершенству, обетование и знак ее осмысленности». Трагедия «возвышает душу», в ней есть своя эстетика, свое величие и красота. И в этой величавости трагического личность находит удовлетворение и разрешение своего томления по абсолюту. Так рождается «эстетическая концепция жизни и истории», свойственная А. И. Герцену, Ф. Ницше, К. Н. Леонтьеву, О. Шпенглеру и придающая особую ценность антиномиям жизни, ибо именно в них, в мощном динамизме борьбы непримиримых начал, в «томлении и тоске тварного мира», жаждущего вечности, но бессильного достичь ее, и заключена красота.

Впрочем, Н. В. Устрялов отдает себе отчет в том, что «“приятие” трагедии не есть <...> ее преодоление. Как похвала призраку не превращает его в реальность, так прославление слепого рока не откроет в нем Промысла. Если трагедия абсолютно неотменима, безысходна, если она “не снимается” ни в каких планах, значит, окончательная победа остается за бессмыслицей, а не за смыслом». «В эстетизме, ставшем самоцелью, таятся скользкие соблазны: златотканый ковер накинута над бездной.

Отсюда — надрыв Ницше, духовные метания Герцена, тоскующее декадентство Шпенглера».

Ни беспочвенная оптимистическая вера в прогресс, ни односторонний эстетизм, не разрешают, по мысли Устрялова, вопроса о сущности и смысле истории. Решение этого вопроса философ находит на иных путях: в осознании цельности бытия, «высшей реальности всеединства», к которому устремлена земная жизнь, в понимании того, что «каждый исторический момент» составляет неотъемлемую часть огромной «исторической симфонии», а потому уникален и бесценен и не может быть приносим в жертву пусть даже и прекрасному будущему. Как П. И. Новгородцев в свое время защищал принцип личности в полемике с утопиями «земного рая», приносящими ее в жертву целому, так теперь Н. В. Устрялов отстаивает абсолютность каждого момента истории, который «заряжен своим идеальным смыслом, своим аспектом идеала». Смысл мирового развития, таким образом, в «нарастающей бытийственности», в ощущении неповторимости и полноты всех мигів жизни, даже если они и отстоят от совершенства.

Трагедия, впрочем, не снимается и этим. Ибо для Устрялова приемлем лишь катастрофический «перерыв» истории, вмешательством трансцендентной

воли кладущий конец маете земного бытия. В статье «Идеал и трагедия» философ не допускает возможности постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного, «эволюционного» возрастания его в меру красоты и гармонии, соединения божеского и человеческого усилий, их синергии в деле обожения. Что же касается Н. А. Сетницкого, то он стоял именно на последней точке зрения. Отсюда и его критика основных положений статьи Н. В. Устрялова, изложенных в главе «Идеал и трагедия», которую он считал весьма важной (при печатании книги эта глава была выпущена и отдельными оттисками, часть из которых Н. А. Сетницкий послал для распространения своему корреспонденту в Праге писателю и философу-евразийцу К. А. Чхеидзе).

Следует сказать, что статья Сетницкого (как, впрочем, и вся его книга) оказала определенное влияние на историософскую позицию Устрялова. В последующих работах, и прежде всего в программной статье «Пути синтеза» (1933), Устрялов пересматривает ряд прошлых тезисов, отчасти сближаясь с точкой зрения своего оппонента. Нет, философ не отказывается от чувства катастрофичности мира, который «во зле лежит», но выход из трагизма земного бытия полагает уже не в пессимизме и стоицизме, а в творчестве истории. Критикуя идейные изъяны коммунизма и фашизма (Устрялов прямо употребляет здесь формулировку Сетницкого «дробные идеалы»), он говорит о необходимости противопоставить им новый, созидательный, всечеловеческий идеал, который стал бы опорой социального строительства будущего, фундаментом «нового исторического синтеза». Этот «новый всемирно-исторический синтез» будет стоять под знаком христианства, одновременно включая в себя позитивные элементы прежних идеократических систем, и прежде всего тот пафос активизма, преобразования жизни, научно-технического строительства, который так ярко проявил себя в русской революции. «В большевистской воле к новой земле и новому небу неуклонно набухают все предпосылки подлинно трудового, религиозно-творческого отношения к миру и человеку», — высвободить эти ростки нового мироотношения из-под коросты воинствующего атеизма и классовой ненависти и должно христианство. Становясь во главу угла нового синтеза, оно коренным образом изменяет свое отношение к науке и технике, признав в них не противников веры, но союзников ее, ибо «в религии техники живет, пусть не всегда осознанно, вера в жизнь, в человечество, в его высочайшее призвание и высочайшую природу. Эрос техники возбуждает человеческую активность и постулирует организацию этой активности. Он неразрывен с идеей всечеловеческого объединения, при котором и только при котором преобразовательная сила техники получит надлежащую направленность и будет использована в полной мере». Устрялов прямо пишет о том, что именно невнимание, а порой и прямое отторжение исторической церковью преобразовательных устремлений

человечества содействовало тому, что эти устремления врывались «в историю иными путями, в атеистически-люциферианском, а не в традиционно и правомерно христианском обличьи», видя в этом «одновременно и беду, и вину исторического христианства» (*Устрялов Н. В.* Наше время. Шанхай, 1934. С. 61–115).

Касаясь темы «христианство и наука», Устрялов сочувственно вспоминает Н. Ф. Федорова, философа, на построения которого и опирался Сетницкий в своем искании образа «целостного идеала»: «В религиозно-философской публицистике, помимо Соловьева, следует упомянуть *Н. Ф. Федорова* как автора, чрезвычайно чутко понимавшего необходимость преодолеть равнодушие, а то и враждебность исторического христианства к успехам науки, техники и всему светскому прогрессу. <...> В системе Федорова христианство становится вдохновителем и организатором технического прогресса: “Мир дан нам не для поглядения, а для делания”». (Там же. С. 90.)

Статью «Пути синтеза» Н. В. Устрялов завершает дилеммой: «либо всеобщее объединение, либо всеобщая катастрофа». (Там же. С. 106.) В такой постановке вопроса уже содержится существенный сдвиг по отношению к постулатам работы «Проблема прогресса», где вопрос об объединении человечества, о творчестве истории не только был отодвинут на задний план, но и само историческое творчество обесмысливалось перед лицом финальной катастрофы. Этот сдвиг в мировоззрении Устрялова — почти по федоровской схеме двух сценариев истории: благотатно-преображающего (при соучастии в деле Божиим) или катастрофически-судного (при упорстве на путях зла), — не остался незамеченным в среде сторонников учения всеобщего дела. 29 марта 1934 г. К. А. Чхеидзе, которому двумя годами ранее Н. А. Сетницкий послал отдельный оттиск статьи «Идеал и трагедия» и который хорошо знал работу «Проблема прогресса», писал своему харбинскому корреспонденту: «...статья “Пути синтеза” — написана исключительно хорошо! — глубина и взлеты; ясность, правильность, смелость, независимость» (ФР. I.3.27). Статья обсуждалась и в переписке Чхеидзе с самим Устряловым (см.: ГА РФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 8–9 об., 12–15), причем Чхеидзе, солидаризируясь с характеристикой, даваемой Устряловым современной эпохе, стремился доразвить его тезис о необходимости «нового исторического синтеза», полагая в основу этого синтеза идею христианского активизма, выработанную в философии Федорова.

<sup>37</sup> Все цитаты данного абзаца: *Устрялов Н. В.* Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. 9. Харбин, 1931. С. 58–59.

<sup>38</sup> Там же. С. 62.

<sup>39</sup> Н. В. Устрялов использует выражение В. Ф. Эрн из его статьи «Идея катастрофического прогресса» (См.: *Эрн В. Ф.* Соч. М., 1991. С. 218). Теория прогресса, утверждал Эрн в этой статье, может быть прочно построена лишь

на почве христианского сознания, на «признании абсолютных начал». И с этой точки зрения прогресс есть прежде всего качественное преобразование мира, переход на новый онтологический уровень, «на новую высшую и абсолютную ступень бытия», а потому он совершается не эволюционно и линейно, а «прерывно» и скачкообразно. Двигателем его всецело является Божество, человеческое же усилие тут исключается (вехи прогресса, по Эрну, — творение мира, явление Богочеловека, наконец, — второе пришествие Христа, полагающее финал земной истории).

<sup>40</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. 9. С. 64.

<sup>41</sup> Н. А. Сетницкий указывает на преемственность построений Н. В. Устрялова с той линией немецкой эстетики XIX в., которая в поиске путей обновления художественного творчества, в стремлении преодолеть его камерность, излишнюю отвлеченность от сферы реального жизненного строительства выдвигала идею нового синтетического искусства, способного к очищающему, катарсическому воздействию на большие массы людей, и основой такого искусства полагала музыкальную трагедию. Концепция музыкальной трагедии была всесторонне развита Рихардом Вагнером (Wagner) (1813–1883) в его теоретических работах и воплощена в оперном творчестве, прежде всего в тетралогии «Кольцо нибелунга» (1854–1876). В своей концепции Вагнер во многом исходил из идей А. Шопенгауэра, считавшего музыку высшим видом искусства. По убеждению последнего, именно она выражает «внутреннюю сущность и бытие всех явлений», «квинтэссенцию жизни и ее событий», становится непосредственным проявлением самой Воли, движущей развитие мира, тогда как архитектура, живопись, поэзия и т. д. «объективируют волю лишь опосредственно, а именно посредством идей», изображают прежде всего предметы, явления, события (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Сочинения. Т. I. М., 1993. С. 370, 366). В музыке бьется душа мироздания, является тайна жизни, как в зеркале видны ее титанические борения, срывы и катастрофы, и в этом смысле «мир может быть назван «воплощенной музыкой» (там же. С. 371). Под влиянием эстетики Шопенгауэра и Вагнера Фридрих Ницше (Nietzsche) (1844–1900) в книге «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872) развил теорию искусства как борьбы двух начал — дионисийского (оргастического, экстатического, исступленного) и аполлоновского (несущего в себе созерцательность, упорядоченность, гармонию). Дионисийское начало — отзвук непосредственно творящей силы природы, жизненности мощной и бурной — наиболее ярко воплощено в музыкальной стихии, и именно из этой стихии, из хоровых мистерий древности возник и развился трагедийный жанр. Будущее искусства философ видел на путях возврата к античному дионисизму, к возрождению «духа музыки» через синтетизм музыкальной трагедии: только так, по его убеждению,

будет достигнуто единство искусства и жизни и художественное творчество сможет дать человеку «метафизическое утешение <...> что жизнь в основе вещей, несмотря на смену явлений», на роковые противоречия и противоборства, «остается несокрушимо могущественной и радостной» (Ницше Ф. Собр. соч. Т. 8. М., 1902. С. 58).

Н. А. Сетницкий, вслед за Н. Ф. Федоровым и А. К. Горским, отрицательно относился к германскому варианту объединения искусств. В эстетике трагического синтеза он увидел прямую связь с идеей краха истории, следствие разочарования в благом исходе мирового процесса, в возможности одоления одержавшей бытие силы зла. Не случайно этот синтез у Ницше укоренен в глубоко пессимистическом сознании античности, а Вагнер строит тетралогия «Кольцо нибелунга» на материале скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца, катастрофы, «сумерек мира», торжества древнего хаоса (кстати, Ницше считал германский миф внутренне близким духу античности, потому-то и надежду на возрождение дионисизма связывал именно с вагнеровским творчеством). Этическая установка трагедии — стоицизм, вырастающий на почве бессилия и безнадежности, и даже более того — «amor fati», надрывная, испуганная «любовь к роковому», заостряющаяся в безумный, отчаянный порыв «всем как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением» (Ницше). Трагедия, по убеждению Сетницкого, не спасает и не преображает мир, она лишь примиряет с его противоречиями, возводя их в ранг эстетически прекрасного, а в крайних своих проявлениях эстетизирует и саму конечную гибель мира — так что в своей сокрушительной мощи и красоте эта гибель из мучительной и ненавистной, тоской схватывающей сердце, становится даже желанной, ибо позволяет ощутить высшее напряжение жизни, упоение «бездны мрачной на краю».

Среди почитателей «духа музыки» Н. А. Сетницкий называет и А. А. Блока, изложившего в статьях 1918–1919 гг. («Интеллигенция и Революция», «Кризис гуманизма») — не без влияния идей Шопенгауэра, Вагнера, Ницше, Шпенглера — основы «трагического мирозерцания», которое противоположно и поверхностному оптимизму, и безрадостному пессимизму и «одно способно дать ключ к пониманию сложности мира». Согласно этому мирозерцанию, человеческая история являет собой арену столкновения и последовательной смены «культурных эпох», эпох целостных и гармоничных, пронизанных чувством живого единства человека с миром, когда ум и сердце непосредственно соприкасаются со «святой святых мироздания», прямо и просто отдаются «музыкальной волне, исходящей из мирового оркестра» (античность, эпоха Гуманизма), и веков цивилизации, кризисных, полных противоречий и диссонансов: тут утрачивается «равновесие между человеком и природой, между жизнью и искусством, между наукой и музыкой», человек разучается слышать «музыку миров»

и «дух музыки» — это непосредственное проявление сущности мира — отлетает от заблудших созданий. В эти кризисные, катастрофические эпохи, по мысли Блока, и нарождаются революции, которые в своей подпочве всегда питаемы стремлением «возврата к природе», ищут возрождения «духа целостности, духа музыки» — отсюда почти мистическое отношение Блока к «русской революции», призванной обновить мир и сотворить нового человека, «человека-артиста», который «будет способен жадно жить и действовать в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество» (Блок А. А. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М., 1955. С. 317, 314, 312, 327).

<sup>42</sup> Н. В. Устрялов приводит выражение А. Ф. Лосева из его работы «Музыка как предмет логики» (см.: Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 209).

<sup>43</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. 9. С. 65.

<sup>44</sup> Там же. С. 66.

<sup>45</sup> Там же. С. 67.

<sup>46</sup> Там же. С. 33.

<sup>47</sup> Там же. С. 70.

<sup>48</sup> Там же. С. 65.

<sup>49</sup> Там же. С. 70.

<sup>50</sup> *Asilium impotentiae* — убежище немощи (лат.).

<sup>51</sup> Имеется в виду притча о богатом и Лазаре (Лк. 16:19–31).

<sup>52</sup> Ин. 1:14.

<sup>53</sup> Выражение св. Василия Великого.

<sup>54</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. 9. С. 45.

*Regnum hominis* — царство человеческое; *Civitas Dei* — град Божий (лат.).

<sup>55</sup> Там же. С. 45.

<sup>56</sup> Там же. С. 44.

<sup>57</sup> Докетизм (от *греч.* *δοκέω* — казаться) — воззрение, процветавшее в первые века христианства, согласно которому Христос не имел действительного тела. Его рождение в мир и крестная смерть были призрачны, иллюзорны.

Манихейство — дуалистическое религиозное учение (название получило от своего основателя — Мани), возникшее в III в. и признававшее добро и зло равноправными и равно могущественными началами.



Несторианство и монофизитство — еретические течения в христианстве, возникшие в V в. в период христологических споров и отрицавшие неразрывность и равноправность двух природ (Божественной и человеческой) во Христе. Несториане (название получили по имени родоначальника течения константинопольского архиепископа Нестория) стремились к полному разграничению двух природ, допуская между ними только внешнее, относительное соединение (обитание Божеского естества в человеческом). Монофизиты (архимандрит Евтихий, патриарх Диоскор и др.) считали, что во Христе является преобладающей лишь одна божественная природа, человеческое же естество, воспринятое Богом-Словом, по воплощении становится лишь принадлежностью его божества, теряет собственную силу и действенность. Несторианская ересь была осуждена III Вселенским собором (431 г.), монофизитская — IV (451 г.), утвердившим соединение двух природ во Христе «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992. С. 24). Характеристику этих ересей как попытки ограничить и умалить активность человека в деле воплощения Божественного идеала А. К. Горский и Н. А. Сетницкий дали в работе «Смертобожничество» (см. примеч. 128).

<sup>58</sup> Имеются в виду споры об иконопочитании. Они возникли в Византии в первой половине VIII в. и сопровождались неоднократными гонениями на иконы при императорах *Льве Исавре* (716–741) и *Констанине Копрониме* (741–770). VII Вселенский собор 787 г. составил определение о почитании икон: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно и неписьменно. Одно из них заповедает делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог-Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам» (Деяния Вселенских соборов. Т. 7. Казань. 1873. С. 592). Однако, несмотря на это, гонения вновь вспыхнули в царствование *Льва V Армянина* (813–820). Окончательно восстановлено иконопочитание было в 843 году при императрице Феодоре.

<sup>59</sup> Споры о «фаворском свете» велись в церкви в XIV в. между византийским подвижником и богословом Григорием Паламой и представителями теологического рационализма Варлаамом Калабрийским и Акиндином. Григорий Палама поддерживал афонских монахов-исихастов, которые, пребывая в умной молитве, непосредственно воспринимали тот нетварный, Божественный свет, который апостолы видели в момент преображения Христа на горе Фавор (Лк. 9:29). Варлаам считал этот свет вещественным и тленным и отрицал возможность созерцания Божества с помощью внешних чувств. Пять соборов XIV в. осудили Варлаама и признали учение Паламы, согласно которому фаворский свет есть неотделимая от Божественной сущности энергия, которая пронизывает мир и сообщается

человеку. Достигаемое подвижником просветление духа, считал Палама, должно распространиться и на тело.

Споры об имяславии начались после выхода в свет в 1908 году книги старца-подвижника схимонаха Илариона «На горах Кавказа». В этой книге автор, на основании собственного духовного опыта, утверждал, что Имя Божие, произносимое в молитве, несет в себе энергию Божества, «в Имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами». Книга вызвала ожесточенные споры среди русских насельников Афона, разделившихся соответственно на две партии — имяславцев, возглавляемых иеромонахом Антонием (Булатовичем) и имяборцев. В своей «Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913) иеромонах Антоний сравнивал возникшие споры со спорами о фаворском умном свете, о действии, энергии Божества и утверждал, что всякое Имя Божие как Богооткровенная истина есть Сам Бог, и Бог пребывает в Имени всем своим существом, поскольку — как установлено Григорием Паламою — действие, энергия Божия неотделимы от Его сущности. Имяборцы — афонский инок Хрисанф, архиепископы Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский), а также С. В. Троицкий — обвиняли имяславцев в язычестве, считая, что Бог выше всякого имени и в Божиих именах заключена лишь человеческая энергия. Взгляд имяборцев стал официальной точкой зрения Синода, и в июле 1913 г. почти 600 монахов были насильно выселены с Афона и перевезены в Россию. Но несмотря на постановление Синода, осудившее имяславцев, они пользовались скрытой поддержкой как богословов, религиозных мыслителей, так и монашества. На стороне имяславцев были П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, М. А. Новоселов, архиепископ Феофан (Быстров) и др. Осуждение имяславия, полицейско-репрессивные методы воздействия на его сторонников воспринимались как свидетельство неблагополучия церкви, духовной косности церковной иерархии. По вопросу об имяславии, вынесенному в 1918 г. на Всероссийский Церковный Собор, была сформирована подкомиссия, в которую входил и о. Сергей Булгаков. Но ее работа была прервана вследствие революционных событий. Вопрос о переходе имяславия в имядействие был поставлен А. К. Горским и Н. А. Сетницким в начале 1920-х гг. (см. комм. 316, 340 и вступит. ст.).

<sup>60</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 58–59.

<sup>61</sup> Там же. С. 57.

<sup>62</sup> Там же. С. 56.

<sup>63</sup> Мысль о том, что наука, призванная организовать человеческий труд, требует для себя «нового организационного принципа <...> — художественного», а искусство, организующее науку, в свою очередь должно направляться религиозным идеалом, высказывал и Горский в третьем выпу-

ске очерков «Н. Ф. Федоров и современность», вышедшем под заглавием «Организация мировоздействия» (Харбин, 1932; переиздано: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 214–238; приведенная нами цитата находится на С. 225).

<sup>64</sup> Дальнейшие рассуждения Сетницкого близки по содержанию статье «Заметки об искусстве» (см. в наст. изд.).

<sup>65</sup> В переводе с греческого трагедия (τράγωδα) означает «козлиная песнь», что связано с ее происхождением от древних дионисийских, оргиастических культов (культа бога Диониса, в свите которого, согласно мифу, были сатиры, лесные божества с козлиными ногами).

<sup>66</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 69.

<sup>67</sup> Там же. С. 63.

<sup>68</sup> См. преамбулу к комментарию к статье «Заметки об искусстве».

<sup>69</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 69.

Rerum concordia discors — примирение непримиримого, сочетание противоположных вещей, вещей несогласное согласие (*лат.*). Ср. с тем, что писал А. Шопенгауэр в главе «К метафизике музыки» второго тома книги «Мир как воля и представление»: «Бросим теперь взгляд на инструментальную музыку; в симфониях Бетховена мы обнаруживаем якобы величайший хаос, в основе которого, однако, лежит совершенный порядок, напряженнейшую борьбу, которая в следующее мгновение разрешается в прекраснейшую гармонию: это — rerum concordia discors, верное и совершенное отражение сущности мира, который несется в необозримом сплетении бесчисленных форм и в постоянном разрушении сохраняет себя» (Шопенгауэр А. Соч. Т. II. М., 1993. С. 469).

<sup>70</sup> Речь идет о воззрениях Освальда Шпенглера (Spengler) (1880–1936), выдвинувшего в книге «Закат Европы» (1–2, 1918–1922, рус. пер.: Т. 1. 1923) в противовес теории единой общечеловеческой культуры концепцию полифонии культур (философ выделял восемь типов культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская), культура майя), каждая из которых представляет собой замкнутый саморазвивающийся организм: он рождается, проходит этапы детства и юности, расцвета и зрелости, наконец, клонится к закату, неизбежно вырождаясь в цивилизацию с ее индустрией и техникой, городским типом существования, деградацией искусства, господством интеллекта и рассудка во всех сферах жизни. При этом каждый тип культуры обладает своим мироощущением, своей душой, которая проявляет себя в зодчестве и архитектуре, скульптуре и живописи, музыке и поэзии, формиру-

ет определенный «стиль культуры», а на вершине развития создает свою «группу больших искусств, приведенных в порядок, объединенных при посредстве лежащего в основе их прасимвола». «Прасимволом» западно-европейской, «фаустовской» культуры Шпенглер считал представление о «чистом беспредельном пространстве», разомкнутость в бесконечность — отсюда центром «фаустовской группы искусств» являются «искусства пространства»: масляная живопись и инструментальная музыка, причем последняя явно доминирует, достигая своего расцвета в XVIII — начале XIX вв. в творчестве Баха и Генделя, Глюка и Гайдна, Моцарта и Бетховена и становясь наиболее полным и адекватным выражением «фаустовской души». В XIX же веке, когда западная культура явно и неуклонно начинает движение к закату, переживает момент кризиса, отступает перед натиском цивилизации, ее лебединой песней становится вагнеровское творчество: «Тристан и Изольда» «есть исполинский заключительный камень западной музыки» (*Шпенглер О. Закат Европы*. Новосибирск, 1993. С. 259, 368–369, 380–381).

<sup>71</sup> О концепции синтеза искусств в немецкой эстетике см. комм. 41. На русской почве идея музыкального синтеза искусств разрабатывалась Александром Николаевичем Скрябиным (1871/1872–1915) в его проекте «Вселенской мистерии», грандиозного художественного действия, призванного, по убеждению композитора, приблизить финал мирового процесса, явить чудо мгновенного изменения бытия и человека, рассотворения, дематериализации мира. Анализу и критике теургических идей Скрябина, во многом основанных на «катастрофическом», надрывно-эсхатологическом жизнечувствии, укоренных не столько в христианской, сколько в восточной, оккультно-магической и буддийской традициях, были посвящены две статьи А. К. Горского в журнале «Южный музыкальный вестник» («Этапы духосознания (Творчество Скрябина)» — 1915. № 4; «Окончательное действие (На смерть А. Н. Скрябина)» — 1916. № 7–8), а также ряд страниц работы «Организация мировоздействия» и несколько писем к О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой конца 1930-х — начала 1940-х гг.

<sup>72</sup> В отличие от эстетики Шопенгауэра, Вагнера, Ницше, выстраивавшей лестницу искусств от художеств пространственных к временным, от архитектуры, где в «борьбе между тяжестью и косностью» впечатливаются лишь «самые низкие ступени объектности воли» (*Шопенгауэр А. Соч. Т. I. С. 327*), через скульптуру и живопись к поэзии и музыке, эстетика русского космизма особое значение придавала как раз архитектуре и именно ее полагала основой грядущего синтеза. Хаотически-срывчатая стихия музыки для мыслителей-космистов отражает мир, каков он есть, несет в себе бурление земной, смертной и страстной жизни. Зодчество же, прежде всего зодчество храмовое, священное, созидает своего рода религиозно-художественную модель преображенного, обоженного мироздания, проект

мира, каков он должен быть. По убеждению Федорова и Флоренского, Сетницкого и Горского, истинное и совершенное соединение искусств, ведущее к преображению мира и человека, достигается не в музыкальной драме, мировоззренческая установка которой пессимистична и трагична, питается идеей краха и неудачи истории; его прообраз дан в храме и храмовой службе, соединяющей всех живущих в совокупной молитве о всех умерших, в чаянии «воскресения мертвых и жизни будущего века», «нового неба и новой земли». Именно храмовый, литургический синтез искусств имеет в виду Сетницкий, говоря о «синтезе архитектурно-поэтическом (конструктивно-словесном, смысловом)».

<sup>73</sup> *In medias res* — букв.: «в середину вещей», в самую суть дела (*лат.*).

<sup>74</sup> *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. С. 60.

<sup>75</sup> Апейронический — от *греч.*: *ἄπειρον* — беспредельное, бесконечное. Апейрон — понятие древнегреческой философии, означающее беспредельное, бескачественно-неопределенное первоначало мира.

<sup>76</sup> *Prius* — букв.: раньше, прежде, сначала (*лат.*). Здесь — предпосылка.

<sup>77</sup> *Situs* — положение, расположение (*лат.*).

<sup>78</sup> Слова из песнопения, исполняемого на литургии Преждеосвященных Даров (в среду и пятницу Великого поста) во время перенесения Св. Даров с жертвенника на престол (на литургии Иоанна Златоуста, которая служит большую часть дней года, в этот момент исполняется «Херувимская песнь»).

<sup>79</sup> Цитата из «Интернационала», международного пролетарского гимна. Автором слов является Э. Потье (1871), музыки — П. Дегейтер (1888).

<sup>80</sup> Теофания (от *греч.* *Θεοφάνια*) — богоявление. Теофаниями назывался религиозный праздник в Дельфах, во время которого выставлялись изображения всех древнегреческих богов.

<sup>81</sup> *Шопенгауэр* (Schopenhauer) Артур (1788–1860) — немецкий философ. В двухтомном сочинении «Мир как воля и представление» (1819–1944) полагал в начало вещей слепую волю, темное влечение к жизни, волю вечно неудовлетворенную, бессмысленную, страдающую. Наличный мир считал «наихудшим из возможных», свое мировоззрение называл пессимизмом.

*Гартман* (Hartmann) Эдуард (1842–1906) — немецкий философ; опираясь на Шопенгауэра, представил возникновение жизни как следствие произвола слепой и неразумной воли, которая в своем стремлении к бытию увлекла за собой светлую и разумную идею, обрекши ее на страдание в несовершенном и смертном универсуме. Появление в мире сознательных существ становится, по мысли Гартмана, началом освобождения идеи от ужаса бытия. Пройдя три стадии иллюзий (возможность счастья в усло-

виях природного порядка, вера в загробное блаженство, научные теории прогресса), человечество в лице своей наиболее сознательной части примет решение покончить с собой и тем уничтожить Вселенную; в результате этого акта коллективного самоубийства идея получит, наконец, возможность избавиться от страданий и возвратиться в небытие.

<sup>82</sup> Речь идет о философии Ф. Ницше.

<sup>83</sup> *Amor fati* — любовь к року (*лат.*).

<sup>84</sup> Смертобожнический, смертобожничество — неологизм А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, выдвинутый ими в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926). Обозначает признание неизбежности, непреодолимости смерти для человека и человечества, т. е. фактическое обоготворение смерти.

<sup>85</sup> Н. А. Сетницкий обращается здесь к греческой и скандинавской мифологии.

Титаномахия и гигантомахия — битва олимпийских богов с титанами, детьми Урана и Геи, и гигантами, родившимися из крови оскопленного Кроносом Урана. Восстание титанов и гигантов на олимпийских богов символизировало у греков буйство хаотических, стихийных сил природы.

Падение Азаграда (Асгарда) — небесного селения, крепости богов-асов, — разрушение и гибель гармоничного и организованного мира, по эсхатологическим представлениям древних скандинавов, должно наступить в результате последней битвы светлых богов с хтоническими чудовищами.

<sup>86</sup> *Гегезий* (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ, принадлежавший к киренской школе. Полагая бытие неиссякающим источником страданий, призывал не гоняться за благом, а стремиться жить без боли и огорчений. Написал сочинение «О самоубийстве воздержанием от пищи», в котором столь ярко описывал страдания жизни, что власти обвинили его в проповеди самоубийства.

<sup>87</sup> Н. А. Сетницкий парафразирует Н. Ф. Федорова (см. комм. 89), противопоставлявшего идею апокатастасиса, «полного и всеобщего спасения» «спасению неполному и невсеобщему, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) — на вечное созерцание этих мук» (Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 1. М., 1995. С. 391).

<sup>88</sup> Глава «Целостный идеал», написанная Н. А. Сетницким для отдельного издания книги, раскрывала образ того идеала (Н. А. Сетницкий находил его в философии Н. Ф. Федорова), который, по убеждению мыслителя, мог бы преодолеть относительные, дробные идеалы прошлого и современности. Считая данную главу ключевой, Н. А. Сетницкий выпустил ее отдельным оттиском: *Сетницкий Н. А. Целостный идеал*. Харбин, 1932. Один из оттисков с дарственной надписью Н. А. Сетницкого ныне хранится в отделе русского зарубежья Российской государственной библиотеки.

<sup>89</sup> Федоров Николай Федорович (1829–1903) — русский религиозный философ, знаменитый библиотекарь Румянцевского музея в Москве. Усма- тривал в эволюционном процессе стремление к порождению сознания, разума, которые, начиная с человека, призваны стать орудиями уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направ- ленного совершенствования мира (активная эволюция). Всеобщим по- знанием и трудом человечество, по Федорову, должно овладеть слепыми, стихийными силами материи, выйти в космос для его активного освоения и преображения, обретая новый, бессмертный космический статус бы- тия, причем в полном составе прежде живших поколений («имманентное воскрешение»). Свое учение о воскрешении Федоров называл активным христианством, заложив основы идеи богочеловечества, выдвигая идею соработничества Бога и человека в деле спасения. Конечные христиан- ские обетования — преодоление смерти, воскрешение умерших, преоб- ражение мира в Царствие Божие — должны быть совершены, по его мыс- ли, объединенным человечеством как орудием благой воли Творца. Идеи Федорова оказали воздействие на русскую религиозно-философскую мысль конца XIX — первой трети XX в. (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин, Г. П. Федотов и др.), на активно-эволюционную, ноосферную мысль XX в. (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижев- ский), на философско-эстетические искания Серебряного века (А. Белый, Вяч. Иванов, В. Н. Чекрыгин, П. Н. Филонов и др.). Интерес к «Философии общего дела» выказывали В. Брюсов, В. Маяковский, Н. Клюев, В. Хлебников, М. Пришвин, М. Горький, А. Платонов, Б. Пастернак и др.

<sup>90</sup> Речь идет об издании: *Философия общего дела*. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевнико- ва и Н. П. Петерсона. Т. 1. Верный, 1906 (в действительности книга вышла в апреле 1907 г.). Второй том книги вышел в 1913 г. в Москве, третий том готовился к изданию, но напечатан не был.

<sup>91</sup> Об окружении Н. Ф. Федорова и его общении с выдающимися современ- никами Л. Н. Толстым, В. С. Соловьевым, А. А. Фетом и др. см.: *Семенова С. Г.* *Философ будущего века*: Николай Федоров. М., 2004. С. 91–125.

<sup>92</sup> Обзор оценок, данных «Философии общего дела» в первые десятилетия XX в., со стороны деятелей русского религиозно-философского возрож- дения, писателей, поэтов, ученых, представителей Советской России и Русского зарубежья, см. в издании: Н. Ф. Федоров: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 2004–2008.

<sup>93</sup> «Пасхальные вопросы» — первоначальное название работы Н. Ф. Федорова «Супраморализм». Среди материалов к III тому «Философии общего дела», которые Н. А. Сетницкий намеревался издать в Харбине, сохранился ряд первоначальных заметок и набросков к ней (опубликованы: *Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 3. М., 1997. С. 315–354).

- <sup>94</sup> Здесь и ниже подобным образом Н. А. Сетницкий ссылается на 1 издание «Философии общего дела» (см. комм. 90).
- <sup>95</sup> *Штирнер* (Stirnier) Макс (1806–1856) — немецкий философ. В труде «Единственный и его собственность» (1845) реабилитировал индивидуализм и эгоизм, считая их единственной опорой личности в ее самоутверждении и реализации ее свободы.
- <sup>96</sup> Все эти противопоставления проведены в главах работы «Супраморализм» (см.: *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. I. С. 429–442).
- <sup>97</sup> О полемике Н. Ф. Федорова с Л. Н. Толстым см.: *Семенова С. Г.* Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 780–813.
- <sup>98</sup> Ниже Н. А. Сетницкий разбирает одну из стержневых идей философии Н. Ф. Федорова: идею совершенного общества, устроенного не по «типу организма» (субординация), а по образу и подобию Троицы, когда личности нераздельны и неслиянны, соединены союзом любви.
- <sup>99</sup> Рассматривая взгляды Н. Ф. Федорова на Пресв. Троицу как образец человеческого общежития, Н. А. Сетницкий опирается на 2 часть работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» (*Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. I. С. 64–87).
- <sup>100</sup> Здесь и далее подобным образом Сетницкий ссылается на 1–3 выпуски предпринятого им в Харбине переиздания I тома «Философии общего дела»: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Изд. второе. Т. I. Вып. 1. Харбин, 1928; Т. I. Вып. 2. Харбин, 1929; Т. I. Вып. 3. Харбин, 1930. Каждый из выпусков содержал соответственно I, II и III части «Вопроса о братстве...».
- <sup>101</sup> Говоря о природе как «враге временном», Федоров понимает под природой не совокупность всего живого, а природный порядок существования, строящийся на взаимной борьбе, вытеснении особей, пожирании, смерти. Подробнее о разделении двух ликов природы см.: *Семенова С. Г.* Метафизика русской литературы: В 2-х тт. Т. 1. М., 2004. С. 30–37.
- <sup>102</sup> Этот эпизод, имевший место в 1880-х гг., приведен в одной из заметок Н. Ф. Федорова о Л. Н. Толстом (*Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 4. М., 1999. С. 46). Поскольку эта заметка в те годы не была опубликована, то источником сведений о выступлении Л. Н. Толстого с изложением идей Федорова перед членами Психологического общества при Московском университете, председателем которого был философ Матвей Михайлович *Троицкий* (1835–1899), послужила брошюра А. К. Горского «Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928; псевд.: А. К. Горностаев).



- <sup>103</sup> О духовно-творческих контактах Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, одной из вех которого был эпизод, приведенный Н. А. Сетницким, см.: *Гачева А. Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров: История взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.
- <sup>104</sup> Речь идет об одной из статей постоянной рубрики «Дневник политика», которую философ, правовед, историк Петр Бернгардович *Струве* (1870–1944) вел в газете «Россия и славянство». Представив в этой статье разбор новых пореволюционных изданий: журналов «Новый град» и «Утверждения» — и критикуя их позиции за «неспособность дать какие-нибудь ясные и прочные устои мировоззрения, социального и политического», Струве подчеркивал, что в качестве таких устоев не могут быть избраны ни социализм, ни христианство «Нового Града», «которое в лучшем случае опирается на фантазмы Н. Ф. Федорова (вероятно — душевнобольного), в худшем — на метафизические измышления Н. А. Бердяева» (Россия и славянство. 16 января 1932. № 164).
- <sup>105</sup> Argumentum ad hominem — аргумент к человеку (*лат.*) — тип доказательства, при котором не столько учитывается существо дела, объективные факты и обстоятельства, сколько имеет место апелляция к личности слушающего или читающего, его мнениям, вкусам, привычкам, его способности понимания и восприятия, пристрастиям и интересам аудитории. Argumentum ad hominem зачастую используются не столько для доказательства истины, сколько для того, чтобы одержать победу в споре, навязать свое мнение.
- <sup>106</sup> Н. А. Сетницкий приводит фрагмент высказывания ап. Павла: «А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23), одновременно отсылая к эпизоду «Деяний апостолов», где рассказывается о проповеди ап. Павла в ареопаге перед афинянами, которые «ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтоб говорить или слушать что-нибудь новое» (Деян.: 17:21). Афиняне со вниманием слушали апостола до тех пор, пока он не заговорил о воскресении Христа и грядущем всеобщем воскресении: «Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:32).
- <sup>107</sup> *Устрялов Н. В.* Проблема прогресса. Харбин, 1931. С. 18. Об отношении Устрялова к идеям Федорова см. вступит. статью, а также публикацию во 2-м томе антологии «Н. Ф. Федоров: pro et contra».
- <sup>108</sup> *Лукреций Кар* (99–55 до н. э.) — римский поэт и философ. В поэме «De rerum natura» («О природе вещей») в художественной форме излагает атомистическую теорию, дает представление о неорганическом и органическом мире и их образовании, описывает целый ряд явлений природы.

<sup>109</sup> Главу «Целостный идеал», выпущенную в 1932 г. отдельным оттиском, Н. А. Сетницкий предназначал в том числе и для читателя в Советской России. Отсюда его настойчивое стремление интерпретировать активное христианство Н. Ф. Федорова (в котором всеобщее дело регуляции природы и воскрешения предстает делом нравственно-религиозным, требующим духовного совершеннолетия и осуществления под водительством Церкви) в секулярном ключе, сблизить его с социальной и экономической перестройкой в СССР, что неизбежно приводило к смещению смысловых акцентов в трактовке важнейших федоровских понятий. Характерно, что в других своих статьях, а также в письмах, где Н. А. Сетницкий чувствовал себя в идеологическом смысле свободным, он проводил четкий водораздел между атеистическим строительством нового пролетарского мира, которое осуществляла большевистская власть, и всеземным, всекосмическим строительством, одушевляемым Божественной заповедью об «обладании землей», перспективы которого открывала «Философия общего дела». Да и в других местах книги «О конечном идеале» автор критически оценивает социальный идеал, основанный «на господстве коллективов, централизовавших общественную власть в своих руках» и осуществляющих подавление личности. (С. 282.)

<sup>110</sup> Неточная формула из работы Н. Ф. Федорова «Самодержавие» (на эту работу Сетницкий прямо опирается далее): «*Самодержавие в первоначальном смысле есть диктатура*, вызванная опасностью не от других себе подобных людей, а от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью» (Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 20). Федоров трактовал самодержавную власть проективно-символически: царь, стоящий «в праотца место», водительствоует свой народ в общем деле регуляции природы и воскрешения.

<sup>111</sup> Психократия — так Федоров обозначает идеальную форму общественного устройства, основанную не на внешнем юридическом законе, не на принуждении, а на власти души, внутренней силы чувства. Психократия, предполагающая такое достижение «взаимной прозрачности», когда «чужая душа уже не будет потемками», когда уничтожится драматическая антиномия «быть» и «казаться», станет возможной, считает Федоров, только при условии всеобщего участия в познании самих себя и друг друга, родовых исследованиях, в деле психофизиологической регуляции.

<sup>112</sup> Концепция «идеократии», сформулированная одним из главных идеологов евразийства Н. С. Трубецким, а затем развивавшаяся Н. Н. Алексеевым, К. А. Чхеидзе и др., была основана на представлении о том, что в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее особый облик, не похожий на другие культуры, влияя также на становление общественных и государственных институтов. Большей

частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным; будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у власти «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении (а К. А. Чхеидзе, убежденный сторонник идей Федорова, призывал даже к созданию целостной идеократии, основанной на федоровском учении). Подробнее см. вступит. статью и раздел «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья» во II томе антологии «Н. Ф. Федоров: pro et contra».

- <sup>113</sup> В работе «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)», вышедшей несколькими месяцами позднее, чем книга «О конечном идеале», Сетницкий подробно писал об истории постановки вопроса об искусственном дождевании в Советской России 1920-х — начала 1930-х гг. Так, он касался «Плана капитального строительства в СССР», в котором прямо говорилось о необходимости борьбы «с языком пустыни», о предотвращении тенденции обезлесивания и иссыхания плодородных земель юга России (на ее опасность в последней трети XIX в. указывали В. В. Докучаев, А. С. Ермолов, В. С. Соловьев). Сетницкий обращал внимание на программу «восстановления и сооружения ирригационных систем Туркестана, Поволжья и Украины», выдвинутую в первом пятилетнем плане, разбирал публикации по проблеме дождевания, упоминал «Всесоюзное Совещание по искусственному дождеванию, положившее начало широкому развертыванию научно-исследовательских и опытных работ, осуществление которых должно привести», по мысли Сетницкого, «к величайшей победе — к плановому воздействию на стихийные силы природы»; излагал историю создания в Москве в 1932 г. Института искусственного дождя, организованного по постановлению Наркомзема СССР при Гидрометеоролическом Комитете СССР и ставившего своей задачей «искусственное вызывание дождя в засушливых районах», «искусственное прекращение затяжных дождей в районах с избыточной влажностью», «стабилизацию облаков», «борьбу с туманами — на аэродромах, в гаванях и городах», «искусственное образование туманов для борьбы с заморозками», «борьбу с градобитием» и т. п. Здесь же философ выдвигал и собственный проект сотрудничества России с Японией и Китаем в деле предотвращения засух и борьбы с тихоокеанским муссоном (*Сетницкий Н. А. СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)* // Известия Юридического факультета. Т. 10. Харбин, 1933. С. 198–207).

- <sup>114</sup> Речь идет о пореволюционном течении «новоградцев», возникшем в русском зарубежье в начале 1930-х гг. Органом течения стал журнал «Новый Град» (под ред. И. И. Бунакова (Фондаминского), Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова в 1931–1939 гг. вышло 14 номеров), с которым сотрудничали философы Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, писатели и публицисты В. С. Варшавский и В. С. Яновский. Своей главной задачей новоградцы считали обоснование идеи исторического, социального, хозяйственного делания на основе христианского учения, призывая «примирить внутри христианства свободу личности и правду общежития, национальное и вселенское начало» (Новый Град. № 1. Париж, 1931. С. 7). В своем обосновании идей христианской общественности, религиозного смысла хозяйства и культуры «новоградцы» неоднократно апеллировали к идеям Н. Ф. Федорова.
- <sup>115</sup> Источник цитаты не установлен. По всей видимости, ее автором является сам Н. А. Сетницкий.
- <sup>116</sup> Термин «материологизм» был выдвинут и обоснован философом В. Н. Ильиным. В работе «Шесть дней творения» (Париж, 1930) он писал: «Христианство есть религия Воплощенного Логоса, Воплощенной Божественной мысли, принявшего плоть Божественного Слова. <...> Человек, носящий образ и подобие Божественного Слова (так веруют христиане), поскольку он добросовестно мыслит, а значит — изучает, создает науку, — делает это силой Логоса, его Именем; и то, что он открывает, есть действие Логоса в мире. Не материализм и не спиритуализм лежат в основе христианской философии, но *священный материологизм*» (Ильин В. Н. Указ. соч. С. 8). Писатель и философ-евразиец К. А. Чхеидзе, глубоко ценивший работы Ильина, продолжая его мысль, указывал на понятие материологизма как на тот чаемый синтез, который может наконец вывести из антиномии безбожного материализма Маркса, с одной стороны, и спиритуалистического идеализма, с другой. Основу такого синтеза Чхеидзе видел у Федорова, философа «синтетического типа», в мысли которого «намечается, а частью и осуществляется уже новое учение, охватывающее духовную и практическую жизнь, отвечающее требованию монизма и конкретизма; не являющееся ни «идеализмом», ни «материализмом», но вбирающее то и другое, и — одновременно — стоящее вне и над — этими диаметрально противоположными учениями» (см.: Russia USSR. A Complete Handbook. New York, 1933. P. 678).
- <sup>117</sup> Федоров проводит сравнение человека с машиной только однажды и именно так, как комментирует это Сетницкий, — в сугубо полемическом смысле: обращаясь к вульгарным материалистам, он указывает им на то, что из их собственного сравнения человека с машиной вытекает возможность воскрешения: мол, коль скоро вы думаете, «что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени, — соберите машину

и сознание возвратится к ней! Ваши собственные слова обязывают же вас, наконец, к делу» (*Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. I. С. 288). К сожалению, эта фраза мыслителя, имевшая смысл именно дидактического приема, часто истолковывалась и истолковывается предвзятыми критиками как свидетельство его собственного вульгарно-материалистического подхода к воскрешению.

<sup>118</sup> Цитата из работы Н. Ф. Федорова «Супраморализм» (*Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. I. С. 405).

<sup>119</sup> См. комм. 7.

<sup>120</sup> *idola fori* – идолы площади (*лат.*).

<sup>121</sup> Цитата из постановлений VII Вселенского собора (843), утвердившего иконопочитание.

<sup>122</sup> Неточная цитата из книги П. И. Новгородцева «Об общественном идеале» (*Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. С. 17).

<sup>123</sup> Речь идет об истории из «Деяний апостолов» (5:1–11): обращенные в христианскую веру муж и жена, Ананий и Сапфира, продав свое имение, отнесли выручку апостолам, но при этом утаили часть ее для себя. Петр разоблачает их, и они тотчас же, сраженные, умирают. Смысл эпизода — в невозможности стать на путь истинный «одной ногой», в недопустимости «лгать Духу Святому».

<sup>124</sup> *Августин Аврелий* (354–430) — богослов и философ, крупнейший представитель патристики, оказал значительное влияние на христианское богословие. Н. А. Сетницкий имеет в виду его историософские построения, в центре которых стояла идея «Града Божия» как своего рода энтелехии истории, ее высшего смысла и оправдания. Воплощение в бытии этого Града, знаменующего новый, Божественный порядок, протекает через борьбу добра и зла, завершающуюся конечным торжеством Божией правды: в финале времен царство земное сольется с Царствием Божиим, преобразится в него. Инстанцией, несущей в себе образ Града Божия, осуществляющей на земле высший закон, противостоящий закону града земного, выступала у Августина Церковь.

Учение о двух мечях впервые было сформулировано папой *Геласием I* (492–496), подчеркивавшим, что светская и духовная власти должны действовать каждая в своей сфере: светская — в делах мира, духовная — в религиозных делах, но при этом духовная власть выше светской, ибо священство держит ответ перед Богом за проступки земных владык. В правление Карла Великого теория двух властей, долженствующих поддерживать друг друга, содействуя осуществлению на земле Царствия Божия, утверждается окончательно.

*Фома Аквинат* (1225/1226–1274) — средневековый богослов и философ, один из крупнейших представителей схоластики. Опираясь на идеи Аристотеля, считавшего человека *zoon politikon* («животным общественным и политическим»), развил учение о государстве как необходимой форме существования человека в мире. Власть в государстве, согласно этому учению, исходит от Бога, она подобна власти Творца во Вселенной, господству души над телом, государство организует подданных и ведет их путями правды.

Учение тираноборцев (или монархомахов) появилось в эпоху религиозных войн во Франции в среде гугенотов после Варфоломеевской ночи 1572 г. Его адепты требовали ограничения власти короля сословными учреждениями, участия народа в выборе правителей, призывали сопротивляться тиранам, выступали оппонентами теории государственного абсолютизма, развитой в сочинениях Ж. Бодена.

<sup>125</sup> В социальном учении анабаптизма, религиозного течения эпохи Реформации, центральное место занимала идея Царства Божия на земле, в строительстве которого должен принимать участие человек. Во имя достижения этого Царства анабаптисты проповедовали абсолютное равенство людей друг другу, отрицали частную собственность, стремились к переустройству жизни на евангельских началах. Радикальное крыло течения требовало насильственного ниспровержения противобожеских устоев социума, приготовления торжества царства святых огнем и мечом. Анабаптисты явились воодушевляющей и движущей силой Крестьянской войны в Германии 1524–1526 гг., а затем знаменитого восстания в Мюнстере (1534–1535), в котором видную роль играл Иоанн Лейденский, стремившийся устроить в городе рукотворный миллениум. Мюнстер был объявлен Новым Иерусалимом, город управлялся «советом 12 апостолов», во главе которого после гибели главы нидерландских анабаптистов Яна Матиса стал сам Иоанн Лейденский, была введена общность имущества, проповедовался идеал равенства всех перед Богом.

<sup>126</sup> *Вюни Георг* (1887–1964) — немецкий теолог и публицист, представитель либерального протестантизма. Н. А. Сетницкий ссылается на его работу «Хозяйство и религия» (*Wünsch G. Religion und Wirtschaft. Tübingen, 1925*).

<sup>127</sup> В книге «Философия хозяйства» (М., 1912) философ и богослов Сергей Николаевич *Булгаков* (1871–1944) предпринял целостный опыт «оправдания хозяйства» — как мироустроительной, миропреображающей деятельности человечества, осуществляющего библейскую заповедь об обладании землей.

<sup>128</sup> Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Часть 1. Борьба словом. Харбин,

1926. Текст работы был написан А. К. Горским и Н. А. Сетницким в Москве в 1925 г. Авторы рассматривали историю христианства под углом вызревания в нем идеи человеческой активности в деле спасения, под углом борьбы воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти.

<sup>129</sup> Глава «Что такое пророчество?» является своего рода теоретическим введением в толкование Апокалипсиса, которое представлено в последующих главах книги «О конечном идеале». Данная Сетницким трактовка пророчества — не как предопределения, совершающегося над человеком и человеческим родом фатально и неизбежно, не отменимого ни при каких обстоятельствах, а как «своеобразной телеологии», ставящей «перед тем, к кому оно обращено» «ту или иную конкретную цель, к которой он должен устремиться и которую он должен осуществить и воплотить» (с. 224), — прямо восходила к выдвинутой Н. Ф. Федоровым идее условности апокалиптических пророчеств. Исходя из самого смысла «пророчества» — «всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено» (*Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 402*), — Федоров утверждал, что пророчество о страшном суде — только угроза человечеству, упорствующему на путях зла. Если же люди сознают себя соработниками Бога, что желает спасения всех, объединятся в общем деле воскрешения умерших, преображения мира, то суд будет отведен, как отведено было наказание от покаявшихся жителей г. Ниневии (см. Книгу пророка Ионы 3:1–10).

<sup>130</sup> Речь идет о первом русском печатном календаре, составленном и изданном в 1709 г. сподвижником Петра I Яковом Вилимовичем *Брюсом* (1670–1735).

<sup>131</sup> Второзаконие — пятая книга Пятикнижия (включающего в себя также книги Бытие, Исход, Левит, Числа) — первых пяти книг Ветхого завета, называемых законоположительными, так как они, наряду с изложением Священной истории, содержат кодекс религиозных и обрядовых предписаний иудаизма. Иудейское и христианское предание связывает составление Пятикнижия с именем Моисея (см. комм. 132).

<sup>132</sup> *Моисей* (вторая половина XIII в. до н. э.) — родоначальник иудаизма, сплотивший израильские племена в единый народ, вождь-освободитель, законодатель и пророк. Согласно библейскому повествованию, вывел израильтян из Египта, где они находились под властью фараона, и провел их через пустыню к Земле Обетованной. Через Моисея Господь на горе Синай заключил завет с народом Израиля, дав ему десять заповедей, начертанных на скрижалях, и свод законов.

<sup>133</sup> Синайское законодательство — см. комм. 132.

Книга Левит — третья книга Пятикнижия Моисеева, посвященная религиозно-культовой стороне жизни народа Израиля. Включает в себя обрядовые и этические предписания священникам и народу (правила жертвоприношений, различения чистого от нечистого, порядок соблюдения субботы и т. д.).

Второзаконие (см. комм. 131), составленное в виде прощальной речи Моисея перед израильтянами накануне их перехода через Иордан и завоевания Ханаана, земли обетованной, обобщает и дополняет законодательный материал трех предыдущих книг Пятикнижия (Исход, Левит, Числа). Она содержит повторение Десяти заповедей, изложение монотеистических и теократических принципов, по которым должен устроить свою жизнь народ Израиля, и так называемый кодекс Второзакония — специальные законы и предписания, дополняющие Десять заповедей (культовые предписания, гражданские законы, уголовные законы).

<sup>134</sup> Во время сорокалетнего странствования по пустыне на пути к Ханаану, сопровождавшегося многими тяготами и лишениями, израильский народ не раз восставал на Моисея, обвиняя его в том, что он вывел их из Египта, земли, «в которой течет молоко и мед» (Чис. 16:13), в безводную пустыню; израильтяне отказывались следовать за ним и упрекая в самовластии. Одно из возмущений народа было связано с решением Моисея жениться на эфиопке, чему воспротивились даже брат и сестра пророка — Аарон и Мирьям. Согласно библейскому повествованию, Господь, услышав ропот родственников Моисея, призвал всех троих к скинии и, сойдя к ним в облачном столбе, подтвердил пророческое призвание Моисея и его право водительства над народом Израиля.

<sup>135</sup> Числа — четвертая книга Пятикнижия Моисеева, включающая в себя историческое повествование о странствовании евреев в пустыне, а также изложение целого ряда законов, как священнических, так и гражданских.

<sup>136</sup> *Иезекииль* — третий из четырех так называемых великих пророков Ветхого завета. В 597 г. до н. э. в числе 10 тысяч пленников, захваченных при разграблении Иудеи войсками Навуходоносора, был отведен в Вавилон, где с 592 г. развернулось его пророческое служение. Пророческая деятельность Иезекииля распадается на два этапа: первый — до падения Иерусалима (586), когда пророк неоднократно предрекал гибель города и народа и не устал обличать нечестие иудеев, пристрастившихся к языческим обычаям, призывая всех к покаянию, обращению к истинному Богу и нравственному исправлению (1–32 главы «Книги пророка Иезекииля»); второй — после разрушения Иерусалима и храма (586–571), когда пророк утешал впадавших в отчаяние иудейских пленников, рисовал картину будущего восстановления Царства Израиля (главы 33–39, 40–48).



<sup>137</sup> *Иеремия* (ок. 645 — конец VI в. до н. э.) — второй из четырех великих пророков Ветхого завета. Его пророческая деятельность началась в 625 г. до н. э. и пришлась на время религиозных нестроений и политических смут в Иудейском царстве, закончившихся завоеванием Иудеи Вавилоном и вавилонским пленением иудеев. Иеремия не только обличал нравственное падение иудеев, их религиозное отступничество, идолопоклонство, но и пророчествовал о ближайших событиях иудейской истории: победе Вавилона, предстоящем плене и последующем возвращении на родину. Он предостерегал иудейских царей Иоахима (609–598 до н. э.) и Седекию (597–586 до н. э.) от их намерений бороться с Вавилоном, указывая на бесполезность этой борьбы и ее пагубные последствия для судеб иудейского народа.

*Анания*, сын Азура из Гаваона — пророк, современник Иеремии, в отличие от которого предвещал скорое сокрушение вавилонского могущества. Пророчества Анании подвигли иудейского царя Седекию к восстанию против Навуходоносора, находившегося тогда в войне с Египтом, что привело к поражению иудеев, падению Иерусалима и разрушению Иерусалимского храма.

<sup>138</sup> *Иона* (793–753) — из числа так называемых малых пророков Ветхого завета. «Книга пророка Ионы» содержит описание его миссии в Ниневию, столицу Ассирии, где пророк обличал беззакония жителей и проповедовал о грядущем через 40 дней разрушении города. Однако когда ниневитяне во главе со своим царем, вразумленные проповедью Ионы, покались, наложили на себя пост и «обратились от злого пути своего» (Иона 3:10), то Господь помиловал их.

<sup>139</sup> Речь идет об эпизоде, описанном в четвертой главе «Книги пророка Ионы». Ожидаящий в палатке за городом исполнения своего пророчества Иона радуется растению, которое внезапно выросло над ним и защитило от зноя, и крайне огорчается, когда это растение вдруг засыхает. Тогда Господь вразумляет пророка, недовольного тем, что не исполнилось прореченное им пророчество о гибели Ниневии: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого ты не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более 120 тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота» (Иона. 4:10–11).

<sup>140</sup> Обетование *Аврааму*, родоначальнику еврейского народа, было дано во время его пути в Ханаан и в самой «земле Ханаанской»: Господь являлся ему, обещая сделать его потомство великим народом и дать в наследство потомству эту землю (Быт. 12:2,7; 13:15–16; 15:3–7). Обетование было повторено и на горе Мории, где Авраам, по повелению Божию, собирался принести в жертву своего единственного сына Исаака (пробораз буду-

щих страданий Христа, возлюбленного Сына Божия, отданного Отцом в жертву искупления греха мира). Явившийся ангел Господень остановил занесенную руку отца и вновь указал, что его потомство будет подобно звездам небесным и песку на морском берегу и что в его лице благословятся народы мира (Быт. 22:16–18).

<sup>141</sup> Согласно библейскому преданию, Авраам, брак которого был бесплоден, взял в наложницы, по настоянию своей жены Сарры, египтянку Агарь, которая родила ему сына Измаила (Быт. 16:1–16).

<sup>142</sup> Когда сыну Авраама Измаилу было 13 лет, его отец получил заповедь от Господа об обрезании «всякого младенца мужского пола» (Быт. 17:12). Вернувшись домой, он повелел обрезать «весь мужеский пол дома его» (Быт. 17:27).

<sup>143</sup> См.: Быт. 23:6.

<sup>144</sup> Речь идет об эпизоде, описанном во II книге Царств (2 Цар. 7:2–17): второму царю израильскому Давиду (конец XI — первая четверть X в. до н. э), перенесшему столицу в Иерусалим и вознамерившемуся выстроить там иудейский храм для хранения главной святыни, Ковчега Завета, было возведено через пророка Нафана, что этот храм построится в мирное царствование его сына Соломона.

<sup>145</sup> Пророчество о спасении израильтян и иудеев из ассиро-вавилонского плена и о восстановлении храма, который будет разрушен вавилонянами, дано в 31 главе книги пророка Иеремии.

<sup>146</sup> Второй Иерусалимский храм был заложен Зоровавелем, правителем Иудеи, в 536 г. — во второй год после возвращения иудеев из Вавилонского плена. Строительство храма шло при сильном противодействии самарян и подкупленных ими начальников заречных персидских областей, добившихся даже остановки работ, однако, несмотря на все козни врагов, было завершено в 516 г. в царствование персидского царя Дария I, издавшего декрет о возобновлении строительства (книга Ездры, главы 3–6).

<sup>147</sup> В христианской Священной истории Ветхий завет предстает как преддверие Нового завета, и многие описанные в нем события символически прообразуют, а пророчества предвещают будущие рождение, служение, проповедь, крестную смерть и воскресение Спасителя. Пророчества об Иисусе Христе содержатся во многих пророческих книгах Ветхого завета: у пророков Исаии (Ис. 7:14; 11:1–6, 61:1–10), Иеремии (Иер. 31:1–34), Даниила (9:24–27), Михея (Мих. 5:2), Захарии (Зах. 9:9–10; 11:12–23; 12:10; 13:7) и др.

<sup>148</sup> Призывы — речь идет об обращении ап. Иоанна к 7 малоазийским церквям (см. комм. 154).

Собственно пророчество — речь идет о 4–20 главах Откровения, в которых описываются: видение Бога, сидящего на престоле, Агнца и Книги Жизни, запечатанной семью печатями (главы 4–5), снятие семи печатей и различные бедствия, поражающие мир при снятии седьмой печати (главы 6–9), видения Церкви Христовой в образе жены, облеченной в солнце, зверя-антихриста и лжепророка, 144 000 праведников, поющих «новую песнь» перед престолом Агнца, и огненно-стеклянного моря, на котором стоят «победившие зверя и образ его» (главы 12–15), описание различных бедствий, поражающих отпавших от Бога людей (глава 16), суд над великой блудницей и ее падение, победоносная брань Слова Божия и «воинств небесных» со зверем и «воинствами их» (главы 17–19), заключение в бездну «дракона, змия древнего, который есть Дьявол и сатана», тысячелетнее царство Христово на земле, освобождение сатаны, собирающего народы против «стана святых», и крушение сил зла, финальное воскресение мертвых и страшный суд (глава 20).

Обетование — видение «нового неба и новой земли», «Иерусалима небесного», преображенного, обоженного мироздания, где Бог будет обитать с людьми (главы 21–22).

<sup>149</sup> *Даниил* — один из четырех так называемых великих пророков Ветхого завета, служение которого (597–539) пришлось на годы вавилонского пленения иудеев. В Книге пророка Даниила, входящей в ветхозаветный канон, описываются его пророчества о судьбе израильского народа и ближайших языческих царств от времени плена до пришествия Мессии.

<sup>150</sup> *Ездра* — священник-книжник, главный устроитель и организатор иудейской общины в Палестине в первое столетие после возвращения иудеев из вавилонского плена. Под именем Езры в Библии помещены 3 книги, две из которых (2 и 3) считаются неканоническими.

<sup>151</sup> Далее по ходу текста, приводя цитаты из Откровения, Н. А. Сетницкий по большей части дает их в собственном переводе.

<sup>152</sup> *Майя* (от *санскр.* *мауа* — «колдовство», «мистификация», «иллюзорность») — понятие древней и средневековой индийской мысли. Означает иллюзорность внешнего, материального мира, скрывающего под собой истинную реальность. Выражение «покрывало майи» было введено в европейскую философию А. Шопенгауэром.

Исида — древнеегипетская богиня, сестра и супруга Осириса, символ рождающей силы природы. На храме Исиды в Саисе было начертано: «Я то, что было, есть и будет: никто из смертных не приподнимал моего покрывала». Отсюда пошло выражение «покрывало Исиды», обозначающее тайну, скрытую от непосвященных.

- <sup>153</sup> Желającego [идти] судьба ведет, сопротивляющегося же тащит (*лат.*). Выражение римского философа-стоика Луция Аннея Сенеки.
- <sup>154</sup> В 1–3 главах Откровения следует обращение автора к семи церквям Малой Азии: Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской, составлявшим Ефесскую митрополию, которой управлял Иоанн Богослов. В традиции истолкования Апокалипсиса эти семь церквей символизируют Вселенскую церковь. В слове Иоанна к Филадельфийской и Лаодикийской церквям возникает образ «Нового Иерусалима, нисходящего с неба» (Откр. 3:7), и дается обетование Господа: «Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцем Моим на престоле Его» (Откр. 3:21). В главе 22 Откровения, продолжающей видение Небесного Иерусалима, возникает образ «реки вод живой», «древа жизни», и звучит обетование: «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3).
- <sup>155</sup> Откр. 3:12.
- <sup>156</sup> В христианской экзегетической традиции под образом «Невесты Агнца», приготовившей себя для Жениха-Христа, для Царствия Божия, понимается Церковь Христова. Русские христианские философы и богословы — А. С. Хомяков, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, А. Мень — неоднократно подчеркивали, что Церковь в своем пределе, в своей полноте вбирает в себя все человечество.
- <sup>157</sup> Гог и Магог — в эсхатологии иудаизма и христианства олицетворение сил зла, противящихся Божественному началу, которые в финале времен должны быть сокрушены Творцом. Впервые эти образы появляются в книге пророка Иезекииля, где Гог — правитель народа Магог, враждебного Богу Израиля и самому Израилю; здесь же появляется образ финальной битвы народа Израиля с полчищами Гога, где Господь вместе со своим народом побеждает землю Магог (см.: Иезек. 39:1–16). В Откровении сатана, освобожденный в конце времен из тысячелетнего плена, выходит «обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога», собирая их на брань против «стана святых», и Господь поражает эти полчища огнем с неба (Откр. 20:7–9). Согласно географическим представлениям израильтян, земля Магог находилась на северо-востоке, историк Иосиф Флавий отождествлял жителей этой страны со скифами.
- <sup>158</sup> И греческое слово *πόλις*, и латинское *civitas* означают одновременно и город, и государство. *Civitas Dei* — букв.: государство Бога (*лат.*). Более традиционный перевод: град Божий. Происходит от названия сочинения Августина «*De civitate Dei*», «О граде Божием» (см. комм. 124). Представление о «государстве Бога» особенно было развито в западной, католической традиции и явилось одной из причин борьбы папства и императорской власти в эпоху Средневековья.

<sup>159</sup> Речь идет о сотворении Богом мира и человека, описанном в 1–2 главах Бытия.

<sup>160</sup> *Ориген* (ок. 185–254) — христианский богослов и философ, представитель ранней патристики. Развивал учение об апокатастасисе, всеобщем восстановлении. Согласно этому учению, в конце времен спасаются и обновляются все существа, включая падших духов и дьявола. Опираясь на свидетельство ап. Павла: «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44), Ориген утверждал, что материя, из которой слагаются тела воскресших людей, является уже не грубым, тяжелым веществом, образующим земную плоть, но чистым, светоносным эфиром.

<sup>161</sup> Космотеллурический — космо-земной.

<sup>162</sup> В указанных Н. А. Сетницким стихах рисуется образ всецелого единения в Небесном Иерусалиме Бога и рода людского («Сам Бог с ними будет Богом их», «Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном»), полноты преображения.

<sup>163</sup> В данном стихе представлен образ тысячелетнего царства праведников, которые «ожили и царствовали со Христом тысячу лет».

<sup>164</sup> Под отрицательными чертами идеала Нового Иерусалима Н. А. Сетницкий разумеет образ «озера огненного», в которое повержены «смерть и ад» и которому обречены грешники: «боязливые же и неверные, и скверные и убийцы, и любодои и чародеи, и идолослужители и все лжецы» (Откр. 20:14; 21:7).

<sup>165</sup> Сизигический (от *греч.* сизигия — сочетание) — термин, введенный В. С. Соловьевым в трактате «Смысл любви» (1892–1894). Обозначает совершенную форму связи личности с социумом, основанную на началах «любовного взаимодействия», взаимного оплодотворения и восполнения. Подобное отношение, по Соловьеву, должно быть основой и подлинного брака, смысл которого — не в страстном соединении, не в деторождении, а во взаимном духо-телесном преображении любящих. В своей трактовке тех основ, на которых зиждется единство Бога и обоженного человечества в Иерусалиме Небесном, Н. А. Сетницкий соединяет соловьевскую идею «всемирной сизигии» с устоявшимся в христианской экзегетической традиции образом брака Христа и Церкви, Невесты Христовой.

<sup>166</sup> Истолкование образа Троицы как образца должного человеческого общежития находит свои корни в православной традиции. Еще преп. Сергий Радонежский призывал «взиранием на Св. Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира» (См.: *Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 64). Троическому единству уподоблялась Церковь. См. об этом: *Антоний* (Храповицкий). Нравственная идея догмата о Церкви // *Антоний* (Храповицкий). Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1911); *Троицкий В. А.* Троиедин-

ство Божества и единство человечества (М., 1912); *Троицкий В. А.* Очерк из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. Во второй половине XIX — первой трети XX вв. идея Троицы в ее социальной проекции не раз возникала в русской религиозной философии. Н. Ф. Федоров возводил идеал Троичного бытия «в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории». Совершенное общество, считал мыслитель, должно быть устроено по подобию Троицы, по типу «единства без слияния», «различия без розни», где устранено то роковое противоречие между «я» и «другими», что стало камнем преткновения для безрелигиозного, отчаявшегося сознания. В том же ключе истолковали образ Троицы В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков.

<sup>167</sup> Откр. 21:6–7.

<sup>168</sup> Это определение было сделано австрийским психиатром, психологом, философом Зигмундом *Фрейдом* (Freud) (1846–1939) в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930). Говоря о головокружительных высотах, которых достигла творческая деятельность человечества на протяжении его истории, рисуя картину того, как при помощи технических орудий человек как бы «усовершенствует свои органы», «раздвигает рамки их возможностей» (в самолете, на корабле и в автомобиле быстро перемещается на земле, в воздухе, на воде, видит далеко и глубоко при помощи телескопа и микроскопа, слышит на расстоянии при помощи телефона и т. д.), он замечает: «Это звучит не только как сказка, это просто исполнение всех — нет, большинства — сказочных пожеланий; и все это осуществлено человеком при помощи науки и техники на земле, на которой он сначала появился как слабое животное, на которой и теперь каждый индивид должен появляться как беззащитный младенец. <...> С давних времен человек создавал себе идеальное представление о всемогуществе и всезнании, которые он воплощал в облике своих богов, приписывая им все, что казалось ему непостижимым для его желаний или что было ему запрещено. Поэтому можно сказать, что боги были идеалами культуры. И вот ныне человек значительно приблизился к достижению этих идеалов и сам стал почти богом. Правда, лишь в той мере, в какой идеалы достижимы по обычному человеческому разумению. Не полностью, в каких-то случаях и вообще не стал, а в иных лишь наполовину. Человек таким образом как бы стал чем-то вроде бога на протезах, очень могущественным, когда он применяет все свои вспомогательные органы, хотя они с ним и не срослись и порой причиняют ему еще много забот» (*Фрейд З.* Либидо. М., 1996. С. 333–334). Примечательно, что Н. Ф. Федоров, на которого опирается Н. А. Сетницкий в своей футурологии, указывал на призрачность всемогущества технической цивилизации, изобретающей все более сложные и утонченные приставки к человеческим органам, но оставляющей в том же слабом и смертном состоянии самый организм

человека, и ставил задачу психофизиологической регуляции, органического прогресса, который будет прогрессом самой природы человека.

<sup>169</sup> Речь идет о втором докладе Н. А. Сетницкого по проблемам активной апокалиптики, который был сделан им в Москве в 1925 г. и собрал 35 человек. Первый доклад, по его собственному свидетельству, состоялся в 1923 г., на нем присутствовали 25 человек (Н. А. Сетницкий — К. А. Чхеидзе. 22 июня 1933 // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 414). Двумя друзьями, вместе с которыми он защищал свою точку зрения, были А. К. Горский и В. Н. Муравьев, оппонентом («один из интереснейших современных философов») — А. Ф. Лосев.

<sup>170</sup> Гутирование — то же, что «смакование» (от *франц.* *gouter*).

<sup>171</sup> «Краткая повесть об Антихристе» — вставная новелла, входящая в диалоги В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900). Н. А. Сетницкий не совсем точен, утверждая, что «Краткая повесть...» заканчивается видением жены, облеченной в солнце. Этим видением заканчивается самый текст повести, однако в ней, как сообщает читающий ее перед собравшимися господин Z, должен был быть и конец, о котором автор повести, монах Пансофий, рассказал ему незадолго до своей смерти, оборвавшей работу над этим сочинением. Содержание финальных событий повести господин Z кратко излагает участникам диалога. И как следует из его рассказа, повесть оканчивается тысячелетним царством Христовым.

Историософских и эсхатологических взглядов В. С. Соловьева Н. А. Сетницкий отчасти коснулся в работе «Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров)» (Харбин, 1926). В его харбинском архиве сохранился набросок доклада о «Трех разговорах...» под углом «вопроса о конце». «Та же тема, что и в моей работе о конеч<ном> идеале», — подчеркивает в этом наброске Сетницкий (FP. I.3.23).

<sup>172</sup> Н. А. Сетницкий отсылает к видению, развернутому в 11–21 стихах 19 главы Откровения: сидящий на белом коне «Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует» и имя которому «Слово Божие», поражает мечом, исходящим из Его уст, воинство зверя. Опираясь на это место Писания, Сетницкий и выстраивает образ «словесного боя», духовной брани, которую ведет человеческий род, вооруженный Словом Божиим, против всяческой стихийности и распада. Особое внимание мыслителя к творчески-преобразовательной силе Божественного Слова, проводником которого в мир является человек, рождено второй волной имяславческих споров в начале 1920-х гг. (подробнее см. вступительную статью).

<sup>173</sup> Образ восходит к молитве иудейского царя Манасии (687–642), которая была сложена им в вавилонском плену: «Господи Вседержителю, Боже

отцев наших <...> сотворивший небо и землю со всем благолепием их, связавший море словом повеления Твоего, заключивший бездну и запечатавший ее страшным и славным именем Твоим» (2 Паралип. 36:22).

- <sup>174</sup>Н. А. Сетницкий фактически разворачивает здесь смысловую схему, наметченную А. К. Горским в письме от марта — апреля 1926 г.: «План же *борьбы делом* со смертью — и пр. — таков — *труд* организует хаотический мир. Наука организует труд. Искусство организует науку. Религ<ия> организует искусство. Полная пирамида. Единица труда — усилие. Единица науки — число. Единица искусства — образ. Религии — имя. Число координирует и тем облегчает усилия.

Образ (усложненная схема, чертеж) координирует и соподчиняет числа. *Имя* координирует и соподчиняет образы.

Так все заостряется в имяславии» (FP. I.3.27).

- <sup>175</sup>Впервые идея хилиазма была высказана во II в. учеником апостола Иоанна Богослова Папием Иерапольским. Первоначально она была распространена в церквях Малой Азии, т. е. в той самой области, о которой в свое время попекался духовно автор Откровения. Вера в тысячелетнее царство Христово исповедовалась св. Иустином Мучеником и св. Иринею Лионским. В III в. ее разделяли св. Ипполит, св. Мефодий Патарский, епископ Пиктавийский Викторин, Лактанций и др. В Египте существовала целая церковная область, твердо державшаяся хилиазма и отделившаяся из-за этого от александрийской церкви. Хилиастические ожидания утихли после издания императором Константином Великим миланского эдикта, уравнившего христианство в правах, когда гонения на христиан, способствовавшие усилению эсхатологических настроений, были прекращены.

- <sup>176</sup>*Мюнцер* (Münzer) Фома (Томас) (1489–1525) — немецкий теолог эпохи Реформации, один из вождей народного движения в период Крестьянской войны в Германии (1524–1526). Эту войну Мюнцер провозгласил началом общей работы по созиданию «Царства Божия на земле», возвещенного в двадцатой главе Откровения. Об Иоанне Лейденском см. комм. 125.

- <sup>177</sup>Первый из приведенных Сетницким греческих глаголов, означает «оживлять», второй — «восстанавливать», «воскрешать».

- <sup>178</sup>В исторической и богословской литературе принято относить время написания Апокалипсиса или к царствованию императора Домициана, датируя его 95–96 гг., или ко времени правления Нерона (60-е гг.). Нерон объявил христиан виновными в пожаре, поразившем Рим в 64 г., и подверг их преследованиям. При Домициане, активно насаждавшем языческие культы, требовавшем поклонения императору как богу, имело место массовое гонение на христиан в Римской империи. Отражением этих



гонений служат многие места Апокалипсиса. В священной книге даны предсказания и последующих гонений на христиан во II – начале IV в.

<sup>179</sup> Цитата из стихотворного цикла А. К. Горского «Уже недолго», написанного на темы Откровения.

<sup>180</sup> Имеется в виду третья часть «Божественной комедии» *Данте Алигьери* (1265–1321), носящая название «Рай». Рай представлен у Данте по системе Птолемея девятью небесами, над которыми расположен Эмпирей, где царит Вечный Свет Троичного Божества и блаженные праведники пребывают в бесконечном созерцании Творца. Н. А. Сетницкий, вслед за Н. Ф. Федоровым, критически относился к подобному «бездеятельному», «пассивному» блаженству, полагая, что Царствие Небесное будет зоном богочеловеческого творчества.

<sup>181</sup> *Magna mater* — Великая мать людей и богов (*лат.*). Культ *Magnaе matris* — греко-римская трансформация древнего культа Кибелы, фригийской богини, олицетворявшей рождающую и умерщвляющую силу природы.

<sup>182</sup> Ветхий деньми — одно из символических обозначений Бога. Появляется у пророка Даниила в описании одного из его видений в Вавилоне: «Видел я, наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь» (Дан. 7:9). Бог предстает в образе глубокого старца, символизируя вечность Своего бытия. В 1 главе Откровения также возникает видение Ветхого деньми, причем это описание относится уже не к ипостаси Бога-Отца, как у Даниила, а ко второй ипостаси Троицы — Богу-Сыну, Христу (Откр. 1:12–16): волосы «Сына Человеческого», которого видит Иоанн, белы, как снег, и этим подчеркивается Его нераздельность с Отцом. Приводимое Н. А. Сетницким место из Откровения, где изображен Христос, судящий мир (Откр. 20:11, 12), соотносится с видением Сына Человеческого в 1 главе, что и позволяет толкователю употребить выражение «Ветхий деньми».

<sup>183</sup> Откр. 20:15.

<sup>184</sup> В указанных Сетницким стихах шестой главы Откровения разворачивается видение «душ убиенных за слово Божие», которым были даны «одежды белые», они вопиют к Агнцу: «доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?»

<sup>185</sup> Имеется в виду образ «великой блудницы», возникающий в 17 главе «Откровения». Его трактовку Н. А. Сетницкий разворачивает в следующей главе своей книги.

<sup>186</sup> Речь идет об обрядовых спорах между старообрядцами и сторонниками реформ патриарха Никона, разворачивавшихся в русской церкви в XVII в.

Одним из пунктов спора было требование старообрядцев о двукратном провозглашении на богослужении греческого слова «аллилуйя», к которому затем, согласно церковному последованию, добавлялось равнозначное «Слава Тебе, Боже». Тем самым хвала Творцу фактически возглашалась три раза, подчеркивая троичность Божества. Реформа устанавливала троекратное произношение греческого «аллилуйя» с последующим «Слава Тебе, Боже», что, по мнению противников обрядовой sprawy, нарушало священную троичность, ибо хвала в этом случае звучала четыре раза: три на греческом и один на церковнославянском языке.

<sup>187</sup> Н. А. Сетницкий отсылает к словам Христа «много званых, а мало избранных» (Мф. 22:14; Лк. 14:24), заключающим Его притчу о брачном пире, на который отказались прийти приглашенные и были призваны простые люди, «нищие, увечные, хромые и слепые» (Лк. 14:21), все, кто встретился на дороге слугам хозяина. Эти слова вкупе с предупреждающим «никто из тех званых не вкусит моего ужина» (Лк. 14:24) обычно трактовались как свидетельство финального разделения рода людского на спасенных праведников и множество отверженных грешников, однако самый текст притчи, где на пир были приведены «все, кого только нашли, и злые, и добрые» (Мф. 22:10), заставляет сомневаться в подобной ригористической, жесткой трактовке.

<sup>188</sup> Н. А. Сетницкий отсылает к притчам Христа о заблудшей овце, которую идет искать «пастырь добрый», оставляя других овец стада, дабы спасти ее, единственную, «и если случится найти ее, то <...> радуется о ней более, нежели о девяти не заблудившихся» (Мф. 18:13), и потерянной драхме, которую ищет женщина, имеющая 10 драхм, а найдя, созывает соседок и говорит: «порадуйтесь со мною: я нашла потерянную драхму» (Лк. 15:9). Обе притчи сопровождаются комментариями Спасителя: «Так нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:14), «Так, говорю вам, бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся» (Лк. 14:10). Как в святоотеческой традиции (св. Иоанн Златоуст, св. Григорий Нисский и др.), так и в традиции русской христианской философии (Н. Ф. Федоров, С. Н. Булгаков и др.) эти притчи приводились в качестве одного из доказательств возможности апокатастасиса.

<sup>189</sup> Н. А. Сетницкий отсылает к 1 главе Откровения, где появляется образ Сына Человеческого, из уст Которого исходит «острый с обеих сторон меч» (Откр. 1:16), символизирующий Божественное Слово. Этот же образ Слова как «острого меча» появляется в 19 главе Откровения.

<sup>190</sup> В указанных стихах 16 главы Откровения представлено видение «трех духов нечистых, подобных жабам», которые исходят «из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка»: «они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день Бога Вседержителя»

(Откр. 16:13, 14). Здесь же дано название и места апокалипсической битвы — Армагеддон (Откр. 16:16).

<sup>191</sup> Последняя мысль — о полемике, истинной целью которой должно быть исследование причин возникновения самой полемики как одного из проявлений розни и вражды в человечестве, понимание подлинных корней этой розни (слепой, смертный порядок существования), — прямо восходит к идеям Н. Ф. Федорова: ср. его статьи «Музей, его смысл и назначение», «Пolemика и война, или О двух войнах» (*Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 386, 410–415; IV, 103–105*).

<sup>192</sup> О какой именно работе идет речь, установить не удалось.

<sup>193</sup> «Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем. И жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу».

<sup>194</sup> Откр. 17:18.

<sup>195</sup> *Civitas terrena* — царство земное (*лат.*). Трактовка образа «великой блудницы» как «царства земного» восходит еще к апологетам раннего христианства. Под «великой блудницей», имя которой «Вавилон», они разумели языческую Римскую империю. Св. Андрей Кесарийский, автор одного из самых известных толкований на Апокалипсис, понимал под «блудницей» «вообще земное царство, как бы в одном теле представляемое, или же город, имеющий царствовать даже до пришествия антихриста» (Толкование на Апокалипсис Св. Андрея, Архиепископа Кесарийского. М., 1901. С. 139). Православные толкователи были склонны понимать под великой блудницей католическую церковь, соблазнившуюся идеей светского, земного владычества. В Новое время образ «великой блудницы» часто относили и относят к секулярной, неязыческой цивилизации, «обоготворившей Ваала», «принявшей существующее за свой идеал» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. Л., 1973. С. 70*), ко «всей вообще низменно-чувственной и антихристианской культуре человечества последних времен» (*Архиеп. Аверкий* (Таушев). Апокалипсис, или Откровение Святого Иоанна Богослова: История написания, правила для толкования и разбор текста. М., 1991. С. 59).

<sup>196</sup> Откр. 17:5.

<sup>197</sup> Образ «смешенья» и «путаницы», возникающий, по мысли Н. А. Сетницкого, по ассоциации с названием «Вавилон», связан с библейским преданием о смешении языков, которым наказал Господь потомков Хама, задумавших в великой гордыне построить город и башню «высотой до небес». Появилось множество наречий, строители перестали понимать друг друга. «И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню]. Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11: 4, 8–9).

<sup>198</sup> Тир — знаменитый финикийский город, славившийся своими богатствами и морской торговлей. Ветхозаветные пророки не раз обличали его жителей за нечестие, идолопоклонство, излишнюю роскошь, предсказывая конечную гибель грешному городу (см. Исайя, 22:1; Иер. 25:22, Амос. 1:9–10; Иезек. 26:2). В 586 г. до н. э. царь Навуходоносор, как и предсказывали пророки (см.: Иезек. 26:7), захватил и разрушил Тир. Н. А. Сетницкий указывает на сходство описания гибели Вавилона — великой блудницы и пророчества о падении Тира: «И разграбят богатство твое, и расхитят товары твои, и разрушат стены твои, и разобьют красивые дома твои, и камни твои и деревья твои, и землю твою бросят в воду. И прекращу шум песней твоих, и звук цитр твоих уже не будет слышен. <...> От шума падения твоего, от стоны раненых, когда будет производимо среди тебя избиение, не содрогнутся ли острова? И сойдут все князья моря с престолов своих, и сложат с себя мантии свои, и снимут с себя узорчатые одежды свои, облекутся в трепет, сядут на землю, и ежеминутно будут содрогаться и умиляться о тебе. И поднимут плач о тебе и скажут тебе: как погиб ты, заселенный мореходцами, город, знаменитый, который был силен на море, сам и жители его, наводившие страх на обитателей его! <...> Когда приходили с морей товары твои, ты насыщал многие народы; множеством богатства твоего и торговлею твоею обогащал царей земли. А когда ты разбит морями в пучине вод, товары твои и все толпившееся в тебе упало» (Иезек. 26:12–17; 27:33–34).

<sup>199</sup> По закону талиона (от *lat. talio* — возмездие, равное по силе преступлению) — принцип наказания, характерный для родового общества, согласно которому обидчику должен был быть нанесен тот же вред, что нанес он сам. Библейская формула «око за око, зуб за зуб» передает сущность этого принципа.

<sup>200</sup> Согласно указанным стихам, великая блудница погибает от ярости зверя, на котором ранее она восседала: «и разорят ее, и обнажат, и плоть ее съедят, и сожгут ее в огне» (Откр. 17:16).

<sup>201</sup> В указанной статье Н. Ф. Федорова дана развернутая критика «потребительского» уклада жизни с его культом «мануфактурных игрушек», развлечений и наслаждений, оборотной стороной которого является милитаризм, накопление орудий разрушения для борьбы за зоны богатых натуральных ресурсов и рынки сбыта. Этот уклад предстает у мыслителя в символическом образе Выставки, навеянном образом Всемирных выставок XIX в., самой знаменитой из которых была Всемирная парижская выставка 1889 г., открывшаяся в год 100-летия Великой французской революции. Далее, описывая уклад городской, торгово-промышленной цивилизации и ее детища — общества блудных сынов, забывших отцов, «вечных женихов и невест», Н. А. Сетницкий прямо следует Федорову.

<sup>202</sup> Н. А. Сетницкий дает свой перевод слов Христа: «Не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк. 13:33).

<sup>203</sup> 1 Кор. 15:26.

<sup>204</sup> Во второй главе 2 послания к фессалоникийцам, пророчествуя о приходе антихриста, ап. Павел подчеркивает: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фесс. 2:7). В христианской экзегетической традиции под удерживающим, охраняющим мир от прихода антихриста, разумелась императорская власть: Рима, Византии, христианских монархий Европы, России.

<sup>205</sup> Христианское учение об антихристе, антагонисте Творца, которому надлежит явиться перед концом мира, соблазняя племена и народы, сложилось в сложном взаимодействии новозаветной и ветхозаветной традиций. Ветхозаветная апокалиптика сформировала образ противника Мессии, ярко запечатленный в кн. прор. Даниила (гл. 7, 8, 11 и др.), псалмах Соломона (2, 8, 17), «Апокалипсисе Ездры», «Апокалипсисе Варуха». В Новом завете впервые слово «антихрист» встречается в 1 послании ап. Иоанна (2:18, 4:3). Во 2 послании ап. Павла фессалоникийцам говорится о том, что «откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фесс. 2:3–4). Христианская экзегетическая традиция отождествляла антихриста и зверей Апокалипсиса. Помимо представления об антихристе как персоне существования представление о коллективном антихристе, под которым в разные эпохи понимались те или иные государства, страны, народы, общественные и религиозные группы, а также об антихристе как противобожеском духе, как лжеидеале, овладевающем миром (недаром ап. Иоанн говорит о «духе антихриста» (2 Ин. 4:3), которого надо отвращать), — на последней точке зрения стояли Ориген и свт. Григорий Нисский.

<sup>206</sup> В указанных стихах дано пророчество о наказании, которому будут подвергнуты поклоняющиеся образу зверя.

<sup>207</sup> Давид — второй царь израильский (ок. 1043 — ок. 973 до н. э.), создатель и строитель Иерусалима, общеизраильской столицы, ставшей государственным и духовным центром народа. Начало созданию города положил захват Давидом крепости на горе Сион. Вокруг крепости, которую стали называть «городом Давида», царь начал строить новый город, получивший имя Иерусалим, всячески обустроивал и украшал его, перенес в Иерусалим главную святыню израильтян — ковчег Завета». Образ Сиона в Священном писании многозначен. Он обнимает собой и град Давида, и святую гору, и весь народ Израиля, и обитель Творца на небесах, и Царствие Божие в его полноте.

<sup>208</sup> Цитата из стихотворения Е. А. Баратынского «В дни безграничных увлечений» (1831).

<sup>209</sup> Под действенно-творческим отношением к родовому акту Н. А. Сетницкий имеет в виду задачу регуляции эротической энергии, которую ставили Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев и вслед за ними А. К. Горский. Федоров различал отрицательное и положительное целомудрие. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь оборонительная война, которая при своей абсолютизации ведет к самоубийству человеческого рода. Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставлял воссоздание своего организма, заменяющее питание (позднее В. И. Вернадский обозначит такой тип взаимодействия со средой «автотрофностью человечества»), отрицательному целомудрию — положительное, которое требует действительно полной мудрости, в смысле полного обладания силами собственного организма и энергиями мира, идущими на воссоздание умерших, преображение и их, и себя. В. С. Соловьев говорил о необходимости обратить «ту творческую силу, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов», на «духовно-телесное творчество», созидающее из человечества бессмертный, соборный, богочеловеческий организм (*Соловьев В. С. Смысл любви* // Соловьев В. С. Соч. В 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 547). А. К. Горский, продолжая и развивая идеи Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, исследовал природу творческого акта, указывая на его эротическую подоснову, и намечал пути трансформации энергии пола, направления ее на воскресительные, «телопостроительные цели» (подробнее см. преамбулу к статье «Заметки об искусстве»).

<sup>210</sup> Понятие «андрогинизм», имеющее свой исток в мифе Платона об андрогинах, людях, которые сочетали в себе признаки обоих полов, но были надвое рассечены Аполлоном по приказу Зевса, опасавшегося их всемогущества, трактуется Н. А. Сетницким в проективно-религиозном ключе. Философ вкладывает в него представление об искомой цельности и полноте человека, об образе чаемого совершенства.

<sup>211</sup> Музагет — предводитель муз (от *греч.* μουσα и ἄγω — веду). В греческой мифологии Музагетом был Аполлон, бог света, покровитель искусств. Рассуждение Н. А. Сетницкого об Агнце-Христе, покровителе «певцов, художников и создателей искусства», соотносится с рассуждениями о центрообразе и конечных задачах искусства, развернутыми в главе «Источники учения об эсхатологическом идеале».

<sup>212</sup> Откр. 14:10.

<sup>213</sup> ἔσχατος — крайний, дальний, конечный, последний, предельный (*греч.*).

<sup>214</sup> См. комм. 153.

<sup>215</sup> Источник цитаты не установлен. Возможно, автором данных строк является сам Сетницкий или его друг А. К. Горский.

<sup>216</sup> Откр. 15:2.

<sup>217</sup> Второзаконие — см. комм. 131. Н. А. Сетницкий имеет в виду песнь Моисея, которую он пропел израильтянам перед своей смертью: эта песнь содержала хвалу Господу, призыв к сынам израилевым отворотиться от злых дел, пророчество о карах Господних на неправедных и обещание Господа очистить «землю Свою и народ Свой» (Второзак. 32:43).

<sup>218</sup> «Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое. <...> Да явится на рабах Твоих дело Твое и на сынах их слава Твоя; и да будет благоволение Господа Бога нашего на нас, и в деле рук наших споспешествуй нам, в деле рук наших споспешествуй» (Пс. 89:12, 16–17).

<sup>219</sup> Ultima ratio — букв. последний довод (*лат.*): решительный аргумент.

<sup>220</sup> Скиния — (*евр.* шатер, «куща», *греч.* σκηνή) — место общественного богослужения иудеев, походный храм, построенный по образцу, который Господь показал Моисею на горе Синай. Название «скинии свидетельства» применяется к ней потому, что она была воплощенным свидетельством пребывания Бога среди Своего народа, местом откровений Божиих, свидетельством о священных обязанностях иудеев к Творцу. В христианской традиции скиния считается прообразом Церкви Христовой.

<sup>221</sup> Веред — то же, что нарыв.

<sup>222</sup> Эту цитату и цитату следующего абзаца см.: Откр. 16:13.

<sup>223</sup> Полноорганичность — термин, введенный Н. Ф. Федоровым для обозначения будущей преображенной природы человека, обретаемой на путях перехода от технического прогресса, который воздействует на природу при помощи совершенных механизмов и машин, не затрагивая слабый и беспомощный человеческий организм, к прогрессу органическому, предполагающему совершенствование физического естества человека, регуляцию духом и сознанием всех бессознательно протекающих в нем процессов.

<sup>224</sup> Системы Гартмана, Шопенгауэра — см. комм. 81.

Учение Ницше — речь идет о теории вечного возвращения, вложенной философом в уста Заратустры: звери, змея и орел после семидневной болезни пророка сверхчеловека открывают ему видение вечно вращающегося «колеса бытия», «великого года становления», который «должен,

подобно песочным часам, вечно сызнава поворачиваться, чтобы течь сызнава и опять становиться пустым». Здесь он облачается своей главной миссией: «Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать: смотри, ты учитель вечного возвращения, — в этом теперь твое назначение». И далее: «Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей» (Ницше Ф. Соч. В 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 160–161).

«Учение физики об угасании и падении миров» — теория тепловой смерти Вселенной, высказанная немецким физиком Р. Клаузиусом, переформулировавшим в 1865 г. второе начало термодинамики на основе введенного им понятия энтропии.

«Социальные учения, все выводящие из борьбы, и биологические построения, видящие смысл жизненного процесса во взаимном вытеснении и отборе эфемерно приспособленных существ» — в первом случае имеется в виду теория борьбы классов, легшая в основу марксизма, во втором — учение Ч. Дарвина об эволюции, движимой естественным отбором.

<sup>225</sup> Речь идет о стихотворении Джорджа Байрона (Byron) (1788–1824), английского поэта эпохи романтизма, «Тьма» (1816), рисующем страшную гибель земли и человечества: утасает солнце, земля остывает и люди, объятые ужасом, пытаются добыть хоть немного света и тепла, а потом убивают друг друга за скудные остатки пищи и наконец гибнут от голода. В финале стихотворения остаются лишь двое, бывшие враги: они сходятся «у гаснущих остатков алтаря», раздувают последнюю искру и падают замертво, ужаснувшись взгляду друг друга, в котором «стояло слово: *Голодный*, то есть — *враг*».

<sup>226</sup> Армагеддон — греческий эквивалент древнееврейского названия Наг Megiddo, что значит «горная местность Мегиддо». Долина Мегиддо, или Изреельская долина, — вторая по величине после Иорданской долины долина Израиля. В древности имела важное стратегическое положение, по ней пролегли торговые маршруты, в долине проходили многие сражения истории Древнего мира. Так, в XV в. фараон Тутмос III сражался здесь против ханаанских царей; в 732 г. до н. э. ассирийский царь Тиглатпаласар III, завоевав Галилею и Изреельскую долину, превратил их в провинцию Ассирии; в 609 г. до н. э. фараон Нехо II разгромил в долине Мегиддо иудейского царя Иосию. Позднее Наполеон, разбивший здесь в 1799 г. турецкие войска, называл это место идеальным для сражений. Согласно Откровению, именно в этой долине произойдет последняя апокалипсическая битва.



- <sup>227</sup> «И она родила сына-младенца» (*нем.*). Н. А. Сетницкий отсылает к переводу Библии («Библия, которая есть полное Священное писание на немецком»), сделанному в 1543 г. теологом, идеологом эпохи Реформации, основателем немецкого протестантизма Мартином Лютером (Luther) (1483–1546).
- <sup>228</sup> Н. А. Сетницкий следует здесь идеям своего друга, философа А. К. Горского, осмыслявшего в нравственно-религиозном ключе знаменитую классификацию З. Фрейда, введенную в работе «Я и Оно» (1921), двух типов выбора человеком объекта привязанности: выбор по типу опоры (взаимоотношения с матерью, где «объектная привязанность» «берет свое начало от материнской груди») и выбор по типу отождествления (идентификации) с отцом, которая по мере развития ребенка и формирования Эдипова комплекса, приводит к амбивалентности отношения к отцу, бунту против отца, стремлению вытеснить «и заменить его собой у матери» (Фрейд З. Я и оно // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 436). Выбор объекта по типу опоры, ведущий к «пассивному, даже трагическому, приятию матери-земли, порождающей и поглощающей природной утробы, земной судьбы» (Семенова С. Г. Преобразовательная эротика А. К. Горского // Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 257), не приемлется Горским. Что же касается отождествления, то оно, по мысли философа, должно быть понято в контексте идеи преображающего, воскресительного Эроса, который, в отличие от полового, сексуального отношения, требует для своего утверждения не вытеснения и борьбы, а полноты сизигического отношения, расширяющегося на всех и на вся.
- <sup>229</sup> В знаменитом видении пророка Даниила, к которому отсылает Н. А. Сетницкий, явлены образы четырех зверей, выходящих из моря: лев с крыльями орлиными; зверь, похожий на медведя с тремя клыками, пожирающий мясо; зверь «как барс» с четырьмя птичьими крыльями на спине и, наконец, «зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами». Далее следует объяснение видения: «эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре царя восстанут от земли», а за ним пророчество о пятом, Божественном царстве, которое сменит царства земные и святые будут владеть им «вовек и вовеки веков» (Дан. 7:3–17). В третьей книге Ездры, иудейского священника-книжника, проповедовавшего в Палестине и призывавшего народ к покаянию, видение Даниила трансформируется: Ездра видит орла с двенадцатью крыльями и тремя головами: то одно, то другое его перо поднимается и воцаряется над всею землею, затем головы, царствующие на земле, начинают пожирать друг друга. Согласно идущему далее толкованию, этот орел «есть царство, показанное в видении Даниилу», его крылья — двенадцать царей, что сменяют друг друга

в истории, головы — большие империи, которым покорится земля и которые будут враждовать между собою (3 Езд., гл. 11, 12).

<sup>230</sup> Свои взгляды на государственное устройство английский государственный деятель и философ Томас Гоббс (Hobbes) (1588–1679) изложил в трактате «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651), название которому дал фантастический образ левиафана, морского чудовища, «царя над всеми сынами гордости», описанного в книге Иова (Иов. 40:20–27; 41:1–26). С точки зрения Гоббса, единственный путь к преодолению анархии в обществе есть добровольная отдача гражданами себя в абсолютную власть государства-левиафана.

<sup>231</sup> *Ultima ratio regis* — последний довод короля. Надпись, которая в эпоху Людовика XIV, по повелению кардинала Ришелье, была сделана на французских пушках. После Великой французской революции, в 1790 г. по постановлению Национального собрания этот обычай был отменен.

*Ultima ratio populi* — последний довод народа.

<sup>232</sup> Речь идет памятнике Конституции РСФСР (Обелиске Свободы), установленном в 1918 г. к годовщине Октябрьской революции в Москве на нынешней Тверской площади, до революции называвшейся Скобелевской, а после переименованной в Советскую. Доски с текстом Конституции были сделаны скульптором Б. Лавровым в 1919 г. В 1920 г. памятник дополнила статуя свободы работы скульптора Н. Андреева.

<sup>233</sup> Данная Н. А. Сетницким трактовка образа пророка Илии восходит к идеям Н. Ф. Федорова. Мыслитель не раз обращался к образу пророка, по молитве которого Господь послал дождь на землю Израиля, изнемогавшую от засухи и голода во времена нечестивого царя Ахава (3 Цар. 18), указывая на особое его почитание в земледельческой России (день памяти 2 августа). Фигура Илии представляла у него прообразом человечества, управляющего природными стихиями. О данном Илии откровении, «что не в буре, не в ветре, не в землетрясении и не в грозе Бог» (образ разгула природных стихий), но в «веянии тихого ветра» (образ умиротворения, гармонии бытия), см.: 3 Царств. 29:11–12.

<sup>234</sup> *Франклин* (Franklin) Бенджамин (1706–1790) — американский просветитель, государственный деятель и ученый. Первым доказал электрическую природу молнии, изобрел молниеотвод.

<sup>235</sup> Здесь Н. А. Сетницкий следует идеям Н. Ф. Федорова, указывавшего на неразрывную связь молитвы и христианского делания в мире: «Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божиим делом» (*Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 378). «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело; но молитва, предназначенная быть

выражением всей религии, не поддержанная общим делом, превращалась из молитвы, выходящей из сердца, от всей души, в молитву, произносимую одними устами. Сердце, озабоченное настоящим, злобою дня, стало далеким от Бога и не приблизится к Нему, пока самая деятельность не станет делом Божиим» (Там же. Т. 2. С. 378).

<sup>236</sup> Цитата из поэмы А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» (1858).

<sup>237</sup> Неточная цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы» (1830).

<sup>238</sup> Цитата из письма В. С. Соловьева Н. Ф. Федорову от 12 января 1882 г., в котором он горячо отзывался о прочитанной им накануне рукописи философа (*Соловьев В. С. Письма: В 4-х тт. Т. 2. СПб., 1909. С. 345*).

<sup>239</sup> Речь идет об Иисусе Христе. «Первенцем из умерших» его называет ап. Павел (1 Кор. 15:20), обосновывая связь воскресения Спасителя с грядущим всеобщим воскресением: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1 Кор. 15:23). Под ветхозаветным пророчеством Н. А. Сетницкий имеет в виду пророчества Ветхого завета об Иисусе Христе, данные в книге Бытия, псалмах Давида, книгах пророков Исаии, Даниила, Михея, Захарии, Малахии и др.

<sup>240</sup> Н. А. Сетницкий отсылает к проповеди Спасителя ученикам: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

<sup>241</sup> Представление о том, что «два свидетеля Божии», которым надлежит проповедовать покаяние перед концом мира, быть убитыми антихристом и через три дня воскреснуть, суть пророки Илия и Енох, сложилось в традиции толкования Апокалипсиса с первых веков христианства. Его разделяли св. Ипполит Римский и св. Ефрем Сирин, св. Иоанн Дамаскин и св. Андрей Кесарийский. «Мнение о том, что свидетели эти будут не только двое мужчин, но две пары», по всей вероятности, принадлежит А. К. Горскому и связано с его трактовкой воскресительного смысла брака.

<sup>242</sup> Содом — древний город в Иорданской долине. Вместе с другим библейским городом Гоморрой был уничтожен Господом за нечестивую жизнь его жителей. В Ветхом и Новом завете упоминается как символ падения и греха. В Откровении именование Содомы относится к Иерусалиму, где был распят Спаситель.

<sup>243</sup> *Лот* — племянник Авраама, праотца еврейского народа. Согласно книге Бытия, Лот принял в своем доме двух ангелов, посланных Господом посмотреть, есть ли в Содоме хотя бы десять праведников, дабы ради них пощадить город, который Он намеревался истребить за греховную жизнь. Однако жители города приступили к дому и требовали выдать им гостей,

поскольку хотели надругаться над ними. Лот умолял жителей пощадить путников: «они пришли под кров дома моего», однако те были разъярены и начали ломать дверь, угрожая и самому Лоту. Тогда ангелы навели на содомлян слепоту и вывели из города Лота и семейство его, а город был истреблен «огнем и серой» (Быт. 19:1–25).

<sup>244</sup> Одна из самых трагических страниц истории Древнего Израиля — египетское рабство, продолжавшееся 210 лет, во время которого израильтяне были брошены на самые тяжелые строительные и земледельческие работы, вплоть до исхода их из Египта, который датируется историками 1350 г. до н. э.

<sup>245</sup> *Пресвитер Иоанн* — один из первохристианских учителей I века. В Средние века сложилась легенда о праведной стране, «Царстве Пресвитера Иоанна», которое находится на Востоке. С пресвитером Иоанном подчас отождествляли ап. Иоанна Богослова, поскольку на основании сказанных ап. Петру слов Иисуса об Иоанне: «Если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того» (Ин. 21:21–23) возникло предание, что апостол не умер, а будет жить до второго пришествия Спасителя и пред кончиной мира явится вместе с Енохом и пророком Илией. Это предание вошло в житие Иоанна, приписываемое его ученику Прохору, а также в ряд апокрифов.

<sup>246</sup> *Каиафа* — иудейский первосвященник, саддукей, участник совета первосвященников и фарисеев, на котором было постановлено убить Иисуса.

*Понтий Пилат* — пятый римский прокуратор Иудеи, Самарии и Идумеи, под давлением иудейского синедриона отдал приказ о казни Спасителя.

<sup>247</sup> Н. А. Сетницкий перелагает здесь мысль Н. Ф. Федорова о человеке как существе, в котором природа достигает «самосознания и самоуправления» (см.: *Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. 4. М., 1999. С. 165).

<sup>248</sup> Речь идет о первой в истории войн газовой атаке, которая была проведена Германией против англо-французских войск во время Первой мировой войны. 22 апреля 1915 г. в районе бельгийского городка Ипр в сторону противника были выпущены 5730 баллонов с хлором. В результате газовой атаки были отравлены 15 000 человек, из которых 5000 погибли. Вторая газовая атака, уже против русских войск, состоялась 31 мая 1915 г. в Польше. В результате нее погибли почти 9500 человек.

<sup>249</sup> Согласно представлениям греческой мифологии, тени умерших пребывают в Аиде, мрачном подземном царстве. Испив глоток из подземной реки Леты, они теряют память о земной жизни, и возвращает им ее лишь глоток теплой крови. В «Одиссее» Гомера рассказывается о том, как слетались души умерших к жертвеннику, устроенному Одиссеем у врат подземного царства, и спорили, кому первому вкусить жертвенной крови. Только напившись крови, души умерших могли общаться с живыми.

<sup>250</sup> Divide et impera — разделяй и властвуй (*лат.*).

<sup>251</sup> Оригенический уклон — имеется в виду концепция апокатастасиса, всеобщего восстановления в финале времен, прощения всех, вплоть до Каина, Иуды и сатаны, которую развивал Ориген (см. комм. 160), а вслед за ним свт. Григорий Нисский, Евагрий Понтийский, Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский и др.

Манихейским уклоном Н. А. Сетницкий считает представление о финальном разделении человечества на спасенных и отверженных, обреченных на вечные муки, которое и утвердилось в христианском церковном учении (о манихействе см. комм. 57).

<sup>252</sup> Н. А. Сетницкий, всецело стоя на позиции апокатастасиса, мыслил возможность всеобщего спасения лишь при условии соучастия человечества в этом спасении, в деле преображения мира, воскрешения умерших. В этом соучастии мыслитель видел своего рода покаяние делом, искупительную работу, дающую возможность грешникам исправить последствия совершенных ими преступлений. Представление об апокатастасисе как даровом прощении он не принимал.

<sup>253</sup> «Лукавый раб и ленивый» — так в притче о талантах, принадлежащей к притчам Христа о Царствии Небесном, обращается господин, поручивший своим рабам блюсти его имение, к одному из рабов, который не приумножил данный ему талант, а зарыл его в землю; а далее повелевает отдать этот талант старательному работнику, который на пять талантов приобрел еще пять, нерадивого же раба выбросить «во тьму внешнюю», где «будет плач и скрежет зубов» (Мф.: 25:30).

<sup>254</sup> Среди ряда толкователей Откровения (св. Иринеи Лионский, св. Ипполит Римский, преп. Ефрем Сирийский, св. Андрей Кесарийский и др.) утвердилось мнение, что антихрист, который будет плодом блудодеяния, произойдет «из колена Данова», т. е. из иудейского рода, восходящего к Дану, одному из 12 сыновей Иакова. Это колено не было названо в числе «колен сынов Израилевых», члены которых в апокалипсическом видении были отмечены «печатью Бога живого» и тем самым предназначены к спасению (см.: Откр. 7:2–8).

<sup>255</sup> Возможность прочесть образы Откровения сквозь призму религиозного смысла любви, под знаком идеи воскресительного, жизнетворческого Эроса особенно занимала А. К. Горского. В его неопубликованных письмах Н. А. Сетницкому 1926–1928 гг. и О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой 1938–1942 гг. содержится целый ряд подобных трактовок.

## СТАТЬИ

### Эксплуатация

Статья, впервые опубликованная в 1928 г. в т. 5 «Известий Юридического факультета», представляет собой I главу так и не завершенной книги Н. А. Сетницкого «Эксплуатация или Регуляция?». Работу над книгой, как следует из приведенного во вступительной статье фрагмента письма А. К. Горского А. М. Горькому от 12 апреля 1923 г., ученый начал в первой половине 1920-х гг., а затем продолжил ее в Харбине.

В харбинском архиве Н. А. Сетницкого сохранилась авторизованная машинопись статьи «Эксплуатация» с рукописными вставками, вклейками, приписками, правкой. Основному тексту предпослан титульный лист (FP.I.3.21), на котором напечатано: «Очерки по теории эксплуатации (Эксплоатация или регуляция?). I. Эксплоатация».

Имеются в архиве и другие материалы к теме «Эксплуатация или Регуляция?» Это рукописи статей и заметок «Политика накопления», «Политика потребностей», «Отдача и получение в процессе регуляции», два блока набросков под общим названием «Экономика регуляции» и др. (FP. I.3.21). Данные тексты тесно связаны со статьями и черновыми набросками к теме «Трудоведение», которая активно разрабатывалась Н. А. Сетницким и его друзьями А. К. Горским и В. Н. Муравьевым в первой половине 1920-х гг.: «Трудовое мироотношение», «Наука и труд», «Цель труда», «Классификация видов труда», «Даровое и трудовое» и др.

Судя по сохранившимся материалам, Н. А. Сетницкий планировал обширное философско-экономическое исследование, основная идея которого была сформулирована в самом названии книги. Он ставил вопрос о выборе человеком и человечеством главного принципа мироотношения и миродействия, напрямую связывая его с другим коренным, фундаментальным вопросом — о месте человека в бытии, его роли в эволюционном процессе, его задачах в природе и космосе. Построения философа перекликались с построениями мыслителей-космистов естественнонаучной ориентации — С. А. Подолинского и Н. А. Умова, выдвигавших концепцию антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, которые служат возрастанию энергии, увеличению «стройности» в природе и космосе. Экономическая деятельность рассматривалась Сетницким как часть мироустроительной деятельности рода людского, как одно из проявлений «эктропии», противостоящей распаду и смерти. Одновременно она осмыслялась религиозно — в духе «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова и «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова, где человеческое хозяйство предстало частью Божественного домостроительства, исполнением заповеди об «обладании землей», данной Творцом человеку.

Формулируя новый, совершеннолетний принцип взаимодействия человека с природой, Н. А. Сетницкий опирался на Н. Ф. Федорова, противопоставлявшего «цивилизации эксплуатирующей, но не восстанавливающей», которая «не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 197), образ благого, житнетворческого развития, основанный на регуляции, сознательно-творческом управлении природными процессами, ведущий к просветлению и одухотворению материи. По Федорову, подлинно трудовое отношение к миру, за которым стоит Христово «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), есть отношение жертвенности и любви, в противоположность потребительскому пассивному, паразитарному отношению, по своей сути эгоистическому, корыстному, безлюбивому.

Осуществить свой замысел в полном объеме Н. А. Сетницкому не удалось. Всего в Харбине им были напечатаны три главы задуманной книги: глава «Эксплуатация», дававшая всесторонний анализ понятия, вынесенного в ее название, рассматривавшая принцип эксплуатации не только применительно к социально-экономическим связям, но в онтологическом и нравственно-религиозном ключе; глава «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Известия Юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9–25), реферировавшая взгляды философа всеобщего дела на капиталистический строй как одно из проявлений принципа эксплуатации; и, наконец, работа «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)», опубликованная в X томе «Известий Юридического факультета» (Харбин, 1933).

В этой работе, продолжавшей темы статьи «Эксплуатация», Н. А. Сетницкий ставил вопрос о необходимости выработки нового хозяйственного принципа, призванного лечь в основу системы мирового хозяйства, контуры которой все отчетливее обозначали себя в первые десятилетия XX в. Связывая экономическую задачу построения мировой хозяйственной системы с задачей исторической и нравственно-религиозной: объединение человечества, становление планетарной общности, преодолевающей этническую, классовую и религиозную рознь, философ провозглашал переход от принципов *эксплуатации, интереса и торговли*, определяющих развитие существующих «общественно-хозяйственных объединений», к принципам *регуляции, цели и производства*, которые станут ориентирами экономики будущего (производство при этом понималось расширительно — «как творчески-преобразовательный акт, создающий условия для обеспечения жизни как таковой» и ее будущего преобразования). В трактовке Сетницкого, ни общность интересов, ни эффективная торговля не могут «удовлетворительно направить и организовать как междучеловеческие, так и международные отношения», обеспечить действенное единство людей: «торговля, связывая отдельные страны друг с другом <...> в дальнейшем обуславливает возникновение эксплуатации, высасывания соков у слабейшего», а «уста-

новка на интерес», если в нее вдуматься, представляет собой апелляцию к низшим, до-человеческим «стремлениям и влечениям» — «индивидуально-зооморфического, если не инстинктивно-зоологического» порядка. В то же время «общность цели, задач и дела» — не сиюминутных делишек, а единого, истинного, вселенского дела — дела регуляции стихийных, разрушительных сил в природе и самом человеке, утверждения неветшающей жизни — может и должна стать основой подлинного всечеловеческого единства. Первым, предварительным шагом на этом пути Н. А. Сетницкий полагал сотрудничество мировых держав в решении задач управления погодой, предотвращения засух, наводнений, землетрясений. В частности, в работе был предложен конкретный план взаимодействия Советской России с Китаем и Японией по созданию системы искусственного орошения и борьбы с тихоокеанским муссоном.

Статья «Эксплуатация» печатается по: Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–258.

<sup>256</sup> Дестинатар — адресат, потребитель.

<sup>257</sup> Имеется в виду точка зрения Виктора Андреевича *Фаусека* (1861–1910), зоолога, профессора, а затем директора Высших женских курсов и Женского медицинского института в Санкт-Петербурге. В работе о паразитизме личинок беззубки (Паразитизм личинок *Anodonta* // Записки Академии наук. Т. 13. № 6. СПб., 1903) и статьях о живорождении (т. е. размножении, при котором животное не откладывает яиц, а прямо рождает детенышей или личинки) и паразитизме высказывал мысль о том, что живорождение есть следствие паразитизма зародыша в материнском организме.

<sup>258</sup> В своей оценке того типа жизнедеятельности и взаимодействия со средой, который существует в растительном мире и был назван, по классификации немецкого ботаника и физиолога В. Пфеффера, автотрофностью, Н. А. Сетницкий следует Н. Ф. Федорову. Одним из путей преодоления природного порядка существования, стоящего на пожирании, вытеснении, смерти, Федоров считал овладение той способностью к «естественному тканетворению», которой обладает растение, строящее свои ткани из неорганических веществ природной среды под воздействием солнечного света. В 1930-е гг. идея автотрофности человечества появится и у В. И. Вернадского.

<sup>259</sup> Парафраз знаменитой фразы Екклесиаста: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: <...> время разбрасывать камни и время собирать камни» (Еккл. 3:1, 5).

<sup>260</sup> Строка из стихотворения А. С. Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных» (1829). Четверостишие, которое имеет в виду Н. А. Сетницкий: «И пусть



у гробового входа / Младая будет жизнь играть / И равнодушная природа / Красою вечною сиять».

<sup>261</sup> См. комм. 225.

### **Евразийство и пореволюционники**

Статья под псевдонимом «Д. С. Кононов» (Кононова — девичья фамилия матери Н. А. Сетницкого Анфисы Семеновны) была напечатана во втором выпуске сборника «Вселенское Дело» (1934), посвященном памяти Н. Ф. Федорова. Два десятилетия отделяли эту книжку от первого выпуска, изданного в 1914 г. в Одессе лидером движения голгофских христиан, поэтом, общественным деятелем, бывшим священником И. П. Брихничевым и А. К. Горским. Но ее задача была той же: рассмотреть «основные вопросы современности» в свете федоровского идеала.

Одно из важных мест в сборнике занял вопрос о русской эмиграции, о ее отношении к совершающемуся в Советской России социалистическому строительству, о ее духовном и историческом назначении. Во многом это было связано с тем, что второй выпуск «Вселенского дела» почти полностью составлял Сетницкий, с 1925 г. живший в Харбине и поддерживавший связи с парижскими (Н. А. Бердяев, П. П. Сувчинский) и пражскими (Н. О. Лосский, К. А. Чхеидзе) эмигрантскими кругами. В переписке Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе за 1933 г. активно обсуждался вопрос о необходимости дать печатную оценку пореволюционным исканиям эмиграции, и прежде всего тем течениям 1920–1930-х гг., которые стремились к выработке новой творческой идеологии, способной духовно противостоять большевизму и, как они надеялись, сменить его у кормила власти. Уместность включения подобного разбора в сборник памяти Федорова объяснялась тем, что ряд представителей пореволюционных течений (от евразийцев до новгородцев и народников-мессианистов) обнаруживал интерес к его духовному наследию: порой этот интерес был глубок и серьезен, порой — весьма поверхностен, в печати появлялись как целые статьи, так и беглые упоминания без достаточного вникания в существо федоровских идей. Роль «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русской эмиграции безусловно требовала осмысления, и Сетницкий это понимал.

В редакционном вступлении к сборнику, касаясь эмигрантского вопроса, Николай Александрович писал: «Если это великое рассеяние имеет смысл, то он может заключаться только в одном: в освещении и ознакомлении мира с тем, что принято называть “Русской Идеей”» (От редакции // Вселенское Дело. Вып. 2. С. IV). Эта сокровенная идея, которой «чревата русская земля», по мысли Сетницкого, выражена именно Федоровым и «заключается в освящении творческой активности человечества, идущего по пути преобразова-

ния и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и общество, и свою природу, и внешний мир и осуществляющего это преобразование не индивидуалистически: в разделении и изолированности, а соборно и согласно, и не самочинно и хищнически, а в качестве сознательного и творческого органа Общего Дела». (Там же. С. 1.) Раскрыть во всей полноте учение «всеобщего дела» перед теми пореволюционными течениями, которые искали именно соборных, активно-христианских путей развития России (как, например, «новоградцы»), и оценить с точки зрения этого учения построения других течений («сменовеховцы», евразийцы и др.), тоже искавших и ищущих нового, «третьего пути», — именно эта задача, по мысли Сетницкого, должна была стать одной из центральных для федоровского движения в 1930-е гг. Приступом к ее решению и стала статья «Евразийство и пореволюционники» вместе с другой статьей Сетницкого «Мессианство и русская идея», а также статьей К. А. Чхеидзе «Проблема идеократии», подводящей к мысли о том, что истинная, христианская, «совершенная идеократия» может быть построена лишь на основе «Философии общего дела».

Текст статьи «Евразийство и пореволюционники» печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин]. 1934. С 28–43.

<sup>262</sup> Название «пореволюционных» применялось к тем течениям эмиграции, которые признали революцию 1917 г. закономерным фактом русской истории, ее важной, определяющей вехой, и дальнейшее развитие России мыслили не на путях реставрации, а на путях преображения пореволюционной действительности, эволюции самой большевистской власти в сторону приятия национальных и религиозных ценностей или ее смены иной властью, построенной на новой, синтетической идеологии.

<sup>263</sup> Н. В. Устрялов (см. комм. 36), в 1918–1919 гг. активный участник Белого движения, после разгрома армии Врангеля выступил против дальнейшей ставки на интервенцию, считая, что этот путь изжил себя и поведет лишь к углублению национальной катастрофы, распаду России и ее зависимости от иностранных держав. На очередь дня, по мысли Устрялова, должна быть выдвинута иная тактика, которая заключается в принятии большевизма как единственной силы, способной в условиях разрухи обеспечить единство и национальную целостность страны, в «жертвенной» помощи армии, служащим, крестьянству в деле восстановления родины. (*Устрялов Н. В. В борьбе за Россию. Харбин, 1920*). Устрялов был убежден в неизбежности постепенного «органического перерождения» советской власти, ее поворота на пути созидательного строительства на благо России. Особенно эти его надежды укрепились в годы нэпа (*Устрялов Н. В. Под знаком революции. Харбин, 1925*). Взгляды Устрялова начала 1920-х гг.

оказали сильное воздействие на формирование идеологии сменовеховства (см. комм. 268).

<sup>264</sup> *Джойс* Джеймс (1882–1941) — ирландский писатель-модернист, глава школы «потока сознания», автор знаменитых романов «Портрет художника в юности» (1916), «Улисс» (1922), «Поминки по Финнегану» (1839).

*Пруст* Марсель (1871–1922) — французский писатель, один из родоначальников европейского модернизма, автор многотомного цикла «В поисках утраченного времени», над которым работал с 1913 г. до самой смерти.

Интерес к творчеству Д. Джойса и М. Пруста в Советской России 1920–1930-х гг. проявляли как критики (Ю. Тынянов, А. Луначарский, А. Воронский), так и писатели и режиссеры (В. Вишневский, Б. Пастернак, С. Эйзенштейн, Юрий Карлович Олеша (1899–1960), прозаик, драматург, в стилистической манере которого отмечалось влияние М. Пруста, и др.).

<sup>265</sup> Абулия (от *греч.* ἀ – частица, обозначающая отрицание, и βουλή – «воля») — болезненное безволие, неспособность к действию.

<sup>266</sup> Разбор историософских взглядов Н. В. Устрялова Н. А. Сетницкий дает в главе «Идеал и трагедия» книги «О конечном идеале» (см. в наст. изд.).

<sup>267</sup> В статье «Евразийство и пореволюционники» Н. А. Сетницкий сознательно ограничивает разбор построений Н. В. Устрялова его статьями периода 1920-х гг. Отсюда — упреки в национализме и безусловном катастрофизме устряловского мирозерцания. Между тем в работах 1930-х гг., и в частности в статье «Пути синтеза», заметна отчетливая эволюция взглядов философа: от национализма и исторического пессимизма к провозглашению «нового всемирно-исторического синтеза», будущей «вселенской эпохи», фундаментом которой станет обновленное христианство, включившее в себя все духовно ценное из прежних идеократических систем, активно участвующее в творчестве истории, раскрывшее себя миру, культуре, науке и технике. На наш взгляд, мировоззренческая эволюция Устрялова в начале 1930-х гг. была связана с критическим осмыслением им идеологии германского национал-социализма, а также с определенным воздействием взглядов Н. А. Сетницкого (подробнее см. преамбулу комментария к главе «Идеал и трагедия»).

<sup>268</sup> «Сменовеховство» — течение, название которому дал сборник статей «Смена вех», вышедший в Праге в 1921 г. Его участники — Ю. В. Ключников, Н. В. Устрялов, С. С. Лукьянов, А. В. Бобрищев-Пушкин, С. С. Чахотин, Ю. Н. Потехин, — разбросанные в эмиграции от Харбина до Парижа и почти все ранее принадлежавшие к Белому движению, выступили с попыткой в свете пореволюционного опыта дать новую оценку «революционной общественности» начала XX в. (отличную от той, что была сделана

в 1909 г. сборником «Вехи») и того этапа, на который вышла страна в результате революции. Заслугу революции сменовеховцы видели в том, что она сохранила, пусть и путем кровопролития, своеобразие исторического и национального лица России, предохранила ее от «европеизации» и «капитализации», в том, что «пробудила русский народ», сделав его реальной, действующей силой отечественной истории. Не принимая идеологии большевизма, они тем не менее считали его торжество в русской революции закономерностью и пути его преодоления видели не в вооруженной борьбе с режимом, а в энергичном участии интеллигенции в «культурном и экономическом восстановлении России» (*Чахотин С. С.* В Каноссу // Смена вех. Прага, 1921. С. 159). Заявленная в сборнике «Смена вех» позиция легла в основу еженедельника с одноименным названием, издававшегося в 1921–1922 гг. в Париже под ред. Ю. В. Ключникова. Живой отклик на сборник «Смена вех» в Советской России (переиздание в Твери, реакция правительственных кругов, в том числе Ленина и Троцкого, отзывы в советской печати, диспуты и обсуждения) содействовал тому, что инициаторы движения все более начали проникаться уверенностью в возможности реального влияния на политику большевизма. Это привело к созданию ежедневной газеты «Накануне» (1922–1924, Берлин), стремившейся к широкому освещению политического и экономического строительства страны. При этом сочувствие направленности этого строительства все чаще приводило к поддержке самой идеологии власти, что было уже неприемлемо для того же Н. В. Устрялова (см. его статьи в сб. «Под знаком революции» (Харбин, 1925), а также статьи С. С. Лукьянова и Ю. Н. Потехина в «Накануне», в которых Устрялову бросались упреки в «чрезмерной идейной отсталости»), считавшего, что большевизм принесет России благо лишь в случае своего перерождения, когда он «проникнется культурно-национальными, *органическими* началами, соответствующими “русской идее” в ее глубочайших определениях» (*Устрялов Н. В.* Под знаком революции. С. 109). Позиция раннего «сменовеховства» (до начала выпуска газеты «Накануне»), развиваемая и углубляемая Устряловым и названная им «национал-большевизмом», легла в основу теории «национал-максимализма» Ю. А. Ширинского-Шихматова, считавшего возможным преодоление большевизма на путях синтеза идеи социальной справедливости, выдвинутой в революции, с началом христианской правды. «Сменовеховские» надежды на перерождение большевиков породили в годы нэпа огромную волну «возвращенцев», добровольно приезжавших на родину, с целью включиться в динамику жизни страны (вернулись десятки тысяч человек). В 1925 г. активными проповедниками «возвращенчества» стали «социалисты Е. Д. Кускова, ее муж С. Н. Прокопович, М. А. Осоргин, а также народник А. В. Пошехонов — они аргументировали сменовеховскими тезисами и призывали “зарыть ров” между

большевистской Россией и эмиграцией» (См.: *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. Т. I. Ставрополь. 1992. С. 228).

<sup>269</sup> Евразийское движение началось в 1921 г. в Софии выходом сборника «Исход к Востоку», в котором четверо молодых мыслителей (филолог Н. С. Трубецкой, экономист П. Н. Савицкий, богослов Г. В. Флоровский и музыковед П. П. Сувчинский) выдвинули идею своеобразия России как особого историко-географического и этнически-культурного единства — Евразии, склад и судьба которой иная, чем у европейского и азиатского регионов. Опираясь на эту идею, они рассматривали и русскую революцию, видя в ней стихийный бунт народа, глубоко укорененного в исконной культуре, против европеизированного верхнего слоя. Заслуга большевиков, по мысли евразийцев, состояла в том, что они сумели сохранить политическую целостность государства, дальнейшее же развитие страны предполагалось на путях принятия Россией евразийской идеологии, призванной объединить духовно то, что уже объединено политически. Также см. комм. 270–282.

<sup>270</sup> Месторазвитие — важнейшее понятие евразийской философии, обозначающее влияние ландшафта, окружающей среды на становление и развитие этноса, его экономику, политику, культуру.

<sup>271</sup> Экономист Петр Николаевич *Савицкий* (1895–1968) в целом ряде работ (статьи в евразийских сборниках, отдельные издания: «Россия — особый географический мир» (Прага, 1927), «Географические особенности России» (Прага, 1927), «Месторазвитие русской промышленности» (Берлин, 1932) и др. дал обстоятельный очерк географического пространства Евразии, определяющего и особенности ее экономического склада. По мнению Савицкого, наличие трех равнин, единая степная полоса, пронизывающая Евразию с запада на восток, ограниченность с севера — тундрой, а с юга — горной грядой привели к необычайной пространственной целостности, что повлекло за собой — при наличии естественных богатств — и стремление к экономической самодостаточности.

<sup>272</sup> Если в начале евразийского движения вопрос о роли религиозного начала в формировании самобытности России-Евразии был на втором плане (его подробно не касались ни Н. С. Трубецкой, ни П. Н. Савицкий, ни Г. В. Вернадский — историк, работавший над формулировкой исторической концепции евразийства), то уже с 1923 г., когда к движению примыкают М. В. Шахматов, В. Н. Ильин и затем Л. П. Карсавин, этот вопрос в евразийской теории становится одним из центральных. Стремясь к созданию идеологии, «которая бы одушевляла пафосом абсолютно ценного», евразийцы выдвигают православие (сего установкой на соборность, на возможность преображения мира, в том числе общественной и государственной жизни) как основу духовного единства Евразии, считая, что «религиозно-

культурный мир» ислама, язычества и буддизма, тоже входящий своими частями в ее территорию, тяготеет к православию «как к своему центру» (Евразийство. Опыт систематического изложения (1926) // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 358, 365). О взглядах евразийцев на церковный вопрос см.: *Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. С. 74–174; *Гачева А. Г.* Евразийство и наследие русской религиозно-философской мысли // Русское зарубежье — духовный и культурный феномен. Международный сборник научных статей. Вып. 2. М., 2008. С. 72–78; *Она же.* В поисках нового синтеза. Духовное наследие Ф. М. Достоевского и революционные течения русской эмиграции 1920–1930-х годов // Достоевский и XX век. Т. 2. М., 2007. С. 10–23.

<sup>273</sup> Здесь Н. А. Сетницкий имеет в виду прежде всего воззрения П. П. Сувчинского, выдвинувшего в программной статье «Инобытие русской религиозности» (Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923) мысль о характерной для Древней Руси сплетенности христианства и всего бытового, повседневного уклада жизни («Домостроительство Божие было воспринято русской стихией как благословенное *бытостроительство*») — в отличие от западно-католического региона, где христианство оторвалось от быта, было спиритуализировано. Петровский период русской истории, ориентированный на европейский идеал, Сувчинский рассматривал под углом зрения все углублявшейся секуляризации русского быта, как частного, так и государственного. Вехой на этом пути стала революция, отделившая церковь от государства и активно разрушавшая бытовую православную традицию. Перед русской интеллигенцией, считает Сувчинский, встает проблема искания новых путей сближения христианской веры с «меркнущим бытом», при этом она сама должна дополнить свое духовное христианство «бытовым, «восточным» исповедничеством», должна обрести потребность «религиозно осознать и запечатлеть всю совокупность жизненных явлений и личных действий» (Указ. соч. С. 104).

<sup>274</sup> В прениях по статье Сетницкого на заседании Пражского евразийского семинара, состоявшихся 23 января 1934 г., П. Н. Савицкий указывал, что взгляды евразийцев на христианство не сводятся к апологии бытового исповедничества: «У Евразийств» а вселенское призвание в области социальной и в области религиозной. <...> Догматическая неподвижность Православия не исключает творчества. Православие не «или — или», а «и — и». Православие — и в федоровской идеологии, и в патриаршей сергиевской Церкви. И у автора статьи есть моменты, сближающие его с нами (согласно формуле «и — и»). 75% строителей социализма и сейчас религиозны; это потому, что ленинизм душу живую внутренне осветить не может. Православие в России внутренне яснее светит, чем до

революции. В новой своей форме оно может сыграть решающую роль в жизни русского народа. Ведь христианство все время творчески эволюционировало: христианство первых времен не то, что христианство времен Константина, и не то, что христианство Новгорода и Москвы. Оно консервативно догматически, но не социально. Православие не исчерпало себя одной из своих фаз, т. е. фазой Императорской России. Возможно, что дальнейшее развитие приведет к примирению Церкви и государства, может быть, произойдут и иные сдвиги. И внутрирусской интеллигенцией (инженерно-технической) — во всяком случае, частью ее — по-новому осознается Православие. Бытовое исповедничество не есть евразийское религиозное решение, оно имеет лишь подсобный характер. Признаю, что ЕА прегрело в том отношении, что настоящей проработки этой темы оно не дало. Важно, что здание православной Церкви остается, что потребность в Церкви остается, что в ней живое биение традиции» (ФР. I.3.27).

<sup>275</sup> Речь идет о «левом» течении внутри евразийства, идеологически оформившемся в период издания в Клямаре близ Парижа газеты «Евразия» (1928–1929; вышло 35 номеров) и связанном прежде всего с именами Л. П. Карсавина, П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского, П. С. Арапова и др. Пафос исторического делания, творчества новой евразийской государственности и культуры на соборных, православных началах в их построениях был особенно напряженным. Отсюда — и особенно внимательное отношение указанных мыслителей к экономическому, государственному и социальному строительству Советской России. Им импонировала динамика этого строительства, его широкомасштабность, участие в нем многомиллионного населения страны. Самому строительству, по их мнению, необходимо было дать лишь новую идеологию, одушевить его евразийской идеей, но отнюдь не изменять его формы. Та же логика действовала и в отношении «левых» евразийцев к советской власти: они считали, что должна быть заменена идеология власти, но отнюдь не ее структура, более отвечающая национальному облику России, нежели форма западных демократий. Отсюда — напряженное стремление к углублению евразийской идеологии, поиск новых плодотворных идей и решений, а также внимание к марксизму, характерные для статей газеты «Евразия».

<sup>276</sup> Знакомству евразийцев с идеями Н. Ф. Федорова отчасти способствовал сам Н. А. Сетницкий, который в 1927 г. вступил в переписку с П. П. Сувчинским, посылал ему материалы для публикации в «Верстах» и «Евразии», а летом 1928 г., будучи в командировке в Европе, лично встречался с ним. Имя Н. Ф. Федорова замелькало на страницах газеты «Евразия» начиная с первого номера. Левые евразийцы подчеркивали, что его идеи помогли им «преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)» ([Святополк-

*Мирский Д. П.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 января). Среди правых евразийцев глубокий интерес к идеям Н. Ф. Федорова проявляли В. Н. Ильин и К. А. Чхеидзе, а также члены эстонской и литовской евразийских групп. Подробнее об истории знакомства евразийцев с идеями Федорова и их отношении к его наследию см.: *Хагемейстер М.* Европейская эмиграция // Начала. 1993. № 1. С. 123–128; *Гачева А. Г.* «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003. С. 329–342. Публикацию материалов к теме см.: Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2-х кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 640–721.

<sup>277</sup> Н. А. Сетницкий здесь прав только отчасти. Сопоставление Маркса и Федорова на страницах газеты «Евразия», действительно, шло больше по внешнему признаку: подчеркивалась свойственная обоим мыслителям «установка на действие, на философию делаемую» (*Святополк-Мирский Д. П.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 января). Однако идейное и духовное различие этих двух имен и для кламарских евразийцев было очевидно, что вольно или невольно заставляло их углублять сделанное сопоставление. Так, Д. П. Святополк-Мирский спустя всего три номера после публикации своей же статьи «Путь евразийства» указывал на то, что восполнить узость марксистской, последовательно монистичной трактовки бытия, человека, истории помогает именно «философия Н. Ф. Федорова, в которой <...> преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно христианском» (*Святополк-Мирский Д. П.* Наш марксизм // Евразия. 1929. № 11. 2 февраля).

<sup>278</sup> Концепция «идеократии», выдвинутая в целом ряде работ Н. С. Трубецкого (1890–1938), а затем развивавшаяся Н. Н. Алексеевым, К. А. Чхеидзе и др., была основана на представлении о том, что в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее особый, не похожий на другие облик, влияя также на становление общественных и государственных институтов. Большей частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным, будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у власти «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

<sup>279</sup> Разногласия «левого» и «правого» крыла евразийства, связанные прежде всего с отношением к Советам и большевизму, особенно обострились



в период издания газеты «Евразия». 5 января 1929 г. Н. С. Трубецкой в письме в редакцию заявил о своем выходе из газеты, позиция которой далека от «ортодоксально-евразийской идеологии», а Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин и П. Н. Савицкий в начале того же года опубликовали в Париже брошюру «О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган)», в которой обвинили П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского и др. в «некритическом» отношении к марксизму, эклектизме, недопустимом смешении противоположных духовных традиций. Здесь же были опубликованы заявления пражских и белградских евразийцев, а также той группы парижских евразийцев, которая объявила о своем расхождении с «кламарским движением». Касались правые евразийцы и федоровских увлечений бывших коллег по движению. Н. С. Трубецкой отнесся к этим увлечениям негативно, считая, что федоровство, как и марксизм, не имеет с ортодоксальным евразийством ничего общего (*Трубецкой Н. С.* Письмо в редакцию // *Евразия*. 1929. № 7. 5 января). Что касается Н. Н. Алексеева, П. Н. Савицкого и В. Н. Ильина, то они, не возражая против обращения евразийцев к Федорову, более того, даже приветствуя «ознакомление с идеями этого интересного мыслителя», указывали на то, что в газете «Евразия» разговор об учении «всеобщего дела» ведется «в духе федоровского сектанства». Федоровство, подчеркивалось в изданной ими брошюре, несовместимо с тем дуализмом религии и политики, который заявлен в качестве основоположного принципа в других руководящих статьях газеты «Евразия», напротив, оно «утверждает религиозный смысл всякого социального и даже технического делания» (*Алексеев Н. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н.* О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 5).

<sup>280</sup> В первом случае имеется в виду Дмитрий Петрович *Святополк-Мирский* (1880–1939), публицист, историк, литературовед, один из вождей «левого» крыла евразийства (см. комм. 275). В 1920-е гг. он был организатором и руководителем евразийской группы в Лондоне. Уже на первых этапах своей деятельности внутри движения Д. П. Святополк-Мирский воспринимал евразийство не столько как историко-культурное и философское течение, сколько как новую целостную идеологию политического, государственного, общественного строительства, которая подобно «новому вину» должна быть влита в «старые мехи» «идеократического коммунистического государства». При этом его трактовка евразийского синтеза первоначально была достаточно широкой (он возводил евразийство к идеям славянофилов, к построениям Н. Ф. Федорова, связывал его с идеалами православия, с идеей соборности, цельности знания и жизни и т. д.). Параллельно нарастал интерес Д. П. Святополка-Мирского к марксизму, усиливалось стремление к реальной, практической деятельности. В начале 1930-х гг. он пересматривает свою точку зрения на евразийство,

которое теперь представляется ему слишком обобщенным и оторванным от текущей жизни учением, слишком «идеалистическим»; тогда же сближается с коммунистическими партиями Франции и Англии, а в 1932 г. переезжает в Россию. Во втором случае речь идет о Петре Петровиче *Сувчинском* (1892–1985), публицистические выступления которого в конце 1920-х — начале 1930-х гг. приобретают все более отчетливую политическую окраску. Как писал идеолог «правого» крыла евразийства П. Н. Савицкий, в конечном итоге «вожди “кламарцев” перестали называть себя евразийцами и пошли дальше, чем шли до тех пор в избранном ими направлении. П. П. Сувчинский стал “троцкистом”, Д. П. Святополк-Мирский поступил в коммунистическую партию Англии и затем уехал в Советскую Россию. <...> Л. П. Карсавин отошел от дел. С. Я. Эфрон поступил на коммунистическую службу за границей. П. С. Арапов уехал служить в Москву <...> Кламарские “массы” оказались без руководства и в полной растерянности» (Цит. по: *Казнина О. А.* Святополк-Мирский и евразийское движение // Начала. 1992. № 4. С. 87).

<sup>281</sup> Философ и богослов Владимир Николаевич *Ильин* (1891–1974), в 1920-е гг. примыкавший к евразийству, а после кламарского раскола от него отошедший, в статьях «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова» (Евразийский сборник. Кн. 6. Прага, 1929) и «Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский» (Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. № 7–9, 11; переиздано: *Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре СПб., 1997. С. 94–115) высоко поставил жизнь и мысль философа «всеобщего дела», его «православно-литургическое мирозерцание», христианский проективизм, идею обращения догмата в заповедь. Позднее Ильин написал отдельную книгу о Федорове, рукопись которой ныне хранится в составе архива философа в Библиотеке-фонде «Русское зарубежье». Глубокий интерес к наследию Федорова испытывал и К. А. Чхеидзе, один из идейных столпов евразийства «после Кламара», много сделавший для пробуждения внимания и интереса к Федорову в евразийстве 1930-х гг.

<sup>282</sup> В статье «Евразийство и пореволюционники» Н. А. Сетницкий достаточно сдержанно характеризует евразийство 1930-х гг., считая его временем упадка движения, заката «большой идеологии». Подобная точка зрения была свойственна не только ему. Она и до сих пор господствует в большинстве работ, посвященных истории евразийского движения и априорно утверждающих несущественность, вторичность и маргинальность позднего евразийства по сравнению с каноническим евразийством докламарского периода. Между тем в 1930-е гг. продолжает углубляться и развиваться сама *концепция евразийства*, что дает возможность говорить об *идейно-философской эволюции* течения не только в 1920-е, но и в 1930-е гг. При этом одним из главных идеологов евразийского движения

в 1930-е гг., наряду с Савицким, становится К. А. Чхеидзе, который призывает к расширению идейно-философской платформы евразийства и прямо опирается в своих разработках на «федоровские построения», осмысляя в духе активного христианства и концепцию идеократии, и лозунг «идеократического интернационала» (объединение государств-материков как путь к общепланетарному единству человечества, открывающему новую творческую эру истории). Подробнее см.: *Гачева А. Г.* Неизвестные страницы евразийства 1920–1930-х гг. К. А. Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии» // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 147–167).

<sup>283</sup> *Савицкий П. Н.* Главы из «Очерка географии России» // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж, 1931. Здесь П. Н. Савицкий указывал, что неблагоприятное географическое положение России в отношении морей (раздробленность ее побережья, заключающаяся в отсутствии сообщения между Черным и Балтийским морями и в замерзающем северном побережье, которое затрудняет сообщение между Балтийским, Баренцевым и Белым морями) может быть преодолено путем совершенствования ледокольной техники и построения Беломоро-Балтийского канала. Преодоление раздробленности побережий, «воля к единому побережью», по мысли ученого, позволит России стать *«перекрестком путей, на котором сойдутся магистрали, связывающие друг с другом <...> три, периферические в отношении Евразии мира (Европу, Азию и Америку)»,* что «отвечает ее природе *срединного мира*». (Указ. соч. С. 100.)

<sup>284</sup> Н. А. Сетницкий рассматривает три «пореволюционных» течения парижской эмиграции, оформившиеся в начале 1930-х гг. Группа «новоградцев» объединялась вокруг журнала «Новый Град» (под ред. И. И. Бунакова (Фондаминского), Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, 1931–1939 гг., вышло 14 номеров); в нее входили также философы Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, писатели и публицисты В. С. Варшавский и В. С. Яновский. Своей главной задачей новоградцы считали обоснование идеи исторического, социального, хозяйственного делания на основе христианского учения, призывая «примирить внутри христианства свободу личности и правду общежития, национальное и вселенское начало» («Новый Град». № 1. Париж, 1931, С. 7).

Группа «утвержденцев», возглавляемая князем Ю. А. Ширинским-Шихматовым, в начале 1931 г. провозгласила лозунг объединения пореволюционных течений, которые, несмотря на разногласия, были близки в своих исканиях «третьего» (не капиталистического и не коммунистического) пути для России, и призвала их к широкому диалогу в целях «оформления единой пореволюционной идеологии, формулировки Российской исторической идеи в ее проекции на современность» («Утверждения». 1931. № 1. С. 7). Группа выпускала журнал «Утверждения» (вышло три номера в 1931–1932 гг.), в котором сотрудничали Н. А. Бердяев,

Ф. А. Степун, Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария) и др.; в 1933 г. молодые «утвержденцы» основали свой орган — «Завтра».

В 1932 г. группа народников-мессианистов, возглавляемая П. С. Боранецким, сначала печатавшимся в журнале «Утверждения», основала собственный орган «Третья Россия», провозгласив в нем современную эпоху «эпохой синтеза», которая должна поднять вопрос о «Новом Высшем Обществе» и «Новом Высшем Человеке» и взамен христианства, пассивно относящегося к земной жизни, выдвинуть идею «Становящегося Бога», «творческого преображения мира» усилиями человека.

<sup>285</sup> Обзор упоминаний Н. Ф. Федорова и его идей в журналах «Новый град», «Утверждения», «Третья Россия» см. в книге: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München. 1989. S. 444–453.* См. также: *Гачева А. Г. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. С. 350–355.*

### Мессианство и русская идея

Статья была напечатана в сборнике «Вселенское Дело», вып. 2 под псевдонимом «Рафаил Мановский». Псевдоним был выбран Сетницким с намерением подчеркнуть преемственность между первым и вторым выпусками «Вселенского Дела» (в первом выпуске сборника, вышедшем в 1913 г., этим псевдонимом была подписана статья А. К. Горского «Метерлинк о смерти»).

В рамках «Вселенского Дела» статья «Мессианство и русская идея» является своеобразным продолжением статьи Н. А. Сетницкого «Евразийство и пореволюционники» (см. в наст. томе). В стержневых же своих положениях она связана, во-первых со «Смертобожничеством», а во вторых — с работой А. К. Горского «Богословие общего дела», помещенной во втором выпуске серии его очерков «Николай Федорович Федоров и современность» (Харбин, 1928). В работе «Мессианство и русская идея» Н. А. Сетницкий стремится представить вызревание идеи творческого, активного, всепасающего христианства на материале истории русской церкви, понять срывы и катастрофы России XX века как следствие торжества пассивной апокалиптической установки, разрыва между словом и делом, храмовой и внехрамовой жизнью.

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 70–99.

<sup>286</sup> В данной главке Н. А. Сетницкий полемизирует со статьей философа и публициста Ивана Александровича *Ильина* (1883–1954) «Уроки революции» (Возрождение. Париж. 1933. № 2877. 18 апреля; перепечатано: Гун-Бао. Хар-

бин. 1933. № 1980. 11 мая). Статья была написана в период нового всплеска в русском зарубежье «пореволюционных» настроений (о деятельности прежних и формировании в начале 1930-х гг. новых пореволюционных течений см. преамбулу и комм. к статье «Евразийство и пореволюционники»), к которым И. А. Ильин относился резко отрицательно, и обращена к тому поколению «несовращенной зарубежной молодежи», «которое не видело большевицкой революции», но, как и их отцы, преисполнено любовью к родине и жадной бескорыстного служения. Солидаризируясь с широко раздававшимися тогда в эмиграции призывами к «единолюбию и единомыслию» в деле «борьбы за Россию», философ указывал, что эти «единолюбие и единомыслие» должны быть основаны не на беспочвенных иллюзиях, а на «верном видении событий». А «верное видение событий» состоит прежде всего в том, чтобы признавать совершившуюся в России революцию «национальным бедствием», катастрофой, злом, причем злом абсолютным (как злом, по убеждению Ильина, является всякая революция, ибо она по своей сути безрелигиозна и деструктивна, основана на «разложении чувства права, чувства долга, ответственности, запретности и стыда», развязывает в человеке и народе низшие, темные страсти, ведет ко вседозволенности, «к разложению духа и общественного строя»). Россия, которая «за годы царствования императора Николая II <...> уже росла стремительно — и в культурном, и в хозяйственном, и в политическом отношении, — зрея, богатея и выходя на новые пути», не нуждалась в свержении самодержавия — это могло быть выгодно только врагам страны. Более того, только сильная, централизованная монархическая власть могла быть единственно возможной (кроме диктатуры) и целесообразной формой правления на огромной многонациональной и многоязычной территории, с малой плотностью населения, населения большей частью неграмотного, 50 лет как вышедшего из крепостного права «и совершенно неискушенного в государственно-корпоративном самоуправлении». Проводимые советской властью преобразования И. А. Ильин считал безусловно вредными и призывал русскую эмиграцию не обольщаться широким размахом «национального строительства», которое на деле есть «безнадежное проматывание» средств страны и «буквальное истощение и вымывание русского народа».

<sup>287</sup> Н. А. Сетницкий имеет в виду религиозно-этическую концепцию И. А. Ильина, развитую им в книге «О сопротивлении злу силою» (Берлин, 1925). В этой книге, направленной против толстовства и вызвавшей бурную полемику в эмигрантских рядах, И. А. Ильин утверждал, что сознательное, решительное, бескомпромиссное противодействие силе зла является религиозным долгом человека как существа, созданного «по образу и подобию Божию» и призванного вносить свой вклад «в дело Божие на земле». Противодействие это — в зависимости от степени укорененности злого

начала в личности, от степени его активности и разрушительности, — может быть и внутренним, душевно-духовным, психическим, и внешним, выражающимся в форме физического понуждения и пресечения, вплоть до убийства, до смертной казни, когда иные «меры человеческого воздействия» оказываются бессильны (*Ильин И. А.* Соч.: в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 436). Сама идея активной борьбы со злом во имя любви к Божьему творению, во имя всецелого совершенства была близка Сетницкому, однако представление Ильина о «сущности» и «местонахождении» зла (оно обитает «именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека» и являет собой не что иное, как зов вражды и ненависти, как слепое и «страстное тяготение» к «разнузданию зверя» [там же, с. 314, 316, 308]) казалось ему поверхностным и неполным. По убеждению Сетницкого, злу подчинен весь нынешний падший, несовершенный порядок бытия, в основе которого — взаимная рознь, вытеснение, смерть, который обрекает человека власти слепых, разрушительных сил (для Ильина «внешние, вещественные разрушения или уничтожения» «не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса» — «как бы ни страдал от них человек» [там же, с. 312]). Зло, подчеркивает Сетницкий, поражает отнюдь не только душевную сферу личности, оно царствует и в физической природе человека, также несовершенной, исполненной противоположных влечений. А значит, и борьба с ним предполагает регулирующее, творчески-преобразовательное воздействие на мир в целом, преобразование бытия в благобытие, смертного и страстного организма человека — в бессмертный и гармоничный, в котором дух всецело правит плотью. Разнообразные же средства религиозно-нравственного и физического воздействия, вплоть даже до смертной казни, до конца не решают проблемы.

<sup>288</sup> *Ильин И. А.* Уроки революции // Возрождение. 1933. № 2877. 18 апреля.

<sup>289</sup> Аподиктичность, аподиктический — термин, впервые употребленный Аристотелем, означает суждения, логически достоверные, не допускающие сомнений и доказательств от противного. Н. А. Сетницкий в данном случае под аподиктичностью понимает претензию на неопровержимость, безусловную истинность.

<sup>290</sup> Там же.

<sup>291</sup> «Уроки Октября» — так называлось введение к книге Л. Д. Троцкого «1917 год». Речь в нем шла «о важнейших проблемах октябрьского переворота, имеющих международное значение», о «политических вопросах, связанных с подготовкой» революции, выяснялся «основной смысл разногласий, выставлявших на этой основе», намечались важнейшие моменты внутрипартийной борьбы (*Троцкий Л. Д.* Соч. Сер. 1. Т. 3. Ч. 1. М.—Л., 1925).

<sup>292</sup> Как греческое слово «Христос» (Χριστός), так и еврейское «Мессия» («машиах») означают «помазанник».

<sup>293</sup> «Мы, крестившиеся во Христа, облеклись во Христа» (*церковнослав.*).

<sup>294</sup> 1666 год считается годом окончательного утверждения в русской церкви раскола на старо- и нововерие. На Соборе русских архиереев, проходившем в Москве 29 апреля — 2 июля 1666 г., было узаконено исправление русских богослужебных книг и обрядов по греческим образцам и осуждены наиболее непримиримые деятели оппозиции во главе с протопопом Аввакумом. Состоявшийся в конце 1666 — начале 1667 г. новый Собор с участием восточных патриархов подтвердил решения Московского собора и осудил постановления Стоглавого собора 1551 г., в свое время унифицировавшего те самые обряды, которые в никоновскую эпоху подверглись исправлению.

<sup>295</sup> Осуждению старообрядцев на Московском соборе 1666 г. предшествовали долгие увещания покориться решению церкви. Однако вожди оппозиции — протопоп Аввакум, диакон Федор, Никита Пустосвят — вели себя непримиримо и дерзко и не переставали обличать отцов собора, публично укоряя их в неправославии. Столь же резким и вызывающим было поведение староверов на знаменитом «прении о вере», состоявшемся 5 июля 1682 г. в Грановитой палате во время стрелецкого бунта.

<sup>296</sup> Подобное «уточнение» — прием, при помощи которого Н. А. Сетницкий, будучи истинным автором данной статьи, отводил от себя подозрение в авторстве и создавал иллюзию многочисленности авторов «Вселенского дела». Такого же рода прием — следующая ниже ссылка на книгу Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» в связи со спорами о сугубой и трегубой аллилуйе.

<sup>297</sup> *Никита Пустосвят* (настоящее имя — Добрынин Никита Константинович) (?–1682) — один из главных идеологов раскола. Собором 1666 г. был отлучен от церкви, расстрижен и сослан в Николо-Угрешский монастырь, однако вскоре притворно покаялся и вышел на свободу. В 1682 г. принимал активное участие в староверческом стрелецком бунте и возглавлял раскольников на «прении о вере» (см. комм. 295). 11 июля по приказу царевны Софьи был схвачен и казнен.

<sup>298</sup> См. комм. 58.

<sup>299</sup> См. комм. 273.

<sup>300</sup> См. комм. 186.

<sup>301</sup> Н. А. Сетницкий ссылается на собственную книгу «О конечном идеале» (Харбин. 1932). Указанное толкование содержится в главе «Словесный бой».

<sup>302</sup> Речь идет о *Стефане Яворском* (1658–1722), поставленном в 1700 г. по инициативе Петра I местоблюстителем патриаршего престола, и *Феофана Прокоповича* (1681–1736), с 1716 г. ставшем ближайшим сподвижником царя в деле церковной реформы. Оба были выпускниками, а затем профессорами Киево-Могилянской духовной академии (Феофан Прокопович в 1711 г. стал ее ректором), богословие которой находилось под сильным западным влиянием. Но если в религиозном мировоззрении Стефана Яворского присутствовали явные католические тенденции, то Феофан Прокопович склонялся более к реформационному, протестантскому типу богословствования.

<sup>303</sup> «Сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор» был «учрежден» Петром I, который «старался облечь свой разгул с сотрудниками в канцелярские формы, сделать его постоянным учреждением». Собор «состоял под председательством набольшего шута, носившего титул князя-папы, или всешумнейшего и всешутейшего патриарха московского, кокуйского и всея Яузы. При нем был конклав 12 кардиналов, отъявленных пьяниц и обжор, с огромным штатом таких же епископов, архимандритов и других духовных чинов. <...> Петр носил в этом соборе сан протодьякона и сам сочинил для него устав <...>. В этом уставе определены были до мельчайших подробностей чины избрания и поставления папы и рукоположения на разные степени пьяной иерархии. Первейшей заповедью ордена было напиваться каждодневно и не ложиться спать трезвыми. У собора, целью которого было славить Бахуса питием непомерным, был свой порядок пьянодействия, “служения Бахусу и честного обхождения с крепкими напитками”, свои облачения, молитвословия и песнопения, были даже всешутейшие матери-архиерейши и игуменьи. Как в древней церкви спрашивали крещаемого: “Веруеши ли?”, так в этом соборе новопринимавшему члену давали вопрос: “Пиеши ли?” Трезвых грешников отлучали от всех кабаков в государстве; инако мудрствующих еретиков-пьяноборцев предавали анафеме. Одним словом, это была неприличнейшая пародия церковной иерархии и церковного богослужения...» (*Ключевский В. О.* Петр Великий, его наружность, привычки, образ жизни и мыслей, характер // *Ключевский В. О.* Исторические портреты. М., 1991. С. 184).

<sup>304</sup> Духовный регламент — главный акт петровского законодательства относительно Церкви, заменивший патриаршество коллегиальным управлением Синода и фактически поставивший церковное управление под власть государства. Составлен по поручению Петра I Феофаном Прокоповичем (см. комм. 302), издан и вступил в силу в январе 1721 г.

<sup>305</sup> *Никон* (1605–1681) — церковный и политический деятель, патриарх, инициатор церковных реформ, положивших начало расколу. Вследствие



интриг, обвинений в попытке поставить власть патриарха выше царской, покинул патриарший пост, затем был судим и сослан. Расставшись с первосвященнической властью, Никон с 1650-х гг. сосредоточился на грандиозной архитектурно-строительной деятельности, связанной с реализацией его замысла создания на Руси Нового Иерусалима, «подмосковной Палестины». Обладая особым символическим мышлением, стремясь к материально-зримому воплощению богословских идей, Никон воссоздал недалеко от Москвы, у реки Истры всю «топографию» святых мест, где проходила земная жизнь Христа и где совершилось Его победное воскресение: Вифлеем, реку Иордан, Фавор, Вифанию, Гефсиманию и др., спланировал архитектурный ансамбль, содержавший каменные стены с башнями, с надвратным храмом Входа Господня в Иерусалим, палаты, кельи, каменные храмы. Центральное место среди них занял собор Воскресения. В самой глубине никоновского замысла Новый Иерусалим воплощал собой архитектурный символ Иерусалима Небесного, несущего радость всеобщего воскресения и преображения Вселенной. Постройка монастыря была напрямую связана с идеей «Москва — Новый Иерусалим», проникшей в русское церковное сознание в XVI в.

<sup>306</sup> 1 Фесс. 5:21.

<sup>307</sup> В своей оценке преп. Серафима Саровского Н. А. Сетницкий продолжает идеи Н. Ф. Федорова, называвшего саровского подвижника «великим чителем Воскресения» (*Федоров Н. Ф.* Собр. соч. Т. IV. С. 482), и А. К. Горского (см.: *Горский А. К.* Богословие общего дела // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995. С. 102–105). В личности, деяниях и проповеди преп. Серафима Федоров и его последователи стремились увидеть ростки активно-христианского мироотношения, представляли их как начало нового этапа в Богопознании, связанного с требованием соучастия человека в Божественном домостроительстве, с выдвиганием на первый план идеи воскресения и обожения.

<sup>308</sup> *Мотовилов* Николай Александрович (1809–1878) — симбирский и нижегородский помещик, дворянин. В 1831 г. получил исцеление от тяжелой болезни от преп. Серафима Саровского, стал его духовным чадом, а после смерти старца, по его указанию, взял на себя заботу о Дивеевской обители. После смерти Мотовилова в его бумагах были обнаружены записи его бесед с преп. Серафимом. Частично эти беседы были опубликованы (например, «Беседа преп. Серафима о цели христианской жизни»). Одно из самых значительных пророчеств Серафима до революции было известно только немногим, поскольку церковная цензура не разрешила его напечатать. Оно касалось будущего воскресения преп. Серафима перед самым концом мира: «Будет время, когда все словеса предречений Господних, сказанные Великому Старцу Серафиму о судьбах Четвертого жребия во

вселенной Божией Матери, вполне сбудутся. Ибо по обетованию Господню воскреснет на некоторое время и восстанет из гроба Великий Старец Серафим и пешком перейдет из Саровской пустыни в село Дивеево и <...> уверив всех воскресением своим в непреложности и всех людей в конце веков всеобщего воскресения, понеже, наконец, там вечным опять до времени сном смерти почитет, и тогда-то после сего вторичного Батюшки Отца Серафима Успения, село Дивеево, соделавшись Домом всемирным, просветится паче всех, не только русских, но и всех градов на свете — ибо свет веры Христовой через это воскресение из мертвых Великого Старца Серафима утвердится вселенной всей» (Литературная учеба. 1991. № 1. С. 133).

<sup>309</sup> 1 Пет. 4:12.

<sup>310</sup> Связь преп. Серафима Саровского с традицией исихазма отчетливо проявилась в записанной Н. А. Мотовиловым «Беседе о цели христианской жизни», в которой саровский подвижник поставил истинной целью христианского делания в мире стяжание Св. Духа, духовно-телесное обожение человека, восстановление его райского, догрехопадного богоподобия (см.: Угодник Божий Серафим. Т. I. М., 1993. С. 127). При чем преп. Серафим не только словесно поведал о том, каковы плоды действия Св. Духа в человеке, вставшем на путь спасения, приведя для этого примеры из Священной Истории, но и явил это зримо. Центральный момент «Беседы о цели христианской жизни» — описание сошествия Св. Духа на старца и, по молитве его, на Мотовилова (см.: там же, с. 140).

<sup>311</sup> Об этих материалах Н. А. Сетницкий узнал от А. К. Горского, который в 1926 г. побывал в Сарове и Дивееве и переписал некоторые хранившиеся там бумаги. «Правильность моего списка, — писал впоследствии А. К. Горский в письме к О. Н. Сетницкой, Е. А. Крашенинниковой и И. И. Тучинской от 28 июля — 20 августа 1942 г., — в свое время удостоверил в Москве проф. прот. Илья Гумилевский, который знал об этом от С. А. Нилуса, в чем распоряжении были все подлинники мотовиловских бумаг» (Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого). Далее в подстрочных примечаниях Н. А. Сетницкий приводит обширный фрагмент письма к нему А. К. Горского от 15(28) августа 1926 г.

<sup>312</sup> Речь идет о биографии Н. Ф. Федорова, первый вариант которой А. К. Горский закончил еще в 1923 г. Впоследствии эта «характеристика религиозных воззрений» выросла в главу «Богословие общего дела», вошедшую в серию его очерков «Н. Ф. Федоров и современность».

<sup>313</sup> См. комм. 59.

<sup>314</sup> Канонизация преп. Серафима Саровского состоялась 19(31) июля 1903 г.

<sup>315</sup> См. комм. 128.

<sup>316</sup> Этот вопрос был поднят А. К. Горским, Н. А. Сетницким и В. Н. Муравьевым в рамках нового витка имяславческих споров, имевших место в 1920-е гг. Защищая свою точку зрения, авторы составили следующие «Тезисы об имяславии»:

1. Безусловная заслуга имяславия — это постановка проблемы имени. Основной и подпочвой всех вопросов, связанных с проблемой имени, является *вопрос о слове и деле*. Действенность имени, провозглашаемая имяславием, есть крупнейшее достижение современной религиозной мысли.

2. *Имя является единством слова и дела*. Если в слове мы имеем орудие постижения и устремления к схватыванию и освоению предмета, а в деле — наличность и данность, над которой производится акт действия, то *в имени мы получаем соединенье того и другого как проективное обладанье*; обладанье в деле тем, что в слове дано как проект.

3. В этом своем качестве имя есть совершеннейшее слово в действии. Единство слова и дела в имени представляет неразделимое и неслиянное объединение их обоих. Недопустимо, невозможно и непозволительно “бездельное” слово и “бессловное” дело. Слово только тогда *подлинное слово, а не балтовня*, не *flatus vocis* [гордынный звук, пустой звук. — А. Г.], когда оно есть *“действенное слово”*; равно и дело тогда лишь подлинное дело, а не суета, не рабство, когда оно есть *“славящее дело”*.

4. Имя существует и мыслимо в трех формах: или как 1) ум (*истина*), название; или как 2) воля (*добро*), повеленье; или как 3) чувство (*красота*), восклицанье. В первой своей форме оно заключает призыв к выполнению вложенного в него смысла; во второй оно содержит процесс выполнения, и в последней фиксирует момент его выполнения.

5. Имя не может оставаться только словом, оно должно быть осуществлено всеми способами и путями. *Имя есть живое слово*, осуществляющееся в действии. Действие слова должно протекать во всех планах и сферах, и не только в мысли и чувстве отдельной личности (человека), но и в осуществлении его вовне: в обществе и природе. *Полное осуществление имени* есть рождение оплотневшей мысли, действие, совершающееся одновременно с произнесением слова, звуком, создаваемое явление или предмет. Конкретно в наших условиях осуществление слова протекает во времени, обнаруживаясь множественностью звеньев, взаимно разделенных на пути от мысли до явления рядом отдельных частичных актов, которыми преодолевается сопротивление взаимно противоборствующих хаотических стихий.

6. *Осуществление имени требует наличности органов для этого осуществления. Первым органом такого осуществления является сам*

*носитель имени.* Он есть тот, кто призывается к выполнению действия, кто выполняет его и утверждает выполнение. *Тело* есть первоначальная основа и предпосылка всякого осуществления, и воплощение есть первичный акт осуществления заданного в имени. *Тело есть первое дело* и исходная точка для всех последующих действий (деяний) и дел носителя имени. Осуществление имени предполагает выход из индивидуальной замкнутости этого начального органа, соединенный с восполнением его через создание органов осуществления имени в природе и обществе и в человеке, гармонически сочетающихся друг в друге. Включение всего в свое дело и полная отдача себя ему во всех сферах действия, мысль, чувство и воля действительно осуществляемого имени в теле, в мире, в обществе — такова подлинная экономия, «домостроительство» имени. Полное преобразование всего своего существа во всей его цельности в орган осуществления имени, такое же преобразование мира и общества под своим углом зрения — такова задача восстановления индивидуальности как полнооργανного единства, проективно заданного в имени.

7. Задача создания органов осуществления имени, восстановления полнооργανности индивида, исторически и конкретно протекала и протекает вне сознания и осмысленного плана для каждой отдельной личности (если не говорить об исключениях). Таким образом, в жизни мы имеем частично, хаотически, внесознательно протекающую борьбу разных и взаимно противоборствующих форм, приемов и методов осуществления имени и разнородно строяемых органов его осуществления. Обычным, наиболее часто встречающимся и соблазнительным методом является расчленение, разделение и раздвоение целостности единства, заключенного в имени, и стремление, признав одну часть подлежащей пересозданию, к исключению другой как недолжной, чуждой, посторонней, постыдной и «пакостной». Расчленение подобного рода, не будучи реально осуществимым, ввиду непрерывности и цельности объекта, ведет к подмене реального действия символическим и связано с тенденцией отвергнутых элементов в той или иной форме реализоваться. Эта реализация влечет за собой видимость углубления и мнимой значительности частей, исключенных из действительно-преобразовательного осуществления, причем органы, отторгнутые и отвергнутые, признанные недолжными, ненужными и недостойными, одной своей стороной выступают в качестве противоборствующей силы, «бездны внизу», так называемой «глубины сатанинской», другой — частично включаются в образуемый орган осуществления под каким-либо внешне приемлемым основанием. Оба эти момента — проекция мнимой глубины и значительности, с одной стороны, и маскировка приемлемым признаком — с другой, будучи результатами разделения и раздвоения *начального синтеза, заключающегося в имени*, связаны с разрушением действенной основы имени. Окончатель-

ное следствие такого непреодоленного разделения действенного единства имени обнаруживается уклонением в пассивность, идолопоклонничество и сатанизм.

8. Индивидуальное воплощение, индивидуальное создание органов осуществления имени во времени и пространстве чревато стихийными срывами и уклонениями типа указанных выше. Сам по себе акт воплощения, рождения недостаточен, и только *включение личности в коллектив* (община-церковь) ведет к подлежащей ее установке. Коллектив, надлежаще организованный, есть [тот], кто в пределах конкретных условий определяет имя личности, ставит ей задачу и цель тем или иным ее наименованием. В этом качестве наименование есть второе рождение. Смысл этого акта — *гармонизация индивидуальных имен и связанных с ними действий*, направление их в определенное русло, противодействие стихийным противоборствам разрозненных имен и обеспечение в коллективном опыте испытанного верного пути.

9. *Общество, наделяя именами и гармонизируя деятельность личностей*, само не является стойкой организацией, подвергаясь постоянному распаду и отмиранию своих частей — членов; действенное создание полноорганности путем создания органов осуществления индивидуального имени претерпевает непрестанный ущерб. Задача достижения совершенной полноорганности есть задача постижения *Имени Божия*. Имя Божие представляет *совершенное и исполненное соединение слова и дела*. Действенность Имени Божия есть действенность всех органов осуществления Его, при которой ничто не извергается и не отделяется как нечистое, полное упразднение всякой мнимости, раздвоенности и выделения. В отношении тела это такое Имя, которое создает тело, не подвергающееся разложению и распаду, в отношении общества — создающее объединение без гнета и без розни, а в отношении мира (природы) создающее полную гармонизацию и осознание всех природных процессов.

10. Имя Божие для человека и общества в настоящий момент не есть что-либо данное и наличное, могущее быть открытым или угаданным. Оно может быть постигнуто лишь в меру действительного осуществления и достижения Его. Таким образом, *основной задачей имяславия становится создание гармонической системы органов осуществления имен человеческих и объединение их в Имени Божьем. Имяславие, чтобы сохранить то, чего оно достигло, должно стать Имядействием*» (Русская философия. Зарубежные исследования. М., 1994. С. 101–105. Публ. М. Хагемайстера. Оригинал «Тезисов» хранится в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого).

<sup>317</sup> См., напр.: Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. 1. М., 1913 (Религиозно-философская библиотека); Имяславие. Богословские мате-

риалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914; Учение Св. отцов о Сладчайшем имени Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1914; Мысли отцов Церкви об Имени Божиим. Материалы к выяснению Афонского богословского спора. СПб., 1913; Святой мученик Иустин-философ об Имени Божиим. М., 1914; *Антоний* (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; Его же. Афонский разгром. — Церковное бессилие. СПб., 1913; Его же. Афонское дело. Пг., 1917; Его же. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917; Его же. Оправдание веры в непобедимое, непостижимое, божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Пг., 1917. Об истории имяславия в России и на Афоне см.: *Papulidēs K. K. Hoi Rōsoi Onomatolatrai tu Nagiu Orus. Thessalonikē*, 1977 (библиография: С. 197–210); *Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia Christiana Periodica*. 17 (1951). S. 321–394. См. также: Начала. Религиозно-философский журнал. 1995. № 1–4 (номер посвящен имяславия); Имяславие: Антология. М., 2002.

<sup>318</sup> См.: *Мельников Ф. Е.* В тенетах ересей и проклятий (К современным спорам об именах Божиих). М., 1913; *Никон* (Рождественский). Имебожники. Великое искушение около святейшего Имени Божия и плоды его. Сергиев Посад, 1914; Сборник документов, относящихся к афонской имябожнической смуте. Пг., 1916; Святое православие и именобожническая ересь. В 3-х частях. Ч. 1. Харьков, 1916; *Пахамий-афонец*. История афонской смуты или имябожеской ереси. СПб., 1914; *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914; Его же. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914; Его же. Учение св. Григория Нисского об Именах Божиих и «относительное поклонение». Пг., 1914; Его же. Как учат об именах Божиих имябожники и как учит о сем св. Церковь. Одесса, 1914; Его же. Новое исповедание имябожников. Пг., 1915; Его же. К истории борьбы с афонской смутой (Ответ В. М. Скворцову). Пг., 1916.

<sup>319</sup> Симпатии к имяславияу питали члены Московского кружка ищущих христианского просвещения, созданного в 1907 г. М. А. Новоселовым и Ф. Д. Самариным: философы С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. А. Кожевников, Е. Н. Трубецкой и В. Ф. Эрн. Последний выступил с рядом статей в защиту имяславцев, в которых назвал вопрос об Имени Божиим «мировой богословской темой», подводящей христианское сознание к новому и важному рубежу, открывающей «новый этап в ходе церковной истории» (*Эрн В. Ф.* Спор об Имени Божиим // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 101, 103). При этом резкую критику Эрна вызвала позиция Св. Синода, которую он считал не просто поверхностной и узкой, но противоречащей «всем основам христианского богомыслия», ибо она «исходит из чисто феноменологической точки зрения на человеческое естество, — по которой человек замкнут и безусловно ограничен сфе-

рою явлений своего сознания», построена на ложной антропологии, фактически отрицающей идею богосыновства, разрушающей богоподобие человека (*Эрн В. Ф.* Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 10, 24). В 1916 г. Эрн задумал «большую работу об Имени Божием» (там же, с. 3), однако смерть помешала ему осуществить этот замысел. Что касается сообщения Сетницкого о специальной статье Эрна, посвященной имяславию, в журнале «Вопросы философии и психологии», то это ошибка: в данном журнале статьи Эрна об имяславии не появлялись.

<sup>320</sup> Интерес к имяславию А. Ф. Лосева, ставший устойчивым и прочным в 1920-е гг., вылился в ряд фундаментальных лингво-философских работ: «Философия имени» (1923), «Вещь и имя» (вторая половина 1920-х гг.), перевод с греческого корпуса ареопагитских текстов (куда входил и трактат о божественных именах). В 1929 г. мыслителем было задумано новое исследование об имени (См.: *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 6), не осуществленное из-за ареста. Проблемы философии имени активно обсуждались Лосевым в докладах, с которыми он выступал в первой половине 1920-х гг. (см.: *Начала*. № 1–4. С. 206–217, 223–233, 253–261), а также в личном общении: с математиком Дмитрием Федоровичем *Егоровым* (1869–1931), разделявшим идеи имяславия, и философом П. А. Флоренским, которому в одном из писем (от 30 января 1923 г.) он прислал «Тезисы имяславческого учения» с просьбой прочесть и откорректировать их. Сам П. А. Флоренский включился в споры об Имени Божием еще в начале 1910-х гг. (см. его предисловие «От редакции» к книге Антония Булатовича «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М., 1913; статью «Архиепископ Никон — распространитель “ереси”» // *Материалы к спору о почитании Имени Божия*. Изд. 2-е. М., 1913. С. 101–107), а в 1920-е гг. разрабатывал проблему имяславия как философской предпосылки общечеловеческого мировоззрения (см. соответствующие главы работы «У водоразделов мысли». М., 1990), глубоко занимался философской теорией имен (*Имена*. М., 1993).

<sup>321</sup> См. комм. 98, 166.

<sup>322</sup> См. комм. 153.

<sup>323</sup> Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. 1. Верный. 1906. Реально том вышел в апреле 1907 г.

<sup>324</sup> Речь идет об архиепископе Никоне (Рождественском), прибывшем в мае 1913 г. на Афон по поручению Св. Синода для умирения «смуты» в русском Пантелеймоновом монастыре, вызванной столкновением имяславцев и имяборцев.

### **Заметки об искусстве (в соавторстве с А. К. Горским)**

Работа была издана отдельной брошюрой в Харбине в конце 1932 г. тиражом 150 экз. под псевдонимом «Г. Г. Гежелинский» (псевдоним был взят по девичьей фамилии тещи Н. А. Сетницкого — Ольги Васильевны Гежелинской, в замужестве Дубяга), на титульном листе проставлен 1933 г. Н. А. Сетницкий предполагал открыть ею целую серию брошюр, которые содержали бы философские фрагменты, накопившиеся у него в годы работы на КВЖД, однако этим планам не суждено было осуществиться. Брошюра стала первой и последней. В сжатой, тезисной форме в ней был дан набросок эстетической системы, основанной на идее искусства как творчества жизни (подробнее об этой идее см. вступит. ст. к наст. изданию).

В предисловии к работе Н. А. Сетницкий писал: «Выпуская наши “Заметки”, должно отметить, что в сущности мы неправильно ставим над ними имя автора. Они скорее продукт коллективного, чем индивидуального творчества, результат многих собеседований за ряд лет с разными людьми. В них отражены мысли пишущего эти строки, его собеседников и совопросников». И в этом он был совершенно прав, поскольку в основу текста «Заметок...» была положена часть плана-конспекта второй части работы «Смертобожничество», сделанного А. К. Горским и присланного им Н. А. Сетницкому еще в 1926 г. (см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 464). Рукопись Горского на 12-ти больших листах ныне хранится в собрании *Fedoroviana Pragensia* (FP. I.3.22). Там же хранятся машинописная перепечатка рукописи, сделанная, по всей видимости, сразу же после ее получения (23 листа, 2 экземпляра), и переписанное рукой Сетницкого ее начало (6 листов). Имеются в архиве и две подборки вырезок из машинописной копии — одна под заглавием «Остающиеся материалы», другая: «Материал по теме: Еще об искусстве и синтезе искусств». (Там же.)

В плане-конспекте второй части «Смертобожничества» Горский рассматривал прошлые, настоящие и будущие пути искусства в свете идеала миропреображения. Он стремился ввести в искусство новые активно-христианские установки, религиозно ориентировать художественное творчество. «Утвердить в этой области должные мерила, переоценить все ценности, раскрыть связь литургической символики с мировым фольклором и пр., это и значит (для борцов делом) занять позиции неприступные». (Там же.) Горский отчетливо демонстрирует, что искусство не автономно: с самого истока в нем идет религиозная борьба между двумя противоположными идеалами, «великая битва образов, движущихся к Богочеловеку или к обезьяночеловеку». (Там же.) И если нынешнее искусство отнюдь не является и не может пока являться творчеством жизни, то оно может (и должно) быть пророчеством о преображении, зовом высшего идеала, прообразованием будущего общего дела.



Но говоря о пророческой, предвещающей функции искусства, Горский в то же самое время пытался начертать и линии перехода от «искусства подобию» к реальному житнетворчеству: через радикальное расширение опыта подвижнического «внутреннего делания», через «соединение <...> линий подвижника и художника», через регуляцию психофизической сферы, включения в преобразовательное, воскресительное действие всех сил и энергий человека, в том числе и наиболее мощной — родотворной, эротической. И здесь он прямо опирался на свою работу «Огромный очерк» (1924), посвященную исследованию возможностей творческого акта, который превращает в художественном горниле мощные эротические, родотворные силы человека, стремится к созиданию для него «новой, совершенной природы». Стихия пола просветляется в творчестве, включается в «творчески-преобразовательное действие», эротическая энергия служит созиданию, а не распыляется «на сексуальных путях и распутьях»: следующий шаг, по мысли Горского, — направить ее на воскресительные цели, на преображение самого человеческого организма, достижение для него «цельности», «полноорганности», совершенства. Ибо только тогда, когда человек станет художником, космизатором себя самого, достигнет способности управлять своим естеством, когда ум, душа и тело будут действовать согласно и стройно, избавленные от раздирающих противоборств, — обретет он способность воздействовать и на окружающий мир, распространяя на него законы преображающей красоты.

Именно с точки зрения высшего смысла любви рассматривал Горский исторические судьбы искусства, вехи его становления, выделяя в нем две противоположные художественные системы (одна с установкой на трагедию, вторая — на литургию), прямо соотносимые с двумя противоположными мировоззрениями: пассивно-катастрофическим и активно-преображающим, с двумя путями жизни: путем калечащей сексуальности, ведущей или к ниспадению в животность, или к аскетизму, который в крайних своих проявлениях граничит с кастрацией, и путем «творчески-преобразовательного действия», которому подчинена и сила любви. И говоря о центрообразе как неотъемлемой составляющей всякого искусства, указывал на то, что два центрообраза, идейно и духовно организующие с эпохи античности пространство человеческого творчества — Аполлон и Дионис — должны быть вытеснены новым, совершенным центрообразом, родившимся в христианскую эру (Христос как «идеал человека во плоти») и призванным составить основу будущего литургического искусства.

В «Заметках об искусстве» Н. А. Сетницкий дополнил и развил тезисы Горского, касающиеся проблем смысла искусства, его исторических судеб, трагической и литургической установки художественного творчества, его взаимосвязи с метаморфозой любви. Многие формулировки плана-конспекта были использованы им дословно, многие — пересказаны и расширены. Осенью

1933 г. философ собрался «напечатать еще клочок “заметок” об искусстве (в том же стиле и в том же виде)» (Н. А. Сетницкий — К. А. Чхеидзе. 15 сентября 1933 // *FP. I.3.37*), намереваясь, по всей вероятности, включить в него в доработанном виде те части плана-конспекта Горского, которые не вошли в первую брошюру, однако осуществить это намерение ему не удалось.

Несмотря на небольшой тираж, брошюра «Заметки об искусстве» нашла своих читателей как в Харбине, так и в среде европейской эмиграции. К. А. Чхеидзе, которому Н. А. Сетницкий послал некоторое количество экземпляров брошюры, распространял ее в литературных и философских кругах русской Праги, среди евразийцев, отдельные экземпляры послал некоторым литераторам и публицистам за пределами Чехии. Так, поэт и публицист Л. Н. Гомолицкий 4 декабря 1933 г. писал Чхеидзе из Варшавы: «Книжка об искусстве, которую я получил через Вас, очень заинтересовала меня. Я вполне согласен с ее авторами. Хотел написать о ней — но все некогда. Ежедневная работа, нервная жизнь — нервная и шаткая — убивают» (ГА РФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 29. Л. 16–16 об.). Высоко ценя идеи брошюры, К. А. Чхеидзе использовал их в собственных статьях и докладах на литературные темы. Он познакомил с брошюрой и некоторых чешских славистов. В сборнике «Вселенское Дело» была напечатана рецензия на «Заметки об искусстве», принадлежавшая молодому чешскому филологу Я. О. Калоусковой (Вселенское Дело. Вып. 2. С. 203–205).

Текст «Заметок об искусстве» подготовлен на основе издания 1933 г. В Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого имеется неавторизованная машинописная копия работы, относящаяся к харбинскому периоду. Она сделана на длинных продолговатых листах (на каждом примерно по 60 строк) в старой орфографии, под синюю копирку (3-й экземпляр); текст расположен с обеих сторон листа. На титульном листе рукописи, который копирует титульный лист издания 1933 г. (Г. Г. Гежелинский. Заметки об искусстве. 1933. Январь), в левом верхнем углу рукой неуставленного лица сделана надпись: «Тоже гетероним проф. Н. А. Сетницкого, вождя харбинских федорианцев. Отдайте эту копию Саше, если Вам она не нужна». Текст машинописной копии идентичен печатному, однако в силу того, что она неавторизована и, вероятно, не считана (не всюду, в частности, вписаны латинские выражения), эта копия использовалась нами лишь в качестве вспомогательного источника текста. В качестве дополнительного источника текста использовался и вышеописанный план-конспект Горского.

<sup>325</sup> Речь идет о схеме идеального общественно-политического уклада, представленной Платоном в диалоге «Государство». Ставя красоту реального бытия выше красоты искусства, Платон изгонял Гомера из своего идеального государства, не допускал печальную или застольную музыку, а также все инструменты, кроме лиры и цитры.

- <sup>326</sup> Речь идет об иконоборческих спорах (см. комм. 58).
- <sup>327</sup> Имеется в виду следующее высказывание А. И. Герцена, сделанное им в работе «О развитии революционных идей в России»: «...все мы — более или менее Онегины, если только не предпочитаем быть чиновниками или помещиками» (А. И. Герцен об искусстве. М., 1959. С. 196).
- <sup>328</sup> Н. А. Сетницкий ссылается на фельетон Александра Блока «Русские денди» (Записки мечтателей. 1919. № 1. С. 133–136).
- <sup>329</sup> Теофании — см. комм. 80.
- <sup>330</sup> «Аполлон» — художественный, эстетический, литературно-критический журнал, орган русского модернизма. Издавался в Петербурге в 1909–1917. «Музагет» («Мусагет» — по имени одного из имен древнегреческого бога Аполлона, покровителя искусств) — символистское издательство в Москве, созданное в 1910 г. и просуществовавшее до 1917 г.
- <sup>331</sup> См. комм. 41.
- <sup>332</sup> Речь идет об одном из средневековых изображений дьявола. Бафомет изображался козлоногим и двуликим (второе лицо помещалось на животе и представляло собой личину фавна).
- <sup>333</sup> В очерке «Катилина» (1909) А. Блок дал анализ стихотворения латинского поэта Гая Валерия Катулла «Аттис», повествующего о юноше Аттисе, который, впад в неистовство от великой ненависти к Венере, оскотил себя в священной роще Кибелы (великой матери людей и богов) и потому был вынужден навеки остаться в числе жрецов богини.
- <sup>334</sup> См. комм. 65.
- <sup>335</sup> Тарзан — герой серии приключенческих романов американского писателя Э. Р. Берроуза, юноша, выросший в Африке среди обезьян («Тарзан» (1914); «Возвращение Тарзана» (1915), «Тарзан непокорный» (1920) и др.). Пао-Пао — герой одноименной сатирико-фантастической драмы И. Сельвинского (1932), орангутанг, который под влиянием коммунистических идей освобождается от звериных инстинктов и становится человеком.
- <sup>336</sup> Полноорганность — см. комм. 223.
- <sup>337</sup> Органопроекция — термин, введенный немецким мыслителем Э. Каппом в его книге «Философия техники» (1877): Капп считал, что человек создает технические орудия «по образу и подобию» естественных органов. Н. А. Сетницкий употребляет этот термин в том значении, которое дал ему Горский в работе «Огромный очерк»: стремление человека к полноте и совершенству, к активному воздействию на окружающую среду, сознательному овладению ею, целенаправленной ее перестройке (человеческий организм словно жаждет распространиться в пространстве,

наложить свои контуры на все вещи мира). Подобное же толкование термина имеется и у П. А. Флоренского в главе «Органопроекция» книги «У водоразделов мысли» (см.: *Флоренский П. А. У водоразделов мысли* // Символ. № 28. Париж, 1992. С. 153–172). Органопроекции, по мысли Горского, противостоят органодеекция, охватывающая в широком смысле попытки человека отсечь, загасить, отбросить все не удовлетворяющее его в собственной природе (конкретным проявлением органодеекции является кастрация).

<sup>338</sup> Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «19 октября» (1827).

<sup>339</sup> Цитата из стихотворения Н. С. Гумилева «Слово» (1921).

<sup>340</sup> Представление об особой благодатной энергийной «заряженности» слова А. К. Горский и Н. А. Сетницкий восприняли от «имяславия». Об имяславии и необходимости его перехода в имядействие — распространение божественной энергии, стяжаемой в умном делании, на весь мир — они писали в «Тезисах об имяславии» (см. комм. 316) и в работе «Смертобожничество». В плане-конспекте Горского, положенном Сетницким в основу «Заметок об искусстве», читаем: «осознанное слово, освященное Имя — становится действенным и творчески пересоздает действительность, пронизывая и преобразуя, по очереди, все сферы, — пересоздавая методы воображения (борьба в искусстве) и все, что от них зависит, методы *усилий* непосредственных напряжений (борьба в труде)» (FP. I.3.22).

<sup>341</sup> Цитата из «Вступления» ко второй книге «Стихотворений» А. Блока (1905).

<sup>342</sup> Ср. эти рассуждения о мистерии с тем, что писал А. К. Горский в статье «Этапы духосознания» (1915), посвященной А. Н. Скрыбину: «Мистерию вообще можно определить как *переход от трагедии к литургии*, от раздвоения к соединению, от козлиной песни одинокого героя, бессильно противопоставившего себя Року, — к общему делу, постепенно упраздняющему «роковое» противоборство человеческих и космических сил. Мистерия — это устыдившаяся самой себя Трагедия и еще не познавшая себя Литургия.

Затененный остатками трагических судорог, туманный, символический проект общего действия — вот чем является всякая мистерия. Творческая личность сбрасывает с себя личину, иллюзию одиночества, оставленности и узнает себя в Лике. Лик воспринимается как Хор, Хор как Лик. Все целое целиком присутствует в каждой части огармененного Космоса» (Южный музыкальный вестник. 1915. № 4. С. 5).

<sup>343</sup> Ср. заключительные слова благодарственной молитвы Евхаристического канона: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще».

<sup>344</sup> Цитата из поэмы А. К. Толстого «Портрет» (1872–1877).

<sup>345</sup> *Dies irae, dies illa* — «день гнева, тот день» (*лат.*) — начальные строки католической секвенции, песнопения, входящего в заупокойную службу (реквием) и посвященного дню Страшного суда. Авторство текста приписывается Томмазо да Челано (?–1256).

<sup>346</sup> «Новый папа имеет семенники!» (*лат.*). Речь идет об одном из эпизодов церемонии избрания папы римского коллегией кардиналов, введенной на Латеранском соборе в 1059 г.: засвидетельствование пола избранного кандидата. Обряд был включен в церемонию в целях недопущения на папский престол женщин (существовала легенда, что в 872–882 гг. под именем папы Иоанна VIII римскую церковь возглавляла женщина).

<sup>347</sup> В своей критике celibата («безбрачия» духовенства), принятого в римско-католической церкви и связываемого Горским и Сетницким с неверием в возможность преобразить все, даже самые низкие, «животные» стороны человеческой натуры, мыслители отталкиваются от восточно-православной традиции, в которой представлены два типа духовенства — белое (семейные священники) и черное (монашествующие). В допущении брака для священнослужителей, равно как и в том течении восточно-христианской аскетики, которое связано с «исихазмом» и выдвигает конечной целью «умного делания» обожение не только умственно-сердечной, но и телесной сферы, — Горский и Сетницкий видят живые ростки активно-христианского, богочеловеческого сознания, устремленного к полноте и всецелости преображения мира и человека.

<sup>348</sup> Цитата из трагедии А. П. Сумарокова «Дмитрий Самозванец» (1771).

<sup>349</sup> *Метерлинк* Морис (1862–1949) — бельгийский писатель, один из крупнейших представителей символизма. Ранние пьесы писателя — «Непрощеная» (1890), «Слепые» (1890), «Пелеас и Мелизандра» (1892) — представляли собой своего рода драматургию молчания, намеков, недомолвок. В статье «Молчание», открывавшей книгу «Сокровище смиренных» (1896), Метерлинк называл молчание важнейшей составляющей бытия, ибо только в тишине и молчании проявляется и живет внутренний человек.

<sup>350</sup> *Comedia dell'arte* (*итал.*) — комедия масок, импровизированное театральное представление по краткому литературному сценарию, в котором обозначены основные моменты сюжета. Сложилась в середине XVI в. в Италии на основе традиций народного театра. Характерной чертой *comedia dell'arte* явилось постоянство персонажей — «масок», кочующих из одного спектакля в другой; велика в ней была и роль любовной интриги.

- <sup>351</sup> Речь идет о книге Данте Алигьери «Новая жизнь» (1292).
- <sup>352</sup> Музыкальная трагикомедия «Любовь — Мираж» была написана поэтом, драматургом, теоретиком символизма Вячеславом Ивановичем *Ивановым* (1866–1849) в 1924 г. Вероятно, Горский, лично знавший В. Иванова, ознакомился с ней в рукописи.
- <sup>353</sup> Речь идет об эпизоде женитьбы израильского царя Соломона (правил с 965 по 928 г. до н. э.) на дочери фараона. По ветхозаветному преданию, празднование свадьбы совпало с завершением постройки Иерусалимского храма.
- <sup>354</sup> *Де Сталь* Анна Луиза Жермена (1866–1817) – французская писательница, теоретик литературы, публицист. В XIX в. огромной популярностью пользовались ее романы «Дельфина» (1802) и «Коринна, или Италия» (1807).  
*Шатобриан* Франсуа Рене (1768–1848) – писатель и политический деятель, один из ведущих представителей французского романтизма. Прославился романами «Атала, или Любовь двух дикарей» (1801) и «Рене, или Следствия страстей» (1802), в последнем вывел образ романтического героя, индивидуалиста, страдальца, бегущего от ига цивилизации.
- <sup>355</sup> Разбору «Братьев Карамазовых» с точки зрения преломления в них воскресительных идей Н. Ф. Федорова была посвящена отдельная работа А. К. Горского: «Рай на земле: К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (написана в 1918 г.; издана в 1929 г. в Харбине, под псевд. «А. Горностаев»).
- <sup>356</sup> Цитата из поэмы Н. А. Некрасова «Саша» (1854–1855).

## Библиография

*Сетницкий Н. А.* Статистика, литература и поэзия: К вопросу о плане исследования. Одесса, 1922.

*Сетницкий Н. А.* НОТ и НОУТ // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 65–69. Псевд.: Н. Гежелинский.

*Сетницкий Н. А.* Единство трудового процесса // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 58–67.

*Сетницкий Н. А.* Труд ученого // Октябрь мысли. 1924. № 5–6. С. 68–73.

*Сетницкий Н. А., Горский А. К.* Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом. Харбин, 1926

*Сетницкий Н. А.* Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова // Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9–25. Отд. отт.

*Сетницкий Н. А.* Русские мыслители о Китае: В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров // Там же. С. 191–222. Отд. отт.

*Сетницкий Н. А.* Эксплоатация: Очерк // Известия юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–258. Отд. отт.

*Сетницкий Н. А.* О конечном идеале. Харбин, 1932.

*Сетницкий Н. А.* Заметки об искусстве. Харбин. 1933. Псевд.: Г. Г. Гежелинский.

*Сетницкий Н. А.* СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции. Харбин. 1933. // Известия юридического факультета. Харбин, 1933. Т. 10. С. 187–247. Отд. отт.

*Сетницкий Н. А.* От редакции; Христолюбие и война; Вселенское дело в прошлом. — Подпись: Zet; Евразийство и пореволюционники. — Псевд.: Д. С. Кононов; Мессиянство и Русская идея. — Подпись: Р. Мановский; Вселенское Дело в прошлом; О смерти и погребении. — Подпись: Н. С-кий // Вселенское Дело. Вып. 2. С. I–III, 13–43, 70–99, 107–115, 141–146.

*Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Сочинения. М., 1995 (Библиотека духовного возрождения).

Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.

## Указатель имен

- Аарон (библ.) — 671  
Аввакум Петров, протопоп — 597, 599, 710  
Августин Аврелий — 204, 668, 675  
Авраам (библ.) — 220, 221, 672, 673, 690  
Агарь (библ.) — 673  
Адам (библ.) — 690  
Азур (библ.) — 218  
Акиндин — 656  
Аксаков И.С. — 30  
Александр I (Романов) — 602  
Александр (Мень) — 675  
Алексеев Н. Н. — 665, 703, 704  
Амос, прор. — 683  
Анания, прор. — 218, 672  
Ананий и Сапфира — 204, 668  
Андреев Н. А. — 689  
Андрей Кесарийский, св. — 682, 690, 692  
Антоний (Булатович) — 607, 657, 717  
Антоний (Храповицкий) — 657, 676  
Анфантен Б. П. — 647  
Арапов П. С. — 702, 705  
Аристотель — 99, 669, 709  
Аркан Д. — 51  
Артемьев М. — 42  
Архимед — 513  
Ахав (библ.) — 689  
Ачаир А. — 23
- Багрицкий Э. Г. — 10, 11  
Базар С. А. — 647  
Байрон Д. Г. — 392, 687  
Баратынский Е. А. — 357, 685  
Бах И. С. — 659  
Белинский В. Г. — 58  
Белый А. — 49, 662  
Бердяев Н. А. — 5, 18, 22, 31, 37, 45, 47, 48, 50, 643, 644, 662, 664, 667, 696, 704, 717  
Берковская Е. Н. (урожд. Сетницкая) — 9–10  
Берковский Ю. Р. — 6  
Берроуз Э. Р. — 722  
Бетховен Л., ван — 658, 659  
Блок А.А. — 49, 86, 613, 618, 623, 624, 629, 654, 655, 722, 723  
Бобрищев-Пушкин А. В. — 698  
Богданов А. А. — 51  
Боден Ж. — 669  
Боранецкий П. С. — 25, 26, 707  
Брихничев И. П. — 696  
Брюс Я. В. — 215, 670  
Брюсов В. Я. — 662  
Будда — 137  
Булгаков С. Н. — 5, 18, 21, 32, 38, 43, 45, 46, 50, 167, 207, 644, 645, 657, 662, 667, 669, 675, 677, 681, 693, 706, 717  
Бунаков (Фондаминский) И. И. — 667, 706
- Вагнер Р. — 48, 86, 100, 620, 653, 654, 659  
Варлаам Калабрийский — 656  
Варух, прор. — 684  
Варшавский В. С. — 667, 706  
Василий Великий, свт. — 655  
Василий (Кановский), свящ. — 44  
Вернадский В. И. — 5, 662, 685, 695  
Вернадский Г. В. — 700  
Викториан, еп. Пиктавийский — 679  
Витберг А. Л. — 48  
Вишневский В. В. — 698  
Воронский А. К. — 698  
Врангель П. Н. — 697  
Вюнш Г. — 207, 669
- Гайдн Й. — 659  
Гартман Э. — 124, 392, 400, 660, 686



- Гачева А. Г. — 24, 32, 44, 60, 664, 701, 703, 706, 707  
 Гегезий — 137, 661  
 Гегель Г. В. Ф. — 80, 648  
 Гежелинский Г. Г. — см. Сетницкий Н. А.  
 Геласий I — 668  
 Гендель Г. Ф. — 659  
 Герасимов М. П. — 12, 16  
 Герцен А. И. — 618, 650, 722  
 Гессен С. И. — 644  
 Гинс Г. К. — 27  
 Глюк К. В. — 659  
 Гюббс Т. — 417, 689  
 Гоголь Н. В. — 59, 624, 627  
 Гомер — 691, 721  
 Гомолицкий Л. Н. — 721  
 Горностаев А. К. — см. Горский А. К.  
 Горский А. К. — 5–12, 15–23, 27–29, 32, 41, 42, 49, 52–54, 56, 57, 59, 617, 641, 642, 645, 654, 656, 657, 659–661, 663, 670, 678–680, 685, 688, 690, 692, 693, 707, 712–714, 715, 719, 720, 722, 723, 725, 726  
 Горький А. М. — 12, 13, 28, 643, 693  
 Григорий Нисский, свт. — 681, 684, 692, 717  
 Григорий Палама — 656, 657  
 Гумилев Н. С. — 628, 723
- Давид** — 221, 673, 684, 690  
 Даниил, прор. — 417, 673, 674, 680, 684, 688, 690  
 Дан (библ.) — 692  
 Данте Алигьери — 634, 680, 725  
 Дарвин Ч. — 687  
 Дарий I — 673  
 Дегейтер П. — 660  
 Джойс Д. — 577, 698  
 Диодор Тарсийский — 692  
 Диоскор, патр. — 656  
 Дмитрий Самозванец — 724  
 Докучаев В. В. — 666  
 Домициан — 679
- Достоевский Ф. М. — 23, 31, 32, 44, 46, 48, 55, 59, 151, 593, 636, 701, 725  
 Дубяга О. В. (урожд. Гежелинская) — 719  
 Дубяга О. И. — см. Сетницкая О. И.
- Евагрий Понтийский** — 692  
 Евтихий, архим. — 656  
 Егоров Д. Ф. — 610, 718  
 Езра — 417, 673, 674, 684, 688, 689  
 Екклесиаст — 695  
 Енох, прор. — 474, 690, 691  
 Ермолов А. С. — 666  
 Есенин С. А. — 12, 52, 575  
 Ефрем Сирин, св. — 690, 692
- Заболоцкий Н. А.** — 52  
 Захария, прор. — 673, 690  
 Зеньковский В. В. — 29  
 Зоровавель (библ.) — 673
- Иаир** (библ.) — 481  
 Иаков (библ.) — 692  
 Ибсен Г. — 48  
 Иваницкий П. И. — 15  
 Иванов А. А. — 48  
 Иванов В. И. — 49, 634, 662, 725  
 Иванов В. Н. — 23  
 Иезекииль, прор. — 217, 323, 671, 683  
 Иеремия, прор. — 218, 672, 673, 683  
 Измаил (библ.) — 673  
 Иисус Христос — 20, 37, 42, 47, 48, 56, 98, 162, 199, 222, 227–229, 244, 247, 267, 268, 272, 280, 293, 313, 367, 370, 410, 412, 475, 476, 481, 482, 485, 518, 592–595, 621, 625, 628, 634, 636, 637, 643, 653, 655–657, 673, 675, 676, 680, 681, 684, 685, 690, 692, 710, 712, 717, 720  
 Иларион, схимонах — 657  
 Илия, прор. — 431, 471, 481, 689, 690, 691  
 Ильин И. А. — 32, 707–709

- Ильин В. Н. — 32, 585, 604, 644, 662, 667, 700, 703–705  
Илья (Гумилевский) — 713  
Иоанн Богослов — 37, 43, 47, 209, 211–213, 224, 226–230, 234, 244, 476, 628, 641, 647, 655, 664, 673, 675, 679, 670, 682, 684, 691  
Иоанн IV Грозный — 6  
Иоанн VIII, папа римский — 724  
Иоанн Дамаскин — 690  
Иоанн Златоуст — 660, 681  
Иоанн Лейденский — 267, 669, 679  
Иоанн Пресвитер — 691  
Иоахим, иудейский царь — 671  
Иоахим Флорский — 647  
Иов (библ.) — 689  
Иона, прор. — 218, 219, 670, 672  
Иосиф Флавий — 675  
Иосия, царь иудейский — 687  
Ипполит Римский, св. — 679, 690, 692  
Ириней Лионский — 44, 647, 679, 692  
Ирод I Великий — 30  
Исаак (библ.) — 672  
Исаия, прор. — 673, 683, 690  
Иустин Мученик — 44, 647, 679, 717
- Каиафа** — 478, 691  
Каин (библ.) — 692  
Казнина О. А. — 24, 703, 705, 706  
Калоускова Я. О. — 721  
Кампанелла Т. — 123  
Кант И. — 80, 81, 182, 648  
Капп Э. — 722  
Кареев Н. И. — 30  
Карл Великий — 668  
Карсавин Л. П. — 700, 702, 705  
Карташев А. В. — 18  
Катаев В. П. — 11  
Катулл Гай Валерий — 722  
Киреевский И. В. — 17  
Кириллов В. Т. — 16, 52  
Клаузиус Р. — 687  
Клюев Н. А. — 12, 662  
Ключевский В. О. — 711
- Ключников Ю. В. — 698, 699  
Кожевников В. А. — 662, 663, 717, 718  
Кононов Д. С. — см. Сетницкий Н. А.  
Константин Великий — 679, 702  
Константин Копроним — 656  
Конт О. — 80, 648  
Крашенинникова Е. А. — 22, 659, 692, 713  
Кузьмина-Караваева Е. Ю. (мать Мария) — 707  
Куликов В. А. — 644  
Кускова Е. Д. — 699
- Лавров Б. В.** — 692  
**Лавров П. Л.** — 30  
Лаговской И. А. — 647  
Лазарь (библ.) — 162, 476, 481, 482  
Лактанций — 679  
Лев Исавр — 656  
Лев V Армянин — 656  
Ленин В. И. — 699  
Леонтьев К. Н. — 31, 33, 54, 650  
Лосев А. Ф. — 21, 22, 608, 655, 678, 718  
Лосский Н. О. — 643, 644, 696  
Лот (библ.) — 474, 690, 691  
Лука, ап. — 655, 681  
Лукреций Кар — 167, 664  
Лукьянов С. С. — 698, 699  
Луначарский А. В. — 698  
Людовик XIV — 689  
Лютер М. — 688
- Макаров В. Г.** — 29  
Малахия, прор. — 690  
Манасия — 678  
Мани, Манент — 655  
Маркс К. — 80, 123, 582–585, 649, 667, 703  
Матфей, ап. — 681, 692  
Маяковский В. В. — 12, 52, 575, 662  
Мельников С. В. — 717  
Метерлинк М. — 48, 631, 632, 707, 724  
Мефодий Патарский, св. — 679

Мирьям (библ.) — 671  
 Михайловский Н. К. — 17  
 Михей, прор. — 673, 690  
 Моисей (библ.) — 215, 216, 221, 375, 670, 671, 685  
 Мотовилов Н. А. — 604, 605, 712, 713  
 Моцарт В. А. — 659  
 Мочульский К. В. — 38  
 Муравьев В. Н. — 5, 11, 16, 32, 41, 52, 53, 678, 693, 714  
 Мюнцер Т. — 267, 679  
  
**Навуходоносор II** — 671, 683  
 Назаров М. В. — 700  
 Наполеон Бонапарт — 687  
 Нафан (библ.) — 673  
 Некрасов Н. А. — 636, 688, 725  
 Немирович-Данченко В. И. — 644  
 Нерон — 679  
 Несмелов А. И. — 23  
 Несторий — 656  
 Нехо II — 687  
 Никифоров Н. И. — 27  
 Никита Пустосвят (Добрынин Н. К.) — 597, 599, 710  
 Николай II (Романов) — 602, 708  
 Никон, патр. — 598, 599, 603, 680, 711, 712  
 Никон (Рождественский) — 657, 717, 718  
 Нилус С. А. — 713  
 Ницше Ф. — 48, 86, 100, 151, 392, 620, 650, 653, 654, 659, 661, 686  
 Новгородцев П. И. — 7, 8, 32–35, 40, 63, 66–70, 72–80, 82, 84, 85, 94, 102, 108, 114, 116, 168, 201, 642, 644, 646–650, 659, 668  
 Новоселов М. А. — 657, 717  
  
**Олеша Ю. К.** — 11, 578, 698  
 Ольденбург С. Ф. — 18  
 Орешин П. В. — 52  
 Ориген — 239, 530, 676, 684, 692  
 Осоргин М. А. — 699  
 Остромиров А. — см. Горский А. К.

**Павел, ап.** — 47, 63, 274, 332, 649, 664, 676, 684, 690  
 Папий Иерапольский — 44, 647, 679  
 Пастернак Б. Л. — 662, 698  
 Пахомий-афонец — 717  
 Петерсон Н. П. — 662, 663, 718  
 Петефи Ш. — 29  
 Петр, ап. — 481, 668, 691  
 Петр I Великий — 670, 711  
 Петражицкий Л. И. — 7, 8  
 Платон — 30, 528, 529, 616, 685, 721  
 Платонов А. П. — 12, 662  
 Подолинский С. А. — 693  
 Понтий Пилат — 478, 691  
 Поснов М. Э. — 71  
 Постников Г. В. — 22  
 Потехин Ю. Н. — 698, 699  
 Потье Э. — 660  
 Пошехонов А. В. — 699  
 Прейнвальц А. К. — 646  
 Пришвин М. М. — 662  
 Прокопович С. Н. — 699  
 Прохор, ученик ап. Иоанна Богослова — 691  
 Пруст М. — 576, 698  
 Птолемей — 680  
 Пунин Н. Н. — 52  
 Пушкин А. С. — 28, 59, 597, 690, 695, 723  
 Пфеффер В. — 695  
  
**Рафаил Мановский** —  
 см. Сетницкий Н. А.  
 Рейснер Л. М. — 9  
 Рейснер М. А. — 9  
 Ришелье А. Ж. дю Плесси — 689  
 Романовы — 48  
 Руссо Ж. Ж. — 80, 648  
  
**Сабанеев Л. Л.** — 49  
 Савицкий П. Н. — 580, 586, 644, 700, 701, 704, 706  
 Самарин Ф. Д. — 717  
 Сарра (библ.) — 673

- Свенцицкий В. П. — 18  
Святополк-Мирский Д. П. — 702–705  
Седекия — 672  
Сельвинский И. — 722  
Семенова С. Г. — 24, 646, 663, 703, 707  
Сен-Симон К. А. — 177, 647  
Сенека Луций Анней — 675  
Серафим Саровский — 603–606, 608, 613, 705, 712, 713  
Сервантес Сааведра М., де — 634  
Сергий, иеромонах — 604  
Сергий Радонежский — 676  
Сетницкая А. С. — 6, 696  
Сетницкая О. И (урожд. Дубяга) — 9, 10  
Сетницкая О. Н. — 7, 22, 659, 692, 713  
Сетницкий А. Ф. — 696  
Сетницкий Н. А. — 5–29, 32–36, 39, 41–44, 46, 47, 52–59, 61, 164, 598, 641–647, 649, 651–654, 656–658, 660–670, 674, 676–686, 688–703, 705–710, 712–714, 716, 719–724, 727  
Скворцов В. М. — 717  
Скиталец С. Г. — 23  
Скрябин А. Н. — 49, 100, 659, 723  
Снетков И. С. — 646  
Соловьев В. С. — 5, 10, 17, 18, 23, 31, 32, 44, 46, 48, 49, 51, 54, 151, 165, 258, 644, 662, 664, 666, 675–678, 685, 690, 726  
Соломон — 637, 673, 684, 725  
Сорокин П. А. — 644  
Спенсер Г. — 80, 648  
Сталь А. Л. Ж., де — 635, 725  
Степанов Б. — 701  
Степун Ф. А. — 25, 667, 706  
Стефан Яворский — 711  
Страхов Н. Н. — 30, 31, 33  
Струве П. Б. — 165, 167, 664  
Сувчинский П. П. — 24, 696, 700–702, 704  
Сумароков А. П. — 631, 724  
Тавифа (библ.) — 481, 482  
Тернавцев В. А. — 18, 45  
Тиглатпаласар III — 687  
Толстой А. К. — 630, 690, 724  
Толстой Л. Н. — 10, 23, 31, 48, 151, 165, 663  
Троицкий В. А. — 676, 677  
Троицкий М. М. — 165, 663  
Троицкий С. В. — 608, 657, 717  
Троцкий Л. Д. — 589, 699, 709  
Трубецкой Е. Н. — 608, 717  
Трубецкой Н. С. — 583, 644, 665, 700, 703, 704  
Тутмос III — 687  
Тучинская И. И. — 713  
Тынянов Ю. Н. — 698  
Умов Н. А. — 5, 693  
Устрялов Н. В. — 23, 27, 33, 39–41, 55, 63, 84–94, 98–102, 166, 171–174, 576, 578–580, 587, 644, 646, 649–653, 655, 657, 658, 664, 697–699  
Фаусек В. А. — 695  
Федор, диакон — 710  
Федоров Н. Ф. — 5, 10, 13, 14, 17, 23–26, 28, 31, 32, 35, 39, 42, 43, 46, 48, 49, 57, 58, 148–153, 155–177, 208, 325, 583–585, 588, 603, 606, 609–611, 614, 643–646, 652, 654, 658, 660–668, 670, 676–678, 680–683, 685, 686, 689–691, 693–696, 702–705, 707, 712, 713, 718, 725, 726  
Федотов Г. П. — 25, 32, 38, 39, 645, 662, 667, 706  
Феодор Мопсуестийский — 692  
Феодора, визант. императрица — 656  
Феофан (Быстров) — 657  
Феофан Прокопович — 711  
Ферсман А. Е. — 18

- Филарет (Дроздов) — 604  
Филипченко И. Г. — 12, 16, 52  
Филонов П. Н. — 662  
Фиолетов А. В. — 10  
Фихте И. Г. — 81  
Флоренский П. А. — 5, 21, 22, 608, 657, 660, 717, 718, 723  
Флоровский Г. В. — 40, 41, 656, 700  
Фома Аквинский — 204, 669  
Франк С. Л. — 644  
Франклин Б. — 431, 689  
Фрейд З. — 677, 688
- Хагемейстер М. (Hagemeister M.) — 24, 703, 707, 716  
Хам (библ.) — 682  
Хлебников В. В. — 12, 52, 662  
Хомяков А. С. — 17, 31, 675
- Циолковский К. Э. — 5, 662
- Чахотин С. С. — 698, 699  
Чекрыгин В. Н. — 52, 662  
Челано Т., да — 724  
Чернышевский Н. Г. — 51  
Чижевский А. Л. — 5, 662  
Чуев С. И. — 646
- Чхеидзе К. А. — 24, 27, 644–646, 651, 653, 665, 666, 667, 678, 696, 697, 703, 705, 706, 721
- Шатобриан Ф. Р., де — 635, 725  
Шахматов М. В. — 700  
Шелгунов Н. В. — 30  
Шенгели Г. А. — 11, 28  
Ширинский-Шихматов Ю. А. — 699, 706  
Шопенгауэр А. — 124, 137, 392, 400, 653, 654, 658–660, 674, 686  
Шпенглер О. — 100, 650, 654, 658, 659  
Штирнер М. — 151, 663
- Эйзенштейн С. М. — 698  
Энгельс Ф. — 123  
Энгельфельд В. В. — 27  
Эпиктет — 81  
Эрн В. Ф. — 18, 39, 86, 608, 652, 653, 657, 717, 718  
Эфрон С. Я. — 705
- Ян Матис — 669  
Яновский В. С. — 667, 706
- Papulides K. K. — 717
- Schulze B. — 717

# Содержание

Николай Александрович Сетницкий

*А. Г. Гачева*. . . . . 5

## **О КОНЕЧНОМ ИДЕАЛЕ** . . . . . 61

Часть I. О конечном идеале. . . . . 64

I. Вступление . . . . . 64

II. Об идеале. . . . . 66

III. Идеал и трагедия . . . . . 84

IV. Воплощение идеала . . . . . 102

V. Дробные идеалы . . . . . 121

VI. Эсхатология и идеалы . . . . . 134

VII. Целостный идеал . . . . . 145

VIII. Источники учения об эсхатологическом идеале. . . . . 180

Часть II. Материалы к учению о конечном идеале. . . . . 193

I. Несколько вводных замечаний по вопросу  
о эсхатологическом идеале. . . . . 193

II. Что такое пророчество? . . . . . 213

III. Святой Иерусалим . . . . . 234

IV. Тысячелетнее царство . . . . . 257

V. Словесный бой . . . . . 280

VI. Великая блудница . . . . . 302

VII. Новая песнь . . . . . 346

VIII. Звери . . . . . 400

IX. Свидетели . . . . . 441

X. Печати. . . . . 487

Заключение . . . . . 526

## **СТАТЬИ** . . . . . 531

Эксплуатация. . . . . 533

Евразийство и пореволюционники . . . . . 575

Мессианство и русская идея . . . . .	589
Заметки об искусстве (в соавторстве с А. К. Горским). . . . .	616
<b>КОММЕНТАРИИ . . . . .</b>	<b>639</b>
<b>Библиография . . . . .</b>	<b>726</b>
<b>Указатель имен . . . . .</b>	<b>727</b>

Научное издание

*Библиотека отечественной общественной мысли  
с древнейших времен до начала XX века*

**Сетницкий Николай Александрович**

## **Избранные сочинения**

Ведущий редактор *Е. А. Кочанова*

Редактор *Н. В. Макаров*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *М. В. Минина*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Компьютерная верстка *М. А. Богданова*

Корректор *А. Э. Вербицкая*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 28.12.2009.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Усл.–печ. л. 46. Тираж 1000 экз.

Заказ 669

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334–81–87 (дирекция), 334–82–42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК  
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14





