

Иван
ИЛЬИН



АКСИОМЫ
РЕЛИГИОЗНОГО
ОПЫТА

Ибо где сокровище ваше,
там будет и сердце ваше.

Мф 6, 21

PHILOSOPHY



Иван ИЛЬИН

**АКСИОМЫ
РЕЛИГИОЗНОГО
ОПЫТА**

ас*
КАДРЕ/ИСКУССТВО
Москва
2002

УДК 1/14
ББК 87.3(2)6
И46

Серийное оформление А.А. Кудрявцева

Текст печатается по изданию:
И.А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Исследование.
Т. 1–2. — М.: ТОО «Раготъ», 1993

Оригинал-макет подготовлен издательством «Фолио» (Харьков)

В настоящем издании в основном сохранена
орфография и пунктуация автора

Подписано в печать 23.08.2002. Формат 84x108 ¹/₃₂
Усл. печ. л. 31,08. Тираж 3000 экз. Заказ № 2765

Ильин И.А.

И46 Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. — М.: ООО
«Издательство АСТ», 2002. — 586, [6] с. — (Philosophy).

ISBN 5-17-011518-0

Данное издание предлагает вниманию читателей самое знаменитое произведение известного русского религиозного мыслителя и общественного деятеля И.А. Ильина (1882—1954) — «Аксиомы религиозного опыта». Эта книга, вышедшая в Париже в 1953 г., даже в ряду многочисленных трактатов по философии религии привлекает внимание своей неординарностью и самобытностью. Главное внимание автор уделяет не истории религии, не вопросам догматического или канонического богословия и даже не религиозной психологии как таковой, а глубокому анализу личного духовного состояния верующего, вывода, таким образом на первый план понятие духовности.

УДК 1 /14
ББК 87.3(2)6

◆
TOM I
◆

ПРЕДИСЛОВИЕ

Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт. Этот опыт требует от человека благоговейного внимания и бережного творческого отношения: верующий должен заботиться о своей вере, о своей духовной чистоте и о богосоответствии своего опыта. Религиозному человеку необходимо одухотворять, очищать, укреплять, растить, углублять и образовывать свой духовный опыт, иначе сила естественных потребностей, давление житейских обстоятельств, расчетов, интересов и компромиссов, личная подслеповатость и власть все выветривающего времени — ослабят, исказят и выродят этот драгоценный опыт и незаметно, из поколения в поколение, приведут его к немощи и разложению. Именно это и происходит с современным человечеством: у него остались профессиональные организации, догматы, учения и обряды, но религиозный опыт его утрачивает свою жизнь, подлинность и искренность, силу своего огня и света; а эта немощь лишает его идейной и жизненно-творческой силы и делает его растерянным в борьбе с восставшим и воинствующим безбожием. Современное человечество изобилует «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде «христиан», которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности. И эта своеобразная безрелигиозность религиозно-сопричисленных людей все меньше тревожит нас. А это свидетельствует о глубине переживаемого нами духовного и религиозного кризиса.

И вот тем из наших современников, в коих религиозная вера еще жива или уже превозмогла все соблазны и искушения духовного «сквозняка», надо понять совершающееся и поставить перед собой вопрос о сущности и природе под-

линного религиозного опыта. Надо вернуться сначала умственным взором, а потом (непрерывно!) цельной душой к живым пламенникам сущей религиозности и пережить, в меру своих сил, вместе с ними их опыт, чтобы затем сравнить его со скудным опытом наших дней и сделать надлежащие выводы. Они веровали иначе. Они веровали иначе потому, что иначе любили, иначе созерцали, иначе видели, по-иному молились, иначе вкладывались волей, не так мыслили и не так строили свою жизнь. Их верование было прежде всего цельно: целостно охватывало их существо и целостно определяло их действия. Кто вчувствуется и вдумается в это, тот поймет, что цельность веры есть аксиома подлинного религиозного опыта; и, раз постигнув эту аксиому, он поставит перед собой вопрос: нет ли еще и других аксиом религиозного опыта и в чем они состоят?

Разрешить этот вопрос и пытается мое исследование, задуманное и начатое еще в 1919 году.

Обретая и выговаривая аксиомы религиозного опыта, я с самого начала убедился в том, что я не могу и не должен идти индуктивным путем, т.е. изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называются «религиозными»: — нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объем и извлечь из них возможные «обобщения». Я убедился в том, что мне пришлось бы считаться с длинным рядом человеческих предрассудков, суеверий, страхов, блужданий и заблуждений, с явлениями страстной слепоты, неистовости и противорелигиозной магии, с болезненными состояниями (область религиозной теопатии и патологии) и с уродствами души (область религиозной тератологии), т.е. с такими явлениями, где аксиомы духовно-здорового, сущего и подлинного религиозного опыта утрачены или прямо отвергнуты и попорчены.

Поняв это, я не отказался от индукции совсем, но ограничил ее объем и поставил ей духовно-интуитивное, т.е. философское, задание. Я ограничил ее объем не произвольно формулированным отвлеченным понятием, что привело бы мое исследование на дедуктивные пути; но требованием духовности от человеческой религии, ибо духовность есть одна из основных аксиом религиозного опыта. Не все так называемые «религиозные» состояния человеческой

души имеют духовный вес и смысл; но аксиомы религиозного опыта могут быть соблюдены только в духовных религиях. Поэтому я искал эти аксиомы именно в духовной религиозности и должен был признать, что чем духовнее человеческая вера, тем полнее соблюдаются в ней находящиеся мной аксиомы; и далее, — что во всех явлениях слепоинстинктивной, больной или извращенной религиозности можно с ясностью проследить и установить, как недуховность или даже противодуховность угашала аксиоматические основы религиозного опыта и как от этого искажалась самая человеческая религия в ее молитвах, учениях и обрядах: заблудший личный опыт создавал химеру вместо догмата, механически-мертвенную или прямо кощунственную молитву, уродливые и даже чудовищные обряды и безнравственную «церковную» практику. Если бы исследовать при свете этого закона всю историю человеческих религий, то многое предстало бы в новом свете и в потрясающем душу виде.

Итак, строение истинной религиозности в ее великих образцах было иным. В чем именно? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вчувствоваться в религиозные акты основоположников и попытаться формулировать их аксиоматические основы. Естественно, что каждый верующий обратится при этом прежде всего к основоположникам того исповедания, к которому он сам принадлежит, с тем, чтобы обрести аксиомы их религиозного опыта, — не только учительные догматы, которые они формулировали, и не одни богослужебные обряды, которые они установили, и не просто каноны церковной организации, которые они выработали, но именно тот религиозный опыт, который они выносили, и в особенности аксиомы этого опыта.

И понятно, что я, рожденный и вскормленный православным христианством, вступил со своей стороны именно на этот путь.

Этим определилась задача моего исследования: оно не касается проблем догматики и литургики, не излагает понерологии и сотериологии и не исследует канонов, но сосредотачивается на личном, духовном состоянии верующего («пневматическая актология»). При этом личная религиозность великих основоположников исследуется

мной лишь в ее аксиоматических основах, а не в субъективном своеобразии каждого из них в отдельности. Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а может быть и постиг, что Дух веет и созерцает у Апостола Иоанна Богослова иначе, чем у Апостола Павла; что у Макария Египетского иной религиозный акт, чем у Блаженного Августина; что Григорий Богослов «мыслит» иначе, чем Апостол Петр; что опыт Апостола Иакова не тот же, что у Оригена; что религиозный акт Иоанна Златоуста иной по сравнению с актом Афанасия Александрийского. Тертуллиан созерцает и мыслит иначе, чем Иоанн Дамаскин. Трезвение Василия Великого иное, чем у Симеона Нового Богослова. Иоанн Златоуст оценивает предел единения иначе, чем Григорий Палама; а Григорий Палама отводит плоти совсем иное место, чем Ориген. И все это непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения.

При вере в Христа и обычном неразногласии в учении — все эти светочи православного христианства имеют религиозные акты особого строения; и было бы чрезвычайно поучительным заданием продолжить глубокомысленное начинание И. В. Попова и изобразить своеобразную пневматику каждого из них в отдельности.

Я искал иного. Я искал тех аксиоматических «форм», или «законов», или «основ» их религиозности, которые предполагались их верой и которые сообщали ей ее величие. Иногда эти основы прямо выговаривались ими; иногда они подразумевались молча; иногда они осуществлялись как самоочевидные. Устанавливая их, я убеждался в том, что эти аксиомы должны светить не только нам, православным христианам, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам всех других исповеданий. Мало того, они являются основами всякой подлинной религиозности вообще, через всю историю человеческих религий; они дают некий непоколебимый критерий для всех времен и народов, — правда, не догматический, не литургический и не канонический, но «пневматический» и «актологический». Чем вернее и полнее соблюдались эти аксиомы в других религиях (например, аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности,

искренности, смирения и трезвения), тем совершеннее оказывалась человеческая религиозность, тем чище и сильнее слагались ее молитвы, тем более искренними и символически-глубокими являлись ее обряды, тем достойнее бывала ее «церковная» практика; тем более дух ее приближается к Евангелию и к духу православного христианства. На этом пути мое исследование давно уже приобрело смысл православно-апологетический.

Следуя этому пути, я убедился еще в том, что человек иной, нехристианской веры, может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры; и по духу он может приближаться к христианству настолько, что в душе исследователя может проснуться запоздалое желание поскорее «снять с его души последнюю пелену».... если бы это было возможно.

Это относится в особенности к Будде, Сократу, Платону, Сенеке и Марку Аврелию, которые «не узрели» Христа во время своей земной жизни.

Отсюда естественный и необходимый вывод, что Дух Божий на протяжении истории не покидал так называемые «языческие» народы, которые до Христа составляли почти все человечество, а ныне исчисляются приблизительно в две трети всех живущих на земле людей. Все человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план «Божьего домостроительства»¹. Я руководствовался в моем исследовании суждением Апостола Иоанна Богослова: «знайте то, что всякий, делающий правду, рожден от Него» (I Посл. 2, 29).

И действительно, языческий мир имел своих, по времени и удалению еще не видевших Христа, созерцателей, молитвенников и праведников, добродетели которых отнюдь не были «блестящими пророками». Языческие народы совсем не были богоотверженным, духовно-мертвенным и обреченным на гибель множеством, но имели свою

¹ Князь С. Н. Трубецкой выражает это так: «Логос есть истинный педагог человечества и человека». (Учение о Логосе. 54). Макс Мюллер пишет: «в религии есть нечто, указующее на ведущий Божий перст» (direction divine. La science de la religion. 30).

меру откровения, свою вдохновенную мудрость, свою живую религиозность и добродетель. Недаром Иустин Мученик уже во втором веке говорил о том «семи Слова», которое «врождено всему человеческому роду», так что все, жившие сообразно этому Слову, были христианами до Христа. Недаром Климент Александрийский воспроизводил в своем «Педагоге» мысли стоика Музония Руфа, св. Амвросий компилировал Посидония и Цицерона, Тертуллиан причислял Сенеку почти к христианам (*saepe poster*), Лактанций прославлял его, признавая его слова «почти божественными», а блаженный Иероним прямо занес его «in catalogum Sanctorum». Недаром древняя Церковь помещала иногда в притворах своих храмов изображения Сократа, Платона и Аристотеля. Великие религиозные созерцатели дохристианской эпохи — как бы готовили путь для Откровения Христа: редко — в сфере догмата, нередко — в сфере религиозного опыта и акта.

И вот в наше время каждый религиозный человек должен быть готов к тому, что другие люди самых различных религий и исповеданий, и особенно вовсе неверующие, спросят его об источниках и основаниях его веры, ибо мы живем в такую эпоху, когда источники являются, по-видимому, «дискредитированными» — и эти основания отвергнуты и поруганы. Основанием всякой религиозной веры является личный религиозный опыт человека, а источником — пережитое в этом опыте Откровение. Перед своим религиозным опытом современный человек не имеет права стоять в беспомощности и недоумении: он должен активно и ответственно строить его и владеть им, как верным путем, ведущим к Богу; он должен знать, куда он идет, как он ориентируется в тумане разноверия и соблазнов, каков его путь и почему он считает свой путь верным; он должен уметь отзываться на вопросы затрудненных и беспомощных и спешить им на помощь. Иными словами, он должен владеть своим религиозным актом, чтобы защищать его от соблазнов и покушений и чтобы помогать другим, еще не выносившим своего религиозного акта.

Эти другие могут быть, как сказано, людьми иного исповедания и иной религии; они могут быть людьми, религиозно «еще не родившимися», духовно спящими или «по-

лмертвыми»; они могут быть врагами всякой веры и виновными безбожниками. Современный религиозный человек должен иметь в своем опыте слово помощи и совета для всех, особенно же для тех, которые были захвачены поверху волной слепого безбожия и, духовно захлебываясь, зовут на помощь. Прошло то наивное время, когда люди, нецельные в своем религиозном опыте и робеющие перед своей нецельностью, предпочитали «не касаться» «этих вопросов», предвидя, что «слово», как орудие «рассудка», подорвет и разрушит последние основы их религиозности. Действительно, слепое, праздное и безответственное слово, привыкшее служить отвлеченной и слепой рассудочной мысли, могло повредить нецельному и робкому религиозному опыту. Но это время изжито: все праздные и безответственные слова, которые накопил слепой рассудок в эпоху так называемого «просвещения», т.е. сущего духовного помрачения, — давно произнесены, напечатаны и распространены по всей вселенной. То, что могло быть разрушено, — или уже рухнуло, или, наоборот, окрепло и утвердилось. Мы вступили в новую эпоху. Пришло время неробкой веры, духовной и самостоятельной религиозности, исходящей из сердца, строящейся сердечным созерцанием, утверждающей свою удостоверенность и разумность, знающей свой путь, цельно-искренней, ведущей человека через смирение и трезвение к единению с Богом. Именно этой вере и такой вере и желает служить мое исследование.

Но полное выяснение всего этого может дать только сам текст моей книги.

Она состоит из двух частей: из основных глав, числом 27, излагающих результаты моего исследования, почти без цитат и ссылок; и из «Литературных добавлений» к каждой главе в отдельности, где приводятся в подлинных текстах достопримечательные суждения по существу вопросов, указываются поучительные исторические явления и события, и изредка вставляются пояснительные и полемические замечания от моего лица, замечания, не нашедшие себе места в основном тексте.

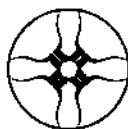
И вот я усердно прошу серьезных и ответственных читателей моей книги, во-первых, читать после каждой главы отнесенное к ней Литературное Добавление, и, во-вто-

рых; судить о книге лишь по прочтении ее целиком: ибо она цельна от заглавия до последней строки. Вспомним еще то мудрое правило, которое оставил нам Василий Великий: «Кто судит о сочинении, с тем же почти запасом должен приступать к делу, как написавший оное» (Письмо 196 к Неокесарийцам).

Если же само ограничение темы, мной здесь выношенное и осуществленное, покажется кому-нибудь нецелесообразным, то пусть он исследует по-своему, но пусть не думает, что проблема «пневматической актологии» не существенна и что ее можно просто обойти.

Автор

Декабрь 1919 — декабрь 1951.



ГЛАВА ПЕРВАЯ
**О СУБЪЕКТИВНОСТИ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

1

Всякое религиозное верование и всякое религиозное делание, — даже самое странное, темное, суеверное и с виду бессмысленное, — имеет в своей основе особый религиозный опыт. Этот «опыт» отличается и от повседневного трезвого наблюдения, и от научного опыта во всей его сложности и утонченности. Именно эта особенность религиозного опыта дает людям повод совсем забывать о нем, пренебрегать им и не заботиться о его углублении и очищении. От этого человеческая религиозность вырождается, — становится беспредметной, мутится, скудеет, слабеет или ведет ко всевозможным соблазнам и извращениям. Но это означает только, что человек должен помнить эти опасности и оборонять от них свою религиозность.

Поэтому каждый из нас призван творить культуру своего религиозного опыта и прежде всего — осознать, что этот опыт есть человеческий, субъективный и личный. При этом его не следует представлять себе ни как чисто-познавательное, исследовательское «испытание», ни как ряд произвольно-обдуманых «экспериментов». В нем могут участвовать все человеческие силы и способности; он не однообразен у людей, напротив — разнообразен и многообразен; и не только у отдельных людей, но и в различных религиях и в пределах каждой из них — у каждого отдельного человека. Люди восходят к Богу различными путями; и Бог открывает Себя каждому человеку иначе. Каждый воспринимает Бога так, как это ему дается и удается, в пределах своей субъективной и личной человечности. С этим необходимо

примириться и считаться, как с аксиомой религиозной жизни. Это должен помнить каждый человек про себя и о себе, а также и о других, и все пастыри, духовники и проповедники применительно к своей пастве.

К этому же приводит и следующий ряд соображений.

Религия есть всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом. Этот Предмет не есть непременно предмет «познания» или «знания»; Он может быть и предметом чувства (любви), созерцания, воли и даже деятельного осуществления (Царство Божие). Но Он остается при всех условиях и во всех религиях — искомым, обретаемым, желанным, созерцаемым, чувствуемым, верой утверждаемым, в неверии отвергаемым, внушающим любовь, или страх, или благоговение — объективно-сущим «инобытием» или предметом даже и тогда, когда открывается, что самый этот Предмет есть Субъект, «живой Дух», как у Гегеля, или личный Бог, как в христианском понимании. Религия есть связь; связь предполагает две реальности и отношение между ними: будь то «соприкосновение», восприятие, «вхождение», «присутствие», испытание или что-нибудь иное, может быть, еще более интимное, глубокое или почти неизреченное. И вот эта связь предполагает в пределах человеческого субъекта — живой субъективный опыт.

Этот опыт есть человеческий. О «сверхчеловеческом» религиозном опыте мы не можем судить; о религиозном опыте низших естественных существ мы можем только созерцательно догадываться¹. Религия, о которой здесь идет речь, ведет от человека к Богу; она живет прежде всего в самом человеке и осуществляется через него. Она живет человеком, она осуществляется ради него. Она не над ним; не вне его. Она не есть внешнее для него состояние. Она не есть лишь объективный порядок вещей, надчеловеческий строй мира (миропорядок) или общество верующих (церковь, «град Божий»). Религия как связь с Богом осуществляется и пребывает прежде всего внутри человека; она состоит прежде всего из известных, внутренних, «им-

¹ Ср., например, у Фехнера в его глубокомысленной книге «Наша или душевная жизнь растений».

манентных» человеку переживаний его и без них — невозможно. Если бы не было человека, как существа, отдельного от Бога, в известном смысле «противостоящего» Ему, то не было бы и религии¹. Религия есть живая связь Бога и не-Бога, т. е. человеческого инобытия. Одно Божество, — без человека, — явилось бы невосприимлемой, неверуемой Реальностью, т. е. уже не предметом. Один человек без Бога, — явился бы религиозно-пустынным субъектом: он мог бы предаваться различным предчувствиям, фантазиям, страхам, суевериям, которые, населяя его душу, оставались бы религиозно-беспредметными; но религия не могла бы возникнуть.

Достоевский прав, утверждая, что религия невозможна без Бога². Но она невозможна и без человека, без его субъективного, личного религиозного опыта.

2

Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт. Она существует в тех формах, которые присущи самому человеку; иными словами: способ бытия, присущий человеку, передает религиозному опыту свои свойства и законы. Категории человеческого существования, определяющие способ бытия, присущий человеку (*modus essendi hominis*), неизбежно сообщаются религиозному опыту и определяют тот способ бытия, который присущ земной человеческой религии. И если различать в человеке дух, душу и тело, то и в религиозном опыте должен обнаружиться этот тройной состав: внутреннейшей «силы», психической «среды» и внешней включенности в вещественный мир. И если человеку дано быть на земле «субъектом» и «личностью», то и религиозный опыт должен обладать всеми условностями и опасностями «субъективизма» и всей свободой и ответственностью личного начала.

¹ Именно поэтому и пантеисты не могут не допустить «инобытия» в пределах всеохватывающего Божества; таков у Спинозы «модуальный» состав человека; такова у Гегеля «эмпирически-конкретная стихия». Напротив, в эзотерическом пантеизме и акосмизме Парменида религия уже невозможна.

² Бесс. Часть вторая. Глава VII.

В самом деле, человеку в его земном существовании присущ особый способ быть, жить и действовать, который передается всем его состояниям, а следовательно, и его религиозному опыту. Этот способ бытия, столь привычно-обычный для нас и именно поэтому столь легко забываемый нами, должен быть описан так.

Человечество представляет из себя множество душевных (в сущности душевно-духовных) существ, из которых каждое укрыто таинственным образом за одной, для него центральной и единственной, именно только ему одному служащей вещью, именуемой «его телом». Каждый человек есть такой «душе-дух», который укрывается за своим телом от других людей и доступен им только через него; сам же себе он доступен кроме того и непосредственно: он «воспринимает» свои состояния, помыслы, намерения, огорчения, фантазии и т. д. в порядке простого испытания и осознания их, не «догадываясь о них», а «пребывая в них». Наше тело загораживает нашу душу от других и в то же время, выражая (то намеренно, то непреднамеренно) наши душевные состояния, передает о них (или выдает их) нашим ближним.

Это можно было бы выразить так: человек человеку есть духовно-душевно-телесное инобытие. Каждый из нас, как «душе-дух» пожизненно связан с одним единственным в своем роде телом, которое его овеществляет, изолирует, обслуживает, питает и символизирует. Это есть первоначальная аксиома человеческого существования: «ты не я, а я не ты»; и далее «ты обо мне — только через мои телесные проявления», а «я о тебе только по твоим вещественным знаменованиям». Наши души разъединены вещественной пропастью и связываются взаимным наблюдением и истолкованием телесных проявлений.

Каждый «душе-дух», отгороженный от других своим телом, которое «носит» его по земле и которое бессознательно и сознательно строится и поддерживается его собственным инстинктом, испытывает непосредственно и подлинно только свои собственные «субъективные» состояния и заключенные в них содержания; его инстинкт непроизвольно сосредоточивается на них своим восприятием, вниманием, аффектом и попечением; о других же душевных монадах и событиях в них — он узнает только

опосредствованно, все время стараясь сократить этот осложненный путь вчувствованием, интуицией или догадкой. Но именно поэтому все, принадлежащее другим, испытывается им как «чужое», непосредственно недоступное, несравненно менее достоверное и в конце концов — всегда несколько проблематическое.

Весь непосредственный процесс жизни, ее начало (рождение) и конец (смерть), душевные и телесные состояния человека, его способности, поступки и болезни, словом все естество и вся судьба каждого из нас — остаются субъективными, отдельными от других людей (несмотря на все влияния и вторжения в чужую судьбу). Каждое человеческое существо остается самобытным, индивидуальным («неделимым») и оригинальным. Здесь невозможны никакие повторения, несмотря на все взаимодействия и сходства: ибо каждый миг жизни бывает только один раз и вливается ручейком в поток личной судьбы раз навсегда; он безвозвратен и неповторим и уже пережит каждым по-своему, и вот уже вплетен им органически в его личную душевную ткань.

Поэтому все люди своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности, несмотря на кажущееся обилие отдельных сходных черт: ибо подмеченных и отвлеченно взятых сходных черт — на самом деле нет; в действительности они конкретны, сращены с тем сложнейшим множеством свойств, от которого их отвлекло отвлечение. И потому каждый из нас, несмотря на постоянное, повседневное, — сознательное и бессознательное — общение совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в глубоком и неизбывном одиночестве. Об этом одиночестве отрадн забывать; но его необходимо помнить.

Это одиночество, одинаково присущее всем и каждому, выражается психически в том, что индивидуальная душевная жизнь протекает у каждого из нас в своеобразной изолированности, замкнуто и недоступно для других: «чужая душа — потемки». Никто не испытывает «мои состояния» (например, моей невралгии, моей депрессии, моего ликования), как свои собственные и непосредственно ему доступные, никто — кроме «меня самого». Никто никого не может «впустить» в свою душу или «вывернуть» ее

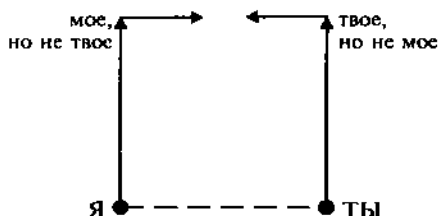
другому; и в часы взаимного недоверия или большого горя — люди очень страдают от этого. Далее, никто ни с кем не может иметь общих телесных или душевных переживаний, — но лишь до известной степени похожие. Люди живут в общем мире — и воюют из-за этого; люди имеют общее пространство («твое и мое, наше, общее») и наталкиваются друг на друга или давят друг друга; но общее тело имеют только уроды вроде сиамских близнецов (если рассматривать их как двух психически обособленных людей). Два человека могут иметь общую вещь и тогда надо говорить о со-собственности или коммунизме; но общего лица люди иметь не могут. Можно иметь общую мать или дочь, общего отца или сына; но иметь общую зубную боль или общее воспаление мозга, или общее удовольствие, или общий страх — нельзя. Длительное со-существование в общем пространстве, совместность в жизненных отправлениях, долгое и постоянное общение и национальное или семейное сходство — не могут нарушить этого закона бытия: человек остается субъективным, индивидуальным и одиноким, и остро почувствует это в час болезни, гневного разрыва, несчастной любви, ревности, преступления, покаяния, заключения брака, душевной депрессии, отчаяния и смерти.

3

Все разговоры о «коллективной душе» и «коллективном бессознательном» идут от людей, мыслящих неточно или же испугавшихся своего одиночества (например, своей беспомощности или своей ответственности). Коллективная душа есть плод фантазии или абстрактной мысли: она поэтически «сочиняется» или теоретически «пострается». Толпа не имеет единой души, но лишь множество взаимно «заражающихся» и «разжигающихся» душ; именно поэтому нелепо и несправедливо подвергать толпу коллективной ответственности. Народ может иметь общую культуру (в смысле произведений); он может иметь однородное строение культурно-творящего акта; но он не имеет единой, общей всем душевной субстанции. Эту единую и общую душевную субстанцию теоретики выдумывают, неосторожно и неосновательно «построя» ее — исходя от

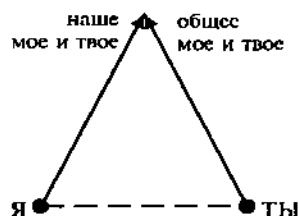
однородности произведений и заключая к единству и общности творящего «коллективного» существа.

Схема лично-особенного
(сходство — несходство)



2 субъекта, 2 объекта
Четырехугольник

Схема общего
(тождество)



2 субъекта, 1 объект
Треугольник

Напрасно было бы противопоставлять человеческому субъективному устройству учение о будто бы реальном «коллективном бессознательном». Коллективными, т. е. общими могут быть только содержания и предметы, но не душевные состояния людей. Те, кто говорят о «коллективном бессознательном», как душевном состоянии, упускают это из виду, вносят путаницу в науку и предаются самообману. Та «коллективность», о которой они говорят, отнюдь не есть без-субъективность или против-субъективность; напротив, все общие содержания и общие предметы переживаются у каждого из нас — и сознательно, и бессознательно — субъективной душевной средой и по-своему. Нельзя принимать параллельность, одновременность, взаимовлияние и сходство переживаний за их общность, за психическое сращение людей через их бессознательное в единую, сплошную, проходящую душевную субстанцию. Общими, совместно созданными будут материальные внешние вещи (например, Миланский собор, строившийся с 1386 г. до девятнадцатого и даже до двадцатого века); сходными или при полной одинаковости даже общими могут быть объективированные содержания (например, планы и облики Миланского собора у его многочисленных строителей); но все переживания этого собора людьми на протяжении веков, в созидании, восприятии, воспроизведении всегда были

и будут субъективными. Временная утрата человеческим субъектом своего субъекто-сознания и субъекто-чувствия ничего не меняет в этом. Иллюзия общности переживаний также бессильна перед объективным состоянием: душевные состояния людей остаются субъективными.

Бессильны изменить в этом что-либо и явления массового фанатизма, изуверства, страстной одержимости, когда «субъективное», по-видимому, «тонет» в массовом, начало личной духовности как бы нейтрализуется, своеобразие человека становится с виду неуловимым, и всякий разговор об «одиночестве» может казаться прямо парадоксальным. Все это видимое смешение ничто не меняет в основном способе человеческого бытия и в субъективности религиозного опыта. Ибо та волна иррациональной инстинктивности и инстинктивного ожесточения, которая подымается в человеческих душах (обычно сравнительно в немногих, т. е. субъективно отбирающихся), подымается в каждой из них по-своему, овладевает каждой из них лишь до известной (субъективно-определенной) степени, на известное (субъективно-определенное) время и изливается в известных, индивидуально-характерных внешних, проявлениях и поступках. Суммарное трактование такой многоликостью одержимости и такого многоликого буйства, как «единого, массового или коллективного» проявления, свидетельствует об импрессионистическом, обывательском и поверхностном восприятии его и извинительно только полицейским и военным органам, призванным для его подавления. Ибо уже для судебного следователя, а тем более для научного исследователя, «коллективное» неистовство распадается на множество взаимодействующих параллельных процессов в душах «неистовавших» субъектов. Одна из основных аксиом уголовного правосознания, — «никто не отвечает за чужую вину», — и одна из основных аксиом психологии, — «человек человеку есть самостоятельное инобытие», — вступают немедленно в силу и от всех рассуждений о «коллективном бессознательном» останется один способ выражения.

Итак, сосуществование, совместность, общение, подобие, осуществляющиеся в общем пространстве и на общей территории — не нарушают душевной субъективности человека и не отменяют его индивидуальности и его душевного одиночества.

Согласно этому субъективен и религиозный опыт человека.

В этом легко убедиться всякому, кто продумает до конца основную аксиому человеческой субъективности — в ее элементарных повседневных проявлениях. Тот, кто увидит субъективность всех человеческих восприятий, — в детской, в школе, в университете, на службе и в сражении, — тот сразу поймет неопровержимость и значение моего тезиса.

Но когда я говорю о «субъективности» религиозного опыта, то я отнюдь не имею в виду его метафизическую или мистическую необъективность. Сама идея о том, что все субъективное только субъективно и не имеет объективной реальности — осталась в философии в виде наследия от Иммануила Канта. Эта идея, против которой с решительным успехом возражали в XIX веке Тренделенбург и позднее Файхингер, внесла в философию немало смуты и затруднений: ибо на самом деле субъективное может быть помимо своей субъективности и сверх нее — еще и объективным. Пространство и время не суть только субъективные формы воззрения и чистые созерцания, они могут быть сверх того еще и объективным способом бытия, присущим вещам в себе, т. е. метафизической реальности. Не следует повторять ошибку Канта. И поэтому, говоря «о субъективности религиозного опыта», я отнюдь не утверждаю, что всякий религиозный опыт только субъективен; ни в том смысле, чтобы он был пустой иллюзией (хотя возможен и мнимый, иллюзорный религиозный опыт); ни в том смысле, чтобы он исчерпывался одними душевными состояниями человека и совсем не входил в объективно-реальную ткань Божьего мира, Церкви и Царства Божия. Но субъективен и личен он всегда; и тот, кто ищет к нему доступа, должен начать с себя самого, со своей субъективной души и ее переживаний. Это есть единственный верный путь к Богу, к пониманию чужого религиозного опыта и к настоящей церковной жизни.

Итак, человеческая религия по переживанию есть состояние субъективной души (*status subjectivus*). Верующий верует, но может долго и бесконечно биться над тем, что-

бы вызвать подобие такой же веры у неверующего. «Мое верование» есть тем самым только «мое» и ничье больше. Религиозное явление, бывшее Апостолу Павлу, и иные видения, приписываемые Магомету или Жанне д'Арк — не были даны более никому: мы узнаем о них только по их описанию и не можем даже проверить, точно ли они передают характер и содержание бывшего им видения. Боговосприятие Конфуция покоится на его личных, субъективных переживаниях, имевших место в личной ткани его души и с ним вместе угасших. Читая древнейшие памятники Буддизма, мы силимся представить себе и воспроизвести в себе описанные в них религиозные состояния, но знаем твердо, что мы ограничены пределами нашего недостаточного понимания и нашей субъективной неспособности. Моя молитва — есть моя и больше ничья; в этом ничего не изменилось бы даже и тогда, если бы все люди молились вместе со мной о том же самом. Тот, кто молится за другого, не заменяет и не замещает его в молитве. Молитва другого не есть моя: я не мог сегодня молиться, а он молился с вдохновением. Всякое верование и исповедание всегда лично и своеобразно, даже среди людей, принадлежащих к одной и той же вероисповедной организации. Религиозное обращение есть переворот в жизни личности, переворот, которого окружающие обычно не разумеют или даже не одобряют. Массовое «обращение» людей есть множество одновременных и параллельных, но совершенно личных и своеобразных обращений. Моя вера, моя религиозная очевидность, мой экстаз, моя хвала, мое благодарение — все это совершается в ограде моей личной души, в ее ткани, в ее судьбе. Чужое покаяние — не есть мое. И если ропот и кощунство — грех, то это грех самого ропшущего и кощунствующего; и если кощунство было совместное, то каждый кощунствующий несет свою отдельную личную ответственность и вину.

Это означает, что религиозный опыт у всех людей самобытен и своеобразен, — в силу одного того, что он составляет и накапливается в самобытной, своеобразной душевной ткани и потому разделяет ее свойства. Этот опыт вынашивается каждым из нас на протяжении всей нашей жизни, самой этой жизнью; — каждым из нас, самим собой, своими самобытными силами, про себя и для себя.

Этот опыт есть создание и результат всей той сложной и тонкой организации, которую надо обозначить как «мое самобытное духовное существо». Все духовные впечатления, скопившиеся за мою жизнь; все выдержанные мной жизненные испытания, потрясения, удары, все вынесенные мной страдания и поднятые труды; все радости, озарения, вдохновения, упадки, грехи и неудачи; все открытия, познания и страхи — все это есть мое личное, особенное, самобытное и своеобразное, никогда дотоле не бывшее и не имеющее появиться в будущем, единственное в своем роде и неповторимое; неповторимое в своих недостатках и слабостях, в своих достоинствах и качествах, — по всему и в силу всех исторических условий, — по времени, по месту, по происхождению от отца и матери, по крови, по национальности и расе, по наследственности, по глупости и по уму, по ограниченности и по дарованию, по всей «жизненной кривой».

Религиозность слагается у каждого человека по-своему, — в особом сплетении и сотрудничестве чувства, воображения, мысли, воли, чувственных ощущений, и, может быть, смирения и гордости, благодарности и черствости, радости и горя, страха и предчувствия и т. д. История личной религиозности начинается у каждого из нас с раннего детства и имеет на протяжении жизни свое особое строение и свой уровень. Каждое познавательное усилие, каждое доброе чувство и дело, каждый молитвенный порыв вносили в это строение и в этот уровень нечто новое. Все люди молятся различно и по-своему: одни — почти никогда, только в минуты величайшей опасности и великого горя; другие — каждый день утром и вечером; третьи — почти ежеминутно, трепетом сердца. Одни — остротой религиозного сомнения (Блаженный Августин, Паскаль); другие просьбой и домогательством; третьи — смиренным приятием судьбы и благодарением; четвертые, может быть, ропотом и вызовом. Боттичелли и Сегантини молились своими картинами; Бетховен — своими сонатами и симфониями; Жуковский, Тютчев и другие поэты — своими стихами. Каждый человек взирает к Богу по-своему: один обращается к Нему только делами милосердия; другой — самоотверженным и вдохновенным научным исследованием; третий — ищет Бога в тихом созерцании природы;

четвертый — восходит к Нему в героической смерти за родину. Способы обращения к Богу бесконечно разнообразны. Интенсивность молитвы, чистота созерцания, постоянство помысла, активность в проявлении, эмоциональная окраска, богословская продуманность, волевое напряжение — в обращении к Богу — у каждого свои, особенные. Религиозный опыт у каждого из нас единственен и неповторим, как первый крик при рождении и последний вздох в смерти.

И подобно первому крику при рождении, в котором человек одинок, и подобно последнему вздоху в смерти, в котором человек не менее одинок, так одинок и его религиозный опыт.

Говоря об «одиночестве» человеческого религиозного опыта, я совсем не имею в виду оторванность человека от Бога и не думаю отрицать возможность и необходимость религиозной совместности у людей. Одиночество человеческого опыта не означает ни его бесцерковности, ни его противощерковности; оно обозначает только его необходимую, первоначальную и исходную форму. Человек, не имеющий самостоятельного, одинокого религиозного опыта, может присутствовать в храме как вопрошающий, как ищущий и домогающийся этого опыта, и он не будет полносильным и равноценным членом Церкви и ее жизни; состоя таковым формально, он будет им только по видимости. Возможно, что для многих людей религиозный опыт начинается (генетически) с присутствия в храме и с общения; но по существу — смысл этого присутствия состоит в том, чтобы приобрести самостоятельный, личный, одинокий опыт и лишь потом, в силу этого, — принять живое и творческое участие в религиозной жизни Церкви.

Согласно этому «субъективность» религиозного опыта вообще не следует понимать в смысле отрицания Церкви и ее религиозных даров (см. особенно главу 17), — несомненно и явно не субъективных, возникших и окрепших не в одиночестве, напротив, воспринимаемых нами в качестве великого соборного наследия. Храм, икона, Св. Писание и предание, догмат богословия, словесная ткань молитв, обряд, таинство, каноны и каноническое право, сан, иерархия, папство, мудрость покаянных правил и советов, — все это есть совокупное достояние верующих и Церк-

ви, как в историческом отношении, так и в порядке многоликого одновременного существования. Но все эти религиозные сокровища суть не живой опыт религиозности, а «содержания», «предметы», тексты, вещи, смыслы и правила, даруемые живому опыту души, взывающие к нему, воспитывающие, очищающие и религиозно возносящие его к Богу. Живой религиозный опыт человека может быть лишен этих сокровищ; и было время, когда он их не имел; и не имея их, он тем не менее обращался к Богу от всей своей беспомощности; и за это обращение дано ему было Откровение... С другой стороны, все эти религиозные богатства духовно предназначены именно для живого религиозного опыта; и враги религии добиваются именно того, чтобы увести от них живой опыт грядущих поколений и наполнить его совсем иными, прямо противоположными содержаниями...

Священные «кристаллы Откровения» — не субъективны и не личны; но они требуют субъективного восприятия и опыта; они обращаются к лично-одинокому человеку, чтобы указать ему верный путь к Богу, чтобы оживить, углубить и облагодатствовать его религиозную жизнь...

Поколения сменяются поколениями. Каждое несет с собой свой религиозный опыт, который по-своему наполняется и оформляется этими сокровищами; может быть, даже, — прибавляя к ним новое, а может быть, теряя или «выветривая» кое-что из их содержания. Но затем и этот новый опыт угасает для земной жизни... Так, религиозный опыт Апостолов был иным, чем религиозный опыт следующего за ним века. И в дальнейшем каждый новый век осуществлял свой новый опыт и уходил в прошлое. А задача Церкви остается верной себе: блюсти Откровение и пути к Богу, и наполнять верным содержанием лично-субъективный опыт людей, — *κληρώσει*, по слову Евангелия...

Религиозный опыт «одинок» — потому что он приобретается, вынашивается и изживается в человеческой душе, изолированной по способу ее земного бытия. В конечном счете человек живет всегда один-на-один с собой, предоставленный себе самому на свое духовное усмотрение, постижение, обращение, решение, очищение и просветление; или же — на свое разнуждание, ожесточение и погубление... И человек, который хочет «спасти» другого,

должен взывать к его одинокой самости. И к этой же одинокой самости обращается и спасающая нас Божия Благодать.

Это может быть выражено так, что человек конститутивно, т. е. по самому устройству существа своего — одинок. Кто не сознает этого душевно-духовного одиночества, тот не угашает его бытия. Человек, всю жизнь «бегущий» от своего конститутивного одиночества, — остается по-прежнему одиноким и однажды с ужасом убедится в этом. Неприятие этого одиночества — есть признак малодушия. Приятие его — есть проявление духовного мужества и силы, есть условие религиозной зрелости, источник самостоятельности и целостного религиозного характера...

Но именно поэтому следует установить, что религиозное одиночество имеет еще и нормативное значение: оно есть всегда, но его следует осознать, принять, культивировать и дать ему верное наполнение. И вот почему.

Настоящее обращение к Богу требует от человека душевной сосредоточенности и внутреннего объединения: не разбросанности по внешним впечатлениям, а собранности, соединенности сил, некоторого душевного «овнутренения», даже и тогда, когда религиозное созерцание обращается к внешним вещам — к природе или к произведениям искусства. Человек должен освобождаться от внешнего, наседающего на него мирового множества (впечатлений, воздействий, вещей и людей) и внутренне сосредоточиваться на том, от чего он ожидает религиозного восприятия. А это есть уход души в одиночество ее религиозного опыта.

Заменить этот самостоятельный и одинокий опыт ничем нельзя. Напрасно стал бы кто-нибудь взывать к «общему религиозному опыту», которого он сам не воспроизвел, не усвоил и не претворил в своей самостоятельной и одинокой душе. Этот «общий опыт» существует в действительности, но не в виде общих переживаний (которых нет), а в виде общих религиозных Предметов, содержаний (догм), книг (Писание), правил, слов, обрядов, зданий и священнослужителей. И вот религиозный доступ ко всему этому можно найти только через субъективно-личные переживания. Эти личные религиозные состояния могут быть

более «сознательны» и менее «сознательны»; они могут быть случайны и произвольны; но они могут быть и созданием долгого, намеренного, аскетически-медитирующего напряжения, как оно описывается, например, в православном «Добротолюбии». Заменить этот личный опыт нечем; ибо «общего» религиозного опыта нет. Совместная молитва есть множество личных вознесений множества духов, — в едином (относительно) пространстве, в единое (относительно) время, в общем храме, при общем обряде, при одинаковых медитируемых словах молитвы, при сходных телодвижениях (крестное знамение, поклон, коленопреклонение) и при несходных, — личных, своеобразных, одиноких — душевно-духовных напряжениях и разрядах. Кому приходилось рассеянно стоять в церкви, наблюдать других молящихся и видеть чью-нибудь искренно-сосредоточенную молитву, тот не мог не понять, что этот человек ушел в свою одинокую глубину и пребывает с Богом наедине. В этом ничего не меняет окружающая обстановка храма. Все это вместе взятое: соприсутствие многих; сознание о чужих молитвенных состояниях (нередко — лишь мнимых...); восприятие чужих молитвенных телодвижений (нередко — лишенных настоящей духовной полноты); подражательность в стоянии; сознание, что «на тебя смотрят» и желание держать себя «подобающе»; чувство религиозно-надлежащего, молитвенного правила и обычая; желание чувствовать себя перед другими на религиозно-достойном уровне; и многое иное, что вызывается совместным церковным стоянием, — все это вместе взятое не нарушает ни субъективности, ни своеобразия, ни одиночества молитвы. Можно было бы даже утверждать, что совместная молитва приобретает свой истинный смысл только у того, кто уже умеет молиться самостоятельно и одиноко, или же у того, кто, молясь совместно, учится одинокой молитве. Взаимность влияний не нарушает душевного одиночества; самозабвение в совместной молитве — погашает только чувство индивидуальности и сознание своего одиночества, но не самую сухую индивидуальность и не самое сущее одиночество. Нередко бывает так, что люди ищут в храме не молитвы, а лишь забвения о своем неумении молиться и находят не подлинный религиозный опыт, а лишь его иллюзию. Человек, неспособный к личному, оди-

нокому: боговосприятию, утешает себя предположением, что у «других», у «остальных», у «многих» оно имеется — и, может быть, обманывается и впадает в грустную иллюзию. Ибо на самом деле множество религиозных «мертвецов» имеет Бога не более, а менее, чем один хотя бы и скудно, но самостоятельно верующий человек. Согласно этому в жизни возможно такое жалкое явление: в храме все воображают, будто все остальные молятся; на самом же деле — не молится никто; все только притворяются, будто молятся и принимают других, немолящихся, за молящихся. Возникает всеобщий самообман, и в то же время — совместный, совокупный обман; и в лучшем случае — некий дурман от этого обмана. По сравнению с этим одинокая молитва самостоятельно верующего отшельника может быть великим огнищем Божиим на земле.

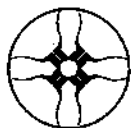
5

Итак, всякий, говорящий о религии, должен обратиться прежде всего к религиозному опыту человека. Этот опыт может быть по содержанию своему — фантастическим и даже химерическим, т. е. по существу — непредметным опытом. Но он может быть и предметным, т. е. верным и истинным. Однако во всех случаях он остается человечески-субъективным, индивидуально-своеобразным и одиноким, часто даже до беспомощности...

«Субъективность» земного человека, и, соответственно этому, субъективность его существования, его телесных, душевных и духовных состояний — есть первый аксиоматический закон религиозного опыта. Он как бы вопрошает каждого из нас: «готово ли в тебе твое внутреннее жилище для Духа Божия? Все ли ты сделал, чтобы узреть, полюбить и уверовать?»... Этот закон можно описать еще так. Человеческий субъект есть как бы «шахта», в которой хранятся возможные «залежи» еще не раскрытого религиозного опыта. Или иначе: он есть то душевно-духовное «пространство», в котором надо насадить «религиозный сад». Субъективно-личный человек несет в себе именно тот тлеющий и гаснувший «уголь», к которому взывает Огонь божественного откровения и который должен разгореться в религиозное пламя: по слову Христа, «Огонь пришел

Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лук. 12, 49). Именно в дверь одинокой души стучится слово Божие. Именно эту одинокую дверь свою — каждый из нас должен сам нащупать в своих душевных потемках и открыть ее настежь, чтобы в нее хлынул свет Откровения.

Ибо человек есть личный, свободный и ответственный дух и религия начинается с личной духовности.



ГЛАВА ВТОРАЯ О ДУХОВНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

1

Человек есть по существу своему живой, личный дух; и религиозность есть состояние духовное.

Это, с виду, самоочевидное и бесспорное утверждение на самом деле нуждается в раскрытии и углублении, может быть, даже — в доказательстве, потому что в действительности люди очень часто не наполняют его смыслом и жизнью и пытаются быть «религиозными» вне духа и духовности. А это ведет к тягостным и опасным последствиям.

Человек есть личный дух. Напрасно он сам стал бы определять себя как «это тело», или как «это живое тело», или хотя бы как «это одушевленное тело». Он скоро убедился бы в том, что он этим не обозначает и не постигает своего главного естества, того самого, которое в нем пытаются уловить, указать и постигнуть самого себя. Человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той «субъективной» глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует. А в этой «субъективной» глубине своей человек есть живой, личный дух.

На прямой вопрос, что такое есть «человеческий дух», можно дать много ответов: многие из них будут верны в своей указующей и описывающей силе, но они станут убедительными только для того, кто покроет их своим собственным, живым, созерцающим опытом. Надо найти начало духовности в самом себе; много раз проверить и убедиться в том, что найденное — найдено верно; и затем утвердить свое собственное, подлинное естество в этой ду-

ховной сфере; и после этого уже не бродить по случайным «окрестностям» своего существа, сомневаясь в бытии своего духа, а жить из своего духа, созерцая свои «окрестности» оком озабоченного строителя и хозяина...

Итак, что есть «дух»?

Дух есть самое главное в человеке. Каждый из нас должен найти и утвердить в себе свое «самое главное» — и никто другой заменить его в этом нахождении и утверждении не может.

Дух есть сила личного самоутверждения в человеке, — но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического «осознания» состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосущности, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Человек, не осознавший своего предстояния и своего достоинства, не нашел своего духа.

В виду этого можно было бы сказать, что дух есть живое чувство ответственности. Нашедший его в себе и утвердившийся в нем — ведет духовную жизнь.

Человек, испытывающий свое предстояние Богу, свое достоинство и свою ответственность, несет в себе живую волю к Совершенству. Поэтому дух можно было бы определить как волю к Совершенству — а также к совершенствованию — в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире.

Эта воля предполагает способность узнавать лучшее, отличать худшее и дурное, видеть Совершенное и принимать его. Поэтому дух есть дар очевидности.

Верное отношение к Совершенству есть отношение любви и служения. Поэтому дух можно было бы описать как способность к бескорыстной любви и к самоотверженному служению.

Все эти дары дают человеку способность верно управлять собой и верно строить свою жизнь. Поэтому дух есть сила личного самоуправления, и первым проявлением ее является духовный характер человека.

Вот почему правы те, которые связывают дух с идеей свободы. Дух есть дар свободы, данный человеку в зачатке от самой природы; в то же время он есть живая сила самоосвобождения и в заключительной стадии (вероятно — посмертной) — полнота личной свободы.

После всего этого будет понятно, если мы определим дух как потребность священного и как радость верного ранга; если мы опишем его как дар молитвы, как силу поющего сердца и как жилище совести; если мы обозначим его как месторождение художественного искусства; как источник правосознания, истинного патриотизма и национализма, как главную основу здоровой государственности и великой культуры...

В действительности дух есть — все это сразу. Но это надо непременно испытать и увидеть самому: необходимо духовно прозреть. Слепой не может осмыслить и принять учение о живописи. Теория музыкальной эстетики не даст ничего глухому. Человек, не живущий духом и не созерцающий из него, — отвергнет все эти описания, как «отвлеченные», «произвольные» и «неясные». В действительности же они ясны, точны, предметны и конкретно-жизненны. Развернуть и обосновать их можно только в особой «философии духа и характера» или в целом ряде сочинений. В них заложено цельное и стройное мирозерцание. В настоящем же исследовании все это дается только как указание на то родовое гнездо, в котором можно и должно искать и найти подлинный религиозный опыт. Это есть как бы «линия», очерчивающая исследуемый нами предмет: ибо религия есть от духа и религиозный опыт есть состояние духовное.

Попытаемся проследить эту «линию» внимательно и детально.

2

Тот, кто добивается религиозного опыта, — не на словах, а на деле, не для игры в «запредельное» и «таинственное», а во всей его предметности, строгости, и, может быть, страшности, — тот должен больше всего опасаться подмены его всем, что есть поддельного, фальшивого, извращенного и снижающего. Все это грозит человеку особенно в сфере религии и искусства, т. е. в тех областях, где главными органами являются чувство и созерцание, и где поэтому трезвение и очищение необходимы на каждом шагу. Однако в искусстве к трезвению побуждает до известной степени уже тот естественный «материал», из кото-

рого оно творится: эстетическая материя имеет свои, внутренние, скрытые в ней законы, с которыми необходимо считаться¹. В религии же этих законов чувственной материи нет. В религии внутренний мир человека стремится «отвязать» свое чувство и свое созерцание от внешнего мира и его закономерностей, для того, чтобы свободно видеть и чувствовать иное, реальнейшее и лучшее. И эта «отвязанность» несет с собой множество опасных возможностей и уклонений; и прежде всего — опасность внутреннего разнуздания и беспредметности². Именно поэтому в борьбе за подлинный религиозный опыт необходимо трезвение и очищение; а также — великое чувство ответственности и дисциплинированная сила суждения. Понятно, что всем этим будут располагать только исключительные натуры и что множество людей, не располагающих этими умениями и силами, будет легко становиться жертвой нетрезвой фантазии и неочищенного чувства. Вот откуда в истории религий такое обилие мнимых откровений, ложных видений, фальшивых учений, странных, диких обрядов и всевозможных извращений. История человеческой религиозности есть по истине история человеческих блужданий и падений.

Для того, чтобы предохранить себя ото всего этого, необходимо помнить, что религиозный опыт — от духа и что религиозное состояние есть духовное состояние. Бездуховная «религия» есть или неосуществившаяся «возможность», или трагическое «недоразумение», или же соблазнительное извращение. Противодуховная «религия» есть слепая одержимость, а может быть и сущий сатанизм. Исследовать сущность и строение религиозного опыта значит вскрыть основные условия, формы и законы подлинной религиозности; но это значит также коснуться целого ряда религие-образных уклонений и соблазнов. Не все, называемое в просторечии и даже в литературе «религиозностью» и «религией», есть в самом деле «религиозность» и «религия»; не все заслуживает этого наименования; и надо прямо установить, что религиозность была бы в боль-

¹ См. мою книгу «Основы художества. О совершенном в искусстве». Рига, 1937 г.

² См. главы четвертую, тринадцатую и четырнадцатую.

шем почете, если бы человечество нашло для многих религие-образных уклонений, соблазнов и извращений определенный критерий, иное понятие и иной, особый словесный термин.

Итак, религия есть от духа и религиозный опыт есть духовное состояние. Поэтому все, что сказано о духе и духовности, является определяющим для религиозного опыта.

Религия есть самое реальное в жизни верующего; и религиозному опыту принадлежит главное значение и главное место в душе человека. Всюду, где религия является делом «случайного интереса», «моды», «салонного увлечения», или же делом любопытства и развлечения, или, еще хуже, делом практической пользы, расчета и спекуляции, или же, самое худшее, делом похоти и сладострастия, — всюду она низводится и совлекается, она теряет свой духовный ранг и перестает быть религией. «Главное» есть ценнейшее, важнейшее, мера блага, критерий решений, движущая сила личной жизни. «Самое главное» есть всеопределяющее и все-превозмогающее. Тут нет места для «случайного» интереса. Побуждения «моды» здесь мертвы и безразличны. «Салонное увлечение» прямо указывает на отсутствие действительной религиозности. Вот почему спиритизм никогда не был религией для большинства, а «религиозные журфиксы» никогда не создавали ничего, кроме пошлости. Религией нельзя развлекаться; она не может быть предметом любопытства, этого поверхностного заглядывания безразличным, но жаждущим развлечения глазом души. Все эти гностические игры в «тайну» и «таинственность»; весь этот обостренный интерес к жутким рассказам о привидениях, к темам Эдгара По, к «мистике», к «магии», к «волхвованию», к «черной мессе»; все эти общественные попытки «организовать чудеса», устраивать денежную помощь во исполнение «усердных коллективных молитв» и так далее, и тому подобное, — все это попытки подделать утраченную религию, злоупотребить ее священными развалинами, воспользоваться ее черепками и обойтись без нее. Люди творят фальсификацию, обманывают то себя, то других, а может быть, — и себя, и других, и не стыдятся этого. И это отсутствие благоговения в обхождении со Священным роднит их стран-

ным и страшным образом с теми, которые, подобно «амальриканцам» и хлыстам, превращают религиозность в сладострастие и принимают оргиастический подъем за духовный. Современная «мистика» с ее бессильными блужданиями, гностическими рецепциями и эротическим кокетством с самого начала была сродни хлыстовству всех времен и народов.

Религиозный опыт начинается с верного обретения своей собственной духовности, своей лично-духовной самосутности в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Сущность религиозного опыта состоит в обращении к Богу; но именно обращение к Богу делает человека духом. Обращаясь к Богу, человек испытывает себя «предстоящим», и душа его осязает трепет и благоговение. Благоговение есть проявление духовности, дар духа и признак духа. Человеку естественно испытывать сокровенный трепет, обращаясь к Богу; и этот трепет свидетельствует о его духовности. Человек, не знающий этого, лишен духа. Он никогда не поймет того первичного явления религиозности, в силу которого душа человека, обращаясь к Богу, испытывает свое недостойнство и именно этим испытанием своего недостойнства утверждает свое духовное достоинство. Это не игра словами и не парадокс. Человек есть дух, именно постольку, поскольку в нем пробудилась и живет жажда Священного, т. е. жажда непререкаемо-ценного и таинственно-высшего; перед этим Священным душе естественно ощутить свое недостойнство; но именно это ощущение открывает ей горизонты вверх и вглубь, выводит ее из пошлого измерения жизни и утверждает ее духовное достоинство.

Настоящая религиозность предполагает в человеке (или соответственно сообщает ему) чувство предстояния, трепета, благоговения и собственного несовершенства. Человек созерцает Бога; именно от этого в нем возникает чувство ранга. Чувство ранга входит в самую сущность религиозного акта. Человек, лишенный этого чувства, не может иметь религии. Вместе с угасанием этого чувства в человеке угасает и его религиозность; и религия угаснет со всем в тот миг, когда последний человек восстанет на идею священного и на идею ранга. Напротив: испытав свое недостойнство и приняв идею ранга, человек утверждает свою

духовность и научается радоваться верно постигнутому рангу. В XVIII и XIX веках люди сделали мнимое открытие, будто идея ранга лишает человека свободы и делает его рабом; они поверили в это и постольку погасили свою духовность, заменив ее мнимой «свободой», т. е. беспринципным умствованием и безранговым, а потому и безрелигиозным созерцанием мира. Мудро и прозорливо писал об этом Томас Карлейль. Но с тех пор этот процесс шел все дальше и дальше; и ныне в мире есть множество людей, совсем утративших духовность и неспособных к религиозному опыту.

3

В связи с этим в человечестве поколебалось и чувство ответственности. Это чувство есть вернейший признак духовности. Человек, умеющий трепетно и благоговейно предстоять, сумевший утвердить свое духовное достоинство через жажду священного и познавший радость верно-ранга, уже научился чувству ответственности и вступил в сферу религиозного опыта, совершенно независимо от того, принял ли он какой-либо догмат или остался с протянутой и пустой рукой.

Подобно чувству ранга — чувство ответственности принадлежит к первичным, аксиоматическим проявлениям духовности и религиозности. Дух есть творческая энергия; ему естественно вменять себе совершаемое и отвечать за совершенное. Религиозно-предстоящий человек сознает в себе эту духовную энергию и чувствует ее связь с высшим, священным планом бытия. Вступление в этот план, приобщение к нему и к его реальностям — обостряет в человеке трепетное чувство своего недостоинства-достоинства и вызывает в его душе то благоговейное осторожно-совестливое внимание, о котором когда-то писал применительно к религии Цицерон¹. Приобщаясь к высшему, человек

¹ Поскольку слово «religio» производится от «relegete», оно выражает: совестливость, боязливость, осторожность, боязнь, мучение, беспокойство совести, т. е. чувство ответственности и лишь в дальнейшем — богопочтение, богослужение, религию, веру. См. у Цицерона *De natura deorum*. II, 28; ср. там же 72 и др.

испытывает повышенное чувство ответственности. Именно поэтому религиозность всегда была настоящим источником этого духовного самочувствия, без которого на земле невозможна никакая добродетель, никакая культура и никакая государственность.

Без чувства ответственности невозможен и самый религиозный опыт. Вступая в сферу Божественного, человеку естественно собирать свои силы и относиться критически к своим слабостям, неумениям и неспособностям: он становится благоговеем, а потому осторожен и совестлив, может быть, даже до робости; он боится не увидеть, не постигнуть, стать помехой, исказить. Он взыскивает с себя, помнит свою малость и величие своего Предмета; и все это выражается в повышенном чувстве ответственности.

Безответственность постыдна и отвратительна во всех областях духа. Неприличен безответственный ученый: он является или болтуном или торговцем истиной. Преступен безответственный воспитатель. Жалок и ядовит безответственный художник. Безответственный политик должен понести наказание. Но безответственность в области религии, где люди не имеют, в сущности говоря, прочных критериев и где живое благоговение должно было бы вечно питать заботу о трезвении и очищении, является грехом непростижимым, грехом «против Духа». Нигде беспочвенные фантазеры и болтуны не приносят такого вреда, как в религии: здесь они компрометируют не столько самих себя, сколько ту сферу духа, в которой они якобы пребывают и из которой возвещают свои ложные «откровения». Безответственный ученый будет опровергнут; безответственный воспитатель — разоблачен; безответственный политик — осужден и, может быть, казнен или изгнан. Но безответственный лжепророк, создавший себе общину слепых последователей, может изливать свой духовный яд до конца дней, подрывая авторитет религии и доверие к вере.

Тот, кто ищет религиозного опыта, нуждается в изведенном и закаленном чувстве ответственности, потому что он вступает в ту сферу, где обитает и обретается само Совершенство. Воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности. Человек, принципиально отрицающий возможность отличать «добро» от «зла», объективно-лучшее от объективно-

худшего, — загораживает себе всякий доступ к духу, к духовной культуре, к философии и к религиозному опыту. Если все «условно» и «относительно», если всякая истина зависит от «субъективного признания» и человек имеет дело только с произвольно-допущенными «содержаниями сознания»; если реальное не может приобщаться к Совершенству, а Совершенное не реально и не может реализоваться; если человеку Совершенство вообще недоступно, — тогда дух и духовная культура суть пустые представления, тогда Бога «нет» и религиозный опыт невозможен. Религиозный опыт есть опыт Совершенства, приобретаемый на путях сердечного созерцания. И обращение к нему есть уже начало молитвенного зова или молитвы.

Человек, одушевленный волей к Совершенству, — зовет Его; и этот зов есть уже молитва. Человек, предстоящий Священному с трепетом и благоговением, находится в состоянии молитвы, даже и тогда, когда он сам не знает, кому и чему он молится, и когда он ни о чем не просит и не произносит никаких слов¹. Сердце его поет, а поющее сердце человека имеет особенную силу и особое вдохновение: оно само есть одна из главных и драгоценных реальностей мироздания. Вот почему дух может быть обозначен как «дар молитвы» и как «сила поющего сердца». И вот почему настоящий религиозный опыт открывается, дается и пребывает на духовном уровне: он как бы «выражается на языке» молитвы и поющего сердца. Религиозность, не достигающая этого уровня, есть только зачаток. Религиозность, теряющая этот уровень, иссыкает и прекращается.

Сила поющего сердца² объясняется сочетанием душевно-духовной концентрации и легкой, творческой текучести чувства (вдохновения). Сосредоточение сил и состояние вдохновения отверзают человеку его духовное око и дают ему способность верно видеть Священное и подлинно созерцать, узнавать Совершенное. Отсюда — религиозная очевидность, этот лучший и необманиваемый источник веры. Без очевидности — вообще невозможна духовная

¹ См. главу двадцать вторую «О молитве».

² См. мою книгу «Поющее сердце». Напечатана только по-немецки: «Das verschollene Herz».

жизнь человека: не умеющий узнавать объективно лучшее, объективно совершенное, не будет ни жить им, ни домогаться его, ни осуществлять его. Так обстоит дело во всех сферах духа: в знании, в совестном делании, в искусстве и в праве. Но особенно обстоит так — в религиозном опыте. Человек со слепым сердцем не узнает Совершенного и не увидит Бога; не увидев, не уверует; не уверовав, не предастся и не приобретет религиозного опыта. Религия от духа; она живет духовной очевидностью; и если люди разлюбят этот дар, отвернутся от него, осмеют его и утратят его окончательно, то в их культуре умрет священная сердцевина, культура их перестанет быть духовной и прекратится, как культура, вообще. Кризис современной религии и религиозности есть прежде всего кризис духовной и религиозной очевидности; этот кризис был подготовлен средневековой эволюцией ума и воли и разразился в семнадцатом и девятнадцатом веках.

4

Было бы, однако, совершенно неверно представлять себе духовность и религиозность как состояния чисто созерцательные, а не деятельные. Дело не сводится к тому, что Совершенное является предметом желания, искания и восприятия. Оно становится центром деятельной любви.

Дух есть начало не только пассивно-воспринимающее, но и творческое. Религиозный опыт отнюдь не сводится к «мистическому созерцанию»; он есть сверх того вдохновенный труд и напряженная жизненная борьба. Увидеть Совершенное можно только сердцем; это значит «узнать» его и полюбить его. Христианину этого не нужно доказывать: именно так первые ученики и последователи Христа узнавали Его сердцем; они полюбили Его беззаветно и бескорыстно, узнавая в Нем Сына Божия и начиная этим свое новое и самоотверженное служение. Это было естественно и необходимо; это бывает во всякой духовной религии. Видящий Совершенное отличает его от несовершенного, а так как дух есть начало энергии — творческая сила, активная воля, — то ему естественно и неизбежно скорбеть о несовершенном и радеть о победе Совершенного. Верующий пассивно и предающийся блаженству без-

деятельного созерцания — не любит, а наслаждается; не горит, а тлеет; не творит, а безразличествует; не служит, а уполяется, не поборает, а уклоняется. Это религиозность не духовная, а душевная, ибо душевное наслаждение в ней является преобладающим побуждением; правда, оно уже осмыслено и обосновано в духовном отношении, но оно пребывает в начальной стадии и не оправдывается ни глубиной воли, ни цельностью творчества. Сколь далеко от этого творчески-напряженное делание православно-восточной аскетики!

Дух есть не только энергия видения, но и энергия действия; он есть концентрация сил не только для восприятия Совершенного, но и для осуществления его. Для этого человеку дается дивный орган, именуемый совестью. По своему строению акт совести есть акт иррациональной духовности, слагающийся из любви к Совершенству и из воли к совершенству: любовь дает видение и порыв, воля дает энергию действия и дисциплину выполнения. При этом обе эти компоненты настолько сближают совестное переживание с религиозным опытом, что грань между тем и другим становится часто неуловимой. Вот почему все духовные религии приводили в движение совестную глубину души и поднимали нравственный уровень верующих; и обратно: почти все люди великой совести, — деятели и мыслители, подвижники и философы, — приводились своим совестным актом к религиозному опыту и характеризовали голос совести как нечто божественное. Можно сказать, что настоящая религиозность, как идущая от духа и одухотворяющая человека, находится в существенной и необходимой связи с желанием совершенствования: видеть лучше, постигать больше, созерцать глубже, чувствовать тоньше, любить горячее, быть добрее, действовать вернее, обходиться с людьми любовнее и справедливее, служить самоотверженно, судить праведно, творить все творимое — как можно совершеннее. Это и не может быть иначе: религиозность есть прежде всего живая и искренняя воля к совершенству, а эта воля должна неизбежно захватить все существо человека и привести в движение все стороны его души, все сферы его деятельности. Настоящая религиозность оплодотворяет все духовные силы человека: и совестную культуру, и художественное

творчество, и глубочайшие корни его правосознания, и его национальное самосознание, и его патриотическое чувство, и его государственное строительство. Глубокая религиозность пробуждает дух и приводит его в движение; пробужденный дух ищет совершенства и начинается культурное цветение религиозно-захваченного народа. Это культурное цветение будет тем богаче, тем глубже, тем длительнее, чем более религиозный опыт народа будет верен своему духовному естеству, т. е. чем увереннее он будет искать не силы, а совершенства, не власти, а любви, не пользы, а Бога. Ибо в последнем счете и в глубочайшем корне вещей жизненность и прочность человеческих начинаний зависит от их духовной верности.

И вот, возвращаясь к личному духу человека, надо признать, что его главное призвание и отличительная способность состоит в самостроительстве и самоуправлении. Воспитывать человека значит приучать его к самостоянию и самообладанию во всех областях жизни. Человек созрел тогда, когда он научился самостоятельно наблюдать, исследовать и мыслить; когда он приобрел способность ставить себе жизненные цели и удачно осуществлять их верными средствами; когда он выработал себе характер, т. е. систему необходимых духовных актов: акт совести, акт мирозерцания, акт волевого самоуправления, акт правосознания, акт дисциплины и др.

Человеческий дух по самому существу своему есть самостоятельный творческий центр; центр любви и созерцания, совестная воля; субъект права; созерцающий художник; верующее сердце; Божий слуга. В этом состоит самая природа духовности, в этом призвание и достоинство человека. Рабовладение и в частности римское рабовладение («*servus est res*») пыталось обойти этот закон человеческого естества — и должно было признать и исправить свою ошибку. Человек есть личность и призван утверждать и развивать в себе личное начало: т. е. стать в порядке мироздания духовно-изволяющим и излучающим центром. Иными словами — свободным существом.

Дух человека свободен уже от природы; но свобода эта дается ему в зачаточном виде.

Свобода состоит совсем не в изъятии от законов причинности, воздействия, влияния, наследственности, эво-

люции, истории и т. д., а в способности возобладать над этими законами, овладеть ими и подчинить их своим духовным целям. Это не есть свобода «индетерминизма», о которой люди мечтают только по недоразумению и которая оказалась бы чрезвычайным бедствием, одарив их ужасными дарами метафизического произвола, невоспитываемости, непредусмотримости, неменяемости, хаотической капризности и полной непригодности к участию в прекрасном космосе и в Царстве Божием. Духовная свобода обозначает не «индетерминизм», а власть над причинами, силу в детерминировании и способность добровольно и целюно определять себя к путям Совершенства. Весь смысл человеческой жизни состоит в том, чтобы свободно восхотеть Божественного и свободно определить себя к Его путям. Но именно в этом состоит и сущность настоящей религиозности.

Дух есть дар выбора, предпочтения и самоопределения. Этот дар дан в зачатке каждому человеку. Он крепнет и разрастается от пользования им. Дар свободы растет в процессе самоосвобождения; он может и должен стать сущим духовным искусством; он может привести человека к полноте свободы — в Боге.

Настоящая религиозность состоит в свободном восхождении человека к Богу. Настоящее откровение состоит в том, что Бог зовет к себе человека — через полноту духовной свободы к полноте единения с Ним. В этом духовная религиозность: она состоит в духовном самоосвобождении человека. Это самоосвобождение мыслится во всех великих религиях как очищение. Именно поэтому проблема религиозного «катарсиса» имеет в них столь важное, можно сказать, центральное значение¹.

Такова в общих чертах природа духовной религиозности.

5

Все это можно было бы свести к кратчайшим формулам: религиозный опыт рождается из свободной любви к Совершенству; в основе каждой духовной религии лежит благоговение перед Священным, живое чувство ответственности

¹ См. главу пятнадцатую «О религиозном очищении».

и свободное приятие предметно-верного ранга. С этого все начинается. Это суть необходимые условия.

Но именно этим объясняется религиозный кризис наших дней.

Грозная беда постигла современное человечество: оно расшатало духовные основы своего бытия, заглушило в себе главную религие-творящую силу духа — сердечное созерцание и растеряло свои святыни. Вследствие этого отмирает священная сердцевина его культуры: его жизнь становится бесцельна; его творчество утрачивает свои высшие цели; его благие цели становятся скудны и немощны; его влечения — низменны, необузданны и злобны. И чем дальше идет время, тем более люди становятся слабыми в добре и сильными во зле; и предел этого разложения — еще не виден.

Это разложение прекратится и этот предел установится, но не ранее, чем в сердцах возродится живое и глубокое чувство священного, а вслед за ним и другие условия истинной религиозности. В душах иссякли благодатные источники богосозерцания; они должны вновь забить ключом. Современные люди как бы ослепли для Божиих лучей, пронизывающих мир; им необходимо вновь прозреть. Отвлеченный рассудок, выдавая себя за «разум», восстал против живой тайны Божией; ему предстоит опомниться, смириться и преобразиться в верующий разум. Божии лучи опять засияют человеку с очевидностью; но для этого ему предстоит очиститься в страданиях и унижениях. Этот процесс уже начался и совершает свое назначение.

Человечество растеряло свои святыни. Они не исчезли и не перестали быть; они по-прежнему реальны. Но человек не видит их, не испытывает их, не трепещет и не ликует от духовного прикосновения к ним, не загорается, не борется за них и не ищет их осуществления; в нем иссякла духовная любовь, т. е. любовь к Совершенству, а без этого невозможна живая религия. То, к чему тянется масса современного человечества, — не священно; а мимо священного она проходит — то равнодушно, то с кощунственной усмешкой на устах. И судьба ее состоит в том, что те, кто сегодня равнодушны, завтра будут кощунствовать и участвовать в воинствующем безбожии...

В горнем плане все реально по-прежнему. Свят и дивен Господь — и в небесах, и в Сыне Своем, и в веянии Своего

Духа, и в таинствах благодати, и в тайнах созданного мира. По-прежнему все сущее насыщено священной значительностью. По-прежнему славят Творца — и величие гор, и взволнованное море; и мертвый кристалл, и тайна живого организма; и безошибочность здорового инстинкта, и благоговейно вопрошающая мысль; и пение птиц, и закатные лучи, и ночная тишина, и звездные хоры. По-прежнему нам дается гораздо более, чем мы умеем взять, и прощается гораздо более, чем мы этого стоим.

Но с каждым поколением становится все больше и больше людей, которые не живут в горнем плане, не видят его и не знают о нем и не знают вообще, что он есть. Мир, который они видят, кажется им вещественным и случайным; мысли, которые они накапливают о нем, оказываются плоскими и мертвящими; цели, которые они себе ставят, являются жадными и короткими. И вся жизнь их становится безблагодатной, безыдейной и бескрылой; а сами они остаются игрищем собственных страстей и чужих влияний, приказов и угроз. Они лишены хребта, но способны к жадному напору. И если страх еще сдерживает их, то идея давно уже не ведет их. Ими правит не дух, а вожделение. И каждый из них имеет «существование», но редко кто из них причастен к благодатному бытию и выстраданной, богодарованной, священной силе. Поэтому им не по силам соблазны разнузданных страстей, прикрытых безбожием. У них нет священных начал, которые они могли бы противопоставить воинствующему нигилизму.

Священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца¹. Оно не открывается ни телесным ощущениям, ни понимающему рассудку, ни играющему или построяющему воображению, ни пустопорожней, хотя бы и неистойой в своем упрямстве, воле. Поэтому тот, кто лишен духовного ока, у кого сердце заглохло, тот не знает ничего священного и ничего не может возразить нигилисту. Житейский материализм, с плоскими мыслями, мелкими чувствами и короткими, жадными целями, бессилен в столкновении с теоретическим материализмом, который утверждает, что таким и надо быть, не стыдясь... Богопус-

¹ См. главы: пятую «О приятии сердцем» и одиннадцатую «Отверзающее око».

тынная душа бессильна перед напором сущего зла; она беспомощна в борьбе с дьяволом, ибо дьявол есть верный «идеолог» безблагодатности, безыдейности и бесстыдства.

Религиозно слепые и бескрылые поколения нашей эпохи возникли не сразу и выступили совсем не неожиданно: это плод, давно завязавшийся и долго зревший. За этим умонастроением, за этим душевно-духовным укладом лежит история ряда веков. Этот уклад возник из того, что человек ослепился закономерностью материи, стройностью рассудка и силой формальной воли; и отдал им центральное чувствилище своего духа, а душевная инерция и эволюция техники доделали остальное. Человек зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному, которые берут только внешнюю поверхность предметов и отвлеченную сторону мыслей, которые переоценивают силу формальной дисциплины и волевой организации. Бытовая, техническая, государственная (и даже «церковная») «полезность» этого акта утвердила человека в этом укладе: любопытствующий наблюдатель стал успешно обслуживать прозаического корыстолюбца, оба вместе, соединенными усилиями воспитали самодовольного резонера и отделились под защиту формальной морали и формального правопорядка. И когда привычный резонер и формальный плоскодум обернулся назад и увидел внешнюю видимость отвергнутых и заброшенных им святых, — он иронически и кощунственно засмеялся.

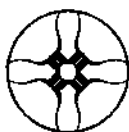
Вместе с Рабле и вслед за Вольтером европейское человечество высмеяло и просмеяло все свои святые. Вместе с Байроном оно увлеклось демонизмом. Вместе с Ницше оно выговорило свой нигилизм и свое антихристианство. Этим был окончательно подготовлен религиозный кризис нашей и следующей за нами эпохи.

Началось с рассудочной насмешки. Эта слепая, самодовольная и легкомысленная ирония выдавала себя и наивно принималась за проявление «света», за высшую зречность. Бездуховный, религиозно беспомощный и беспризорный европеец стал называться «*esprit fort*» (сильный дух). На самом деле эта ирония закрепляла в душах духовную слепоту и религиозную немощь. Это был не только отказ от священного; это был отказ от серьезного и благоговейного подхода к священному. Эта ирония не только отрезала

религиозные крылья у человека, но как бы прижигала урезанные места своим едким ядом, чтобы крылья и впредь не могли вырасти. Она опустошала душу и показывала опустошенной душе якобы пустой мир. И, следуя за ней, человек привыкал считать откровение вымыслом, догмат — предрассудком, молитву — ребячеством или ханжеством. Мало того, он привыкал стыдиться молитвы, а потом — издеваться над ней, над собой, прежде молившимся, но более не молящимся, и над самим Предметом своей бывшей молитвы. Религиозная слепота стала критерием просвещенности. А жизнь, опустошенная от святости, стала мало-помалу подлинным царством пошлости¹.

Солнце не померкло в небесах. Но ослепшие глаза перестали его видеть и утратили его образ. Душа поверила, что солнца нет; и погрузилась во внутренний мрак. Человек осмеял свою духовность и разложил этим свой религиозный орган. Ему остались только те суррогаты религиозности, которые имеют некоторое «научное подобие» (например, астрология, антропософия, так наз. «христианская наука»); с отпадением их — ему достанется прямая и последовательная безрелигиозность. Где сокровище человека, там и сердце его (Матф. 6. 21); именно поэтому ценность человека определяется ценностью его сокровища. Тот, кто вздыхает о ничтожном, тот сам ничтожен; поклоняющийся пустому имеет пустую душу. И вот, отсекование духа делает человека ничтожным и пустым. Человек, лишенный духовности, не найдет дороги к Богу; ибо дух и притом именно духовность сердца есть главный путь, ведущий к настоящему религиозному опыту.

Вот почему надо признать, что религиозный опыт строится, прежде всего, через субъективную, личную культуру духовности.



¹ См. главу тринадцатую «О пошлости».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ АВТОНОМИИ

1

Религия связует человека с Богом. Это есть связь духа с Духом; и потому это есть духовная связь. От Бога исходит духовное откровение, которое должно быть свободно и цельно принято человеком. От человека же исходит живое, невынужденное и искреннее приятие (созерцание, любовь и вера!), которое восходит к Богу в виде молитвы и согласных с ней дел. В богословской литературе первых христианских веков это излучение Благодати свыше и восприятие ее человеком переживается и изображается как событие двустороннее, в котором свободно даруемому откровению Божию соответствует верный и свободный процесс в душе человека. Именно в этом состоит смысл богословского термина «синэргия» (*συnergyia*), что означает «со-действие», «со-участие». Откровение не только даруется, но и приемлется. Это приятие человеческим духом и сердцем является отнюдь не вынужденным, а добровольным; в его основании лежит живая потребность человеческого духа, его искание, напряжение, очищение, вдохновение и постижение. Богу нужно человеческое «сердце» во всей его свободе и искренности: это оно должно «искать», чтобы «обрести» и «просить», чтобы ему было «дано» (Матф. 7, 7—8). Оно само, и притом свободно, должно узнать истинное откровение по его божественному совершению и вменить его себе в закон. Религиозная «синэргия» предполагает в человеке духовную «автономию»; конечно, не в том смысле, чтобы он сам выдумывал себе «закон» помимо Бога и откровения, но в смысле способности, духовного права и духовного призвания — из глу-

бины внять гласу Божию, узнать Его в Его божественности и свободно вменить Его себе в идеал и в закон: обратиться к Богу горением своего сердца.

В применении и укреплении этой способности, в осуществлении этого права и в исполнении этой обязанности — люди должны оставаться духовными существами, т. е. принимать свое ответственное предстояние, искать Совершенства, домогаться священного, очищать свою душу и доводить себя до религиозной очевидности¹. Они не должны мешать в этом друг другу, напротив, они призваны ко взаимной помощи. Среди них есть зрячие — и «незрячие»; видящие много — и к созерцанию мало способные; религиозно опытные — и неопытные; духовно сильные — и слабые. Естественно, что зрячие, опытные и сильные должны помогать слабейшим. И более того: среди людей есть такие, которым откровение давалось подлинно и непосредственно и которые стали его живыми хранителями и провозвестниками. Все зрелые религии блюдут свои «священные» книги и свое религиозное предание. Все главнейшие христианские исповедания имеют счастье церковного бытия, причем церковь, как общество верующих, является непрерывно-преемственной хранительницей Откровения, живым источником религиозного научения, союзом верующих, связанных единством догмата, священства, таинств и молитвы.

Но все эти драгоценные основы религии и религиозности — сами предполагают живую автономию человеческого духа и призваны блюсти и насаждать ее. Ибо к Богу ведут не человеческие «регистрации»² и не лицемерные слова. Богу угодны не внешние оказательства, вызванные страхом и расчетом; и не обрядные формальности, лишенные живой духовной «плеромы», т. е. личного духовно-молитвенного наполнения. Богу нужно человеческое сердце во всей его свободе и искренности. «Сеятелю» (Мтф. 13, 3—9, 18—23, 24—30) нужна «добрая земля» $\gamma\eta\ \kappa\alpha\lambda\eta$, а не «каменистое место» $\tau\acute{\alpha}\ \pi\epsilon\tau\rho\acute{\upsilon}\delta\eta$; ему нужна «глубина почвы» $\beta\acute{\alpha}\nu\sigma\ \gamma\eta\sigma$, где семя откровения не увядает и не

¹ См. главу вторую.

² Ср. замечательное сообщение Н. С. Лескова «Сибирские картинки VIII века. Из дел сибирской старины».

засыхает; а оно увядает и засыхает именно там, где человек «не имеет в себе самом корня и непостоянен» οὐκ ἔχει δε ρίζαν ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστίν. Иметь же в самом себе корень своей веры — значит быть религиозно-автономным духом.

Религиозная «синергия» предполагает именно «автономную» религиозность, т. е. невынужденное обращение личной души к Богу; — души, самостоятельной в покаянии и очищении, в созерцании и молитве, в исповедании и в делах жизни.

Как же надлежит понимать эту «автономию» и где ее границы?

2

Установим, прежде всего, общефилософский смысл идеи духовной автономии.

Автономия, буквально «самозаконие», есть подлинная, основная форма человеческого духа, — необходимо присущий ему способ бытия и деятельности. Быть духом — значит определять себя и управлять собою, и притом в направлении к лучшему, к совершенному¹. Человеческий дух есть сила, направляющая свою жизнь к благим целям. Ему присуще выбирать свои жизненные содержания и принимать решения о своих жизненных формах; утверждать свое достоинство, обуздывать свои порывы и в то же время устанавливать и соблюдать свои пределы. Духовное существо само созерцает и знает, что такое добро и зло, что лучше и что хуже; само ищет и находит; решает и поступает; и принимает на себя ответственность за него и несет свою вину. Духовная жизнь есть самостоятельность в обретении, в выборе, в созерцании и осуществлении благих целей. Быть духом значит определять себя любовью к объективно лучшему; любовь же есть состояние активное; она выражается в организующих действиях, в осуществляющейся борьбе.

Дух имеет в самом себе живой источник такой деятельности, — во имя любимого Предмета. Поэтому духовная жизнь есть самостоятельность, что обнаруживается и в сфере религиозного опыта.

¹ См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

Все эти тезисы нуждаются не в доказательствах, а в показывании и увидении. Во всех и во всяких научных исследованиях — ряд доказательств всегда упирается в последнем счете в созерцание и описание предмета; анализ и силлогизация прекращаются и непосредственная, методическая и ответственная интуиция вступает в свои права. Однако не «интуиция» в смысле случайной «догадки», или «условного допущения», или блеснувшего и угасшего «прозрения», но в смысле сосредоточенного, длительного, удостоверяющего созерцания, дающего человеку право и обязанность предлагать точное описание предмета. Философское исследование, подобно всякому другому, приходит к этому предметному пределу и апеллирует тогда к философическому опыту и к живому созерцанию философского предмета. Так обстоит и в нашем исследовании.

Итак, дух есть по существу своему начало самостоятельное и самоопределяющееся; и притом — во всех сферах его жизни.

1. Поскольку человек живет волею, постольку ему необходимы собственные решения, напряжения и усилия, собственная стойкость и верность. Никто не может сделать «за другого» волевых усилий, дать «вместо другого» связующее обещание, выработать в себе чувство свободного долга и лояльное правосознание. Возможно помочь другому в этом — путем сообщения, воспитания, чтения, строгого режима или психического лечения; но невозможно вторгнуться в чужой дух и заменить его. Если же людям удастся подчинить себе других угрозой, страхом, мукой или голодом, то дух поработенных является униженным или подавленным и самая духовность его заменяется «психическими механизмами». В этом слепота и ошибка преувеличенного этатизма и тоталитаризма; доктринеры не понимают самостоятельности духовной воли и ее священного значения.

2. Поскольку дух человека живет пониманием и мыслью, постольку человек призван сам понимать и иметь свои собственные мысли, воззрения и убеждения. Человека, неспособного к этому, еще Аристотель определял как «раба от природы»; и был прав. Преподавать не значит обременять память учеников сведениями и не значит на-

вызывать человеку чужие «обязательные» для него мысли. Умственная зрелость есть способность духа к самостоятельному наблюдению и к самостоятельному исследованию. Нельзя понять «за другого»; нельзя исследовать «вместо него», так, чтобы мое исследование стало тем самым его собственным. Плагиат чужих мыслей и воззрений есть дело противодуховное, лживое и недостойное. Несамостоятельная, нетворческая мысль — есть жалкая полумысль; ею ничего не постигается и для науки она мертва. Активность же мысли выражает ее духовную зрелость.

3. Поскольку дух человека живет чувством и любовью, постольку приходит в движение самая глубокая и интимная сторона его духовного существа. Нельзя полюбить «за другого»; нельзя дать вместо другого брачную клятву; и брак, заключенный по чужому приказанию, без личной любви и воли — противодуховен и противоестественен. Любовь, этот «личнейший» огонь духа и души, загорается и гаснет по законам самобытности и самостоятельности. И тот, кто хоть раз в жизни пробовал пробудить и растопить чужую черствую душу, — знает этот закон любви. Так, патриот легко понимает патриота, даже и тогда, когда оба принадлежат к различным народам и государствам, — ибо у них сходное чувство к однородным предметам; но заглохшее и освидрепевшее сердце интернационалиста не знает духа и духовной автономии: оно не ведает ни любви, ни родины, и именно потому оно не чтит и автономную любовь патриота.

4. Этот закон духовной автономии подтверждается и на творческом воображении человека. Фантазия человека следует своим субъективным побуждениям — уже и в повседневной жизни, то она поэтому часто оказывается беспредметной или малопредметной; а тайна творческого воображения у художника осуществляется и постигается только как лично-автономное переживание: художник может уйти в сферу духовных Предметов — только свободно любя и созерцая, сосредоточивая свои лучшие силы, свое вдохновение на свободно воспринятом и выношенном эстетическом содержании. И потому правы те, которые рассматривают гениального художника, как дитя Божие, свободно нашедшее законы художественной необходимости. Действительно, такой художник кажется нам «богорож-

денным существом», личным чудом вселенной. Об этом знал еще Гомер.

Итак, человеку, как духовному существу, подобает автономия. Он нуждается в лично пережитом опыте, который должен быть выстрадан и выкован каждым из нас самостоятельно и свободно. Каждый из нас должен самостоятельно искать, вопрошать, сомневаться, может быть, отчаиваться и изнемогать, добывать, проверять, научиться, удостоверять, узнавать, признавать, усваивать и исповедывать — самостоятельно, несмотря на весь поток жизненного общения с другими людьми, и при полной готовности принять научение от людей более зрячих, опытных и духовно сильных.

3

Эта самостоятельность и свобода подобает и нерелигиозному, и религиозному человеку.

Человеку как духу и притом — зрелому духу, необходимо иметь самостоятельные воззрения и убеждения. Он должен созерцать и видеть мир, людей и Бога, слагая свое мировоззрение, и Богосозерцание; люди, неспособные к этому, будут пусты и мертвы¹. Человек должен иметь убеждения, т. е. окончательно и жизненно определяющие его личность утверждения и отрицания в вопросах о том, что подлинно есть, что ценно и что должно быть; эти убеждения должны быть усвоены лично пережитым опытом и созерцанием, они должны наполняться силою духовного присутствия, они должны направлять судьбу личности и вовлекать в себя ее живое самочувствие. Духовная жизнь вообще состоит в том, что человек утверждает в себе известные, объективно-ценные жизненные содержания, и утверждает себя ими. Он «принимает» их как свободно предпочтенные, избранные, признанные, исповедуемые, любимые; и потому наполняет ими свою жизнь и исполняет их своим сочувствием, присутствием, поддержкою и служением. Он строит себя ими и строит их осуществление собою. Нет этого — нет и духовной жизни.

¹ Таковы чеховские «герои»: не-герои.

Религиозная автономия совсем не состоит в том, что каждый человек «произвольно выдумывает себе свою веру» и «вменяет ее себе в закон», как это мы видим в раннем гностицизме, в позднем мистицизме, во множестве ересей и сект, и повсюду — в религие-образном брожении умов и сердец. Это не автономия, а произвольное и беспредметное злоупотребление ею; это не «самозаконие», а чаще всего — беззаконие и противозаконие. Религиозная автономия состоит не в самоизобретении «новой веры», но в той свободе и глубине, в той искренности и цельности, с которой человек принимает Откровение Божие. Здесь дело не в том, чтобы самому создать новый вымысел и сложить новый миф; но чтобы духовно узнать и воистину принять Откровение свободным огнилицем своего сердца. Откровение дается человеку на различных путях: мы знаем откровение «естественное» и «сверхестественное»; мы можем почерпнуть его, читая Священное Писание и внимая священному Преданию; мы можем приобщиться ему через догматы Церкви, через голос личной совести и через участие в таинствах. Но автономным и духовным это приобщение будет только тогда, если оно свободно осуществится в раскрытом сердце и в ответственном созерцании человека.

Осуществить это может только духовный «корень» человека, т. е. глубокая, внутренняя, личная самость его души. А она — или отзывается сама и осуществляет это добровольно, невыдуманно, свободно, воспрянув, загоревшись и прилепившись, вливая в это свою главную жизненную силу, инициативно и цельно (автономно); — или же она сама не отзывается и не участвует, и тогда этого свободно-го духовного огня нельзя ни вынудить, ни заменить чем бы то ни было.

Тот, кто действительно верует, тот «присутствует» в своем избрании и предпочтении; избирающий не самостоятельно и не свободно, не избирает, а за него и вместо него избирает тот, кто подавляет его самостоятельность и урезывает его свободу.

Тот, кто признает и исповедует, тот живет в своем признании и горит в своем исповедании; кто не живет и не горит свободно в своем духовном акте, тот его и не совершает вовсе.

Автономия состоит в самостоятельной жизни духа. Она проявляется в нестесненной, добровольной деятельности личной души, в ее отношении к духовным Предметам и Целям. Она составляет необходимый способ бытия духа. Дух или живет автономно, или не вступает в жизнь и остается в потенциальном состоянии. Поэтому зрелость души измеряется объемом, глубиной и цельностью ее автономного самоопределения.

Автономии духа противостоит его гетерономия или «чужезаконность». Гетерономия есть слепая и пассивная покорность человека человеку в его созерцаниях и деяниях. Противопоставлять автономии человеческого духа — «теономию» (т. е. Богозаконность его) можно только по недоразумению¹. Человеку подобает духовная самоосновность в его отношении к высшим самосиянностям жизни и мира, к тем «солнцам» бытия, которые слагают вместе как бы единое Солнце, с единым верховным светом. Каждому человеку присуще (сознательно или бессознательно) тяготение к тому, чтобы найти некое безусловное и высшее жизненное содержание и прилепиться к нему, как к главному источнику, смыслу и свету жизни. Избирая его, человек может пойти по недуховным и даже по противодуховным путям, впасть в заблуждение и осуществить вырождение жизни. Но самая потребность в таком Предмете обнаруживает в человеке потенцию духовности и начало религиозности. Задача мудрого воспитателя состоит именно в том, чтобы уловить в ребенке эту потребность, это влечение, эту потенцию духа, развить ее, упрочить и придать ей силу самостояния. Эта потребность, т. е. потенция духовности, присуща каждому человеку, она имманентна человеческому естеству: каждый человек есть уже дух, но еще не актуально и не вполне; он не может перестать быть духом, хотя может не сознавать своей духовности; и тем не менее призвание к ней и влечение к ней остаются в каждом из нас. Вопреки всем заблуждениям, искажениям и всякому ожесточению души — личная духовная сила человека ищет из бессознательной глубины своей того света и тепла, той окончательной достоверности и силы, которая дается только этим, единым духовным

¹ См. главу пятую «О религиозной гетерономии».

Солнцем бытия. Выражая это в образах Гераклита, можно было бы сказать: есть единый великий Огонь в небесах и есть в человеке — то потухающий, то разгорающийся уголь, в глубине личной души; и огонь этого субъективного угля тянется к великому источнику объективного света и пламени.

Но именно таково — религиозное состояние души.

Религиозность есть состояние не «душевное», а «душевно-духовное». Она присуща только тому, кто живет измерением объективного совершенства, измеряя им предметы и вещи, себя и свои действия. Не всякий человек, произносящий слово «лучше» и «хуже», живет на уровне религиозности, но только тот, кто признает объективно-лучшее и объективно-худшее, и притом не в смысле «выгоды», «пользы», житейской или политической «целесообразности», а в смысле духовно-качественного измерения совершенством; — только тот, кто понимает объективное преимущество объективно-лучшего и придает этому преимуществу — субъективное наполнение и оживление. Никакая чисто личная или условная ценность, сколь бы «любезной» и «интимной» она ни казалась человеку, — этого уровня не создаст. Релятивисты («все относительно») и аутисты («я есть мера всех вещей») остаются за пределами этого духовного уровня, а следовательно, и религии. Их мнимая «религиозность» может создать «лирику» эмпирических настроений, любезный сердцу уют, интимную тепловатость быта, но в сферу духовной религии она не вступит. Человек становится религиозным лишь в меру своего одухотворения; неодухотворенная душа может иметь только видимое подобие религиозности: она будет предаваться «страху» или «успокоению», она будет «предчувствовать» и питать суеверия, она будет во власти «мечтаний», «волнений» и даже, может быть, «экстазов»; она может выработать себе даже личные или коллективные «обряды». Но все это будет лишь видимым подобием («суррогатом») настоящей религии. И, к сожалению, на свете есть так называемые «религиозные» и «церковные» люди, которые дальше этой условной «мистики» и «магии» не идут.

Суще-религиозный человек ищет духовного совершенства; и в искании этом добивается автономии и пребывает в ней.

Если духовная автономия подобает человеку и за пределами религии, то в пределах религиозного опыта она получает особое значение.

«Гетерономия» в религии состоит в отказе от самоличного принятия (или признания) того основания, в силу которого веруемое веруется и исповедуется («ῥίζα ἐν ἑαυτῷ») и, следовательно, — в перенесении этого главного и решающего момента религиозного опыта на другого человека (или на других людей), в предоставлении ему (или им) вместо меня, за меня и для меня решить, во что именно я верую и во что я не верую.

Этот вопрос об основании веры (предрешающий вопрос о содержании ее, ибо если «основание» в ведении других, то и «содержания» ее будут ими навязаны) — не совпадает с вопросом о причине верования. Причина моего верования (определяемая личной психикой) всегда во мне, в моих состояниях и склонностях (в моих унаследованных предрасположениях, в травмах детского возраста и т. д.), ибо чужие «влияния» непременно должны «войти в меня», преломиться во мне, вызвать мои душевные переживания. Но здесь вопрос не о причине (causa), а об основании (fundamentum); не о психологическом происхождении моего верования (генезис), а об усмотрении его истинности, о выборе, оприятии веруемых содержаний.

Итак, гетерономный опыт отказывается от личного решения, усмотрения, удостоверения, избрания и приятия; он не ведает, в силу чего он верует: он и не верует в Бога, а верит другим людям на слово. Созерцание веруемого и приятие его остается за пределами его опыта; удостоверение его веры ему не дается и им не приемлется; он верит, предметно не пережив того, во что он верит. Все это предоставляется другому или другим. Гетерономно верующий верует по чужому указанию и определению, по чужому усмотрению, избранию, удостоверению и утверждению; слепо, пассивно и покорно.

Это означает, что он верит в то, относительно чего он сам не знает, следует ли в это верить или нет, и если следует, то в силу чего, а если не следует, то на каком основании. Он верует в то, что он не может ни обосновать, ни

защитить, — разве только доносом на неверующего. Творческие корни («ρίζα») его собственной веры ему не даны; они изъяты из его личного опыта. Можно было бы сказать: веру он как будто бы имеет, пока душевно держится за веруемое; но духовного основания своей веры он не имеет; этим основанием «владеет» вместо него и за него другой. При этом может быть так, что вера его сама по себе — основательна, и что веруемое им содержание — истинно; но для него самого — его вера — проблематична и, строго говоря, неосновательна. Он верит, сам не зная, ни в силу чего он верит, ни верна ли его вера. И потому он, по слову Евангелия, «непостоянен» (πρόσκαιρος).

Именно поэтому то, во что он верит, оказывается для него самого, в его собственном самочувствии — проблематическим: оно не обосновано в его собственных глазах, не защищено, не обеспечено от чужих критических и скептических ударов; поэтому он боится касаться веруемого, беседовать о нем; он боится, что чужие мнения могут его поколебать и подорвать в нем веру. И в этом он прав: если одни «другие» могли дать ему веру, то другие «другие» смогут отнять ее у него, а третьи «другие» смогут дать ему новую, обратную, быть может, богопротивную веру.

Это-то и случается ныне с человеком. Он сам был духовно не удостоверен в своем веруемом, а потому оно было не прочно в нем и он не мог чувствовать себя до конца верным ему (веруемому содержанию). Такой человек боится за себя, верующего, и за свою малую и слепую веру. И он прав в этом. Он верит — и не верит, ибо вера его не имеет в его личном духе «корня» своей правоты. Сам бессильный в удостоверении и в строительстве своей веры, он зависит от других: он подобен «каменистому» пустырю, который не имеет глубокой земли и на котором «вражьи плевелы», злые и ядовитые, возрастут легче и скорее. Если же почве уподобить самое основание веры, то вера его окажется беспочвенной. Она может изменить ему неожиданно: не умея сомневаться предметно, творчески, удостоверительно¹, он способен только к разлагающему, беспредметному, разрушающему сомнению, и потому он находится в зависимости от первого встречного скептика,

¹ См. главу двенадцатую «О религиозном сомнении».

Если духовная автономия подобает человеку и за пределами религии, то в пределах религиозного опыта она получает особое значение.

«Гетерономия» в религии состоит в отказе от самоличного принятия (или признания) того основания, в силу которого веруемое веруется и исповедуется («*φίσις ἐν ἑαυτῷ*») и, следовательно, — в перенесении этого главного и решающего момента религиозного опыта на другого человека (или на других людей), в предоставлении ему (или им) вместо меня, за меня и для меня решить, во что именно я верую и во что я не верую.

Этот вопрос об основании веры (предрешающий вопрос о содержании ее, ибо если «основание» в ведении других, то и «содержания» ее будут ими навязаны) — не совпадает с вопросом о причине верования. Причина моего верования (определяемая личной психикой) всегда во мне, в моих состояниях и склонностях (в моих унаследованных предрасположениях, в травмах детского возраста и т. д.), ибо чужие «влияния» непременно должны «войти в меня», преломиться во мне, вызвать мои душевные переживания. Но здесь вопрос не о причине (*causa*), а об основании (*fundamentum*); не о психологическом происхождении моего верования (генезис), а об усмотрении его истинности, о выборе, о приятии веруемых содержаний.

Итак, гетерономный опыт отказывается от личного решения, усмотрения, удостоверения, избрания и приятия; он не ведает, в силу чего он верует: он и не верует в Бога, а верит другим людям на слово. Созерцание веруемого и приятие его остается за пределами его опыта; удостоверение его веры ему не дается и им не приемлется; он верит, предметно не пережив того, во что он верит. Все это предоставляется другому или другим. Гетерономно верующий верует по чужому указанию и определению, по чужому усмотрению, избранию, удостоверению и утверждению; слепо, пассивно и покорно.

Это означает, что он верит в то, относительно чего он сам не знает, следует ли в это верить или нет, и если следует, то в силу чего, а если не следует, то на каком основании. Он верует в то, что он не может ни обосновать, ни

защитить, — разве только доносом на неверующего. Творческие корни («ρίζαι») его собственной веры ему не даны; они изъяты из его личного опыта. Можно было бы сказать: веру он как будто бы имеет, пока душевно держится за веруемое; но духовного основания своей веры он не имеет; этим основанием «владеет» вместо него и за него другой. При этом может быть так, что вера его сама по себе — основательна, и что веруемое им содержание — истинно; но для него самого — его вера — проблематична и, строго говоря, неосновательна. Он верит, сам не зная, ни в силу чего он верит, ни верна ли его вера. И потому он, по слову Евангелия, «непостоянен» (πρόσκαιρος).

Именно поэтому то, во что он верит, оказывается для него самого, в его собственном самочувствии — проблематическим: оно не обосновано в его собственных глазах, не защищено, не обеспечено от чужих критических и скептических ударов; поэтому он боится касаться веруемого, беседовать о нем; он боится, что чужие мнения могут его поколебать и подорвать в нем веру. И в этом он прав: если одни «другие» могли дать ему веру, то другие «другие» смогут отнять ее у него, а третьи «другие» смогут дать ему новую, обратную, быть может, богопротивную веру.

Это-то и случается ныне с человеком. Он сам был духовно не удостоверен в своем веруемом, а потому оно было не прочно в нем и он не мог чувствовать себя до конца верным ему (веруемому содержанию). Такой человек боится за себя, верующего, и за свою малую и слепую веру. И он прав в этом. Он верит — и не верит, ибо вера его не имеет в его личном духе «корня» своей правоты. Сам бессильный в удостоверении и в строительстве своей веры, он зависит от других: он подобен «каменистому» пустырю, который не имеет глубокой земли и на котором «вражьи плевелы», злые и ядовитые, возрастут легче и скорее. Если же почве уподобить самое основание веры, то вера его окажется беспочвенной. Она может изменить ему неожиданно: не умея сомневаться предметно, творчески, удостоверительно¹, он способен только к разлагающему, беспредметному, разрушающему сомнению, и потому он находится в зависимости от первого встречного скептика,

¹ См. главу двенадцатую «О религиозном сомнении».

достаточно остроумного и агрессивного¹. А укрепить поколебавшуюся веру он не в состоянии, ибо для этого необходимо автономное созерцание.

Такой человек не владеет ни своей верой (ибо ею распоряжаются неопределенные «другие»), ни своим неверием (ибо над ним властны неопределенные «третьи»). И если он это чувствует, хотя бы смутно, и мирится с этим, то он начинает не верить в свою веру и опасаться за нее. Таким образом его вера, — казалось бы самое прочное и окончательное в жизни человека, — является непрочным и ненадежным элементом в его жизни («πρόσκαιρος»). В лучшем случае он чувствует потребность постоянно и опасно оберегать ее; как уже указано — о ней нельзя говорить, ее «лучше не касаться», она ото всего шатается и колеблется. И именно для того, чтобы он ее не касался, — в некоторых исповеданиях запрещается самостоятельное чтение Священного Писания.

«Религиозная вера» такого рода перестает быть последней и безусловной основой жизни; она сама требует искусственной изоляции, какого-то «темного и непроветриваемого душевного парника»; она уподобляется чахлому, экзотическому растению. Она ведет свое существование во мраке бессознательного, в подвале души, в который сам верующий никогда не заглядывает от страха за нее. Она держится на внушении со стороны; на слепой суггестии, исходящей от других людей. И горе ему, если эта суггестия вдруг иссякнет или лишится своей силы...

Вот почему притча о сеятеле характеризует такую веру как нечто зыбкое и ненадежное. Она есть явление не личной духовности, а массовой психологии. Она подобна не огню, а воде; и притом мутной воде наплыва, могущей легко подняться и легко сбежать. Это не вера, как база личного духа, а скорее переоцененное суеверие. Она не дает личному духу самоутвердиться — ни в вере, ни в неверии. Она приучает человека цепляться за первые импонирующие чужие слова, за чужую веру или чужое безверие; она оставляет ему единственную возможность — полагаться на других в важнейших вопросах и драгоценнейших основах жизни. Следовательно, она не строит лич-

¹ Ср. стихотворение Пушкина «Демон»: «Когда еще мне были новы...».

ный дух, а превращает его в трагикомический придаток чужих словоизъявлений (ибо за этими словоизъявлениями может не скрываться никакой подлинной духовности, что мы и видим во многих сектах и ересях).

5

Вот почему пребывание в религиозной гетерономии неверно и противодуховно. Там, где дух не способен к самостоянию и самостоятельности — он сокращает свой огонь и гаснет: «вера» превращается в состояние душевной приверженности к чужим содержаниям; она перестает быть верой в Бога и заменяется или доверием к другим людям, или прямым отказом от личного религиозного опыта.

Человек, не утверждающий сам свою религиозную веру, — не утверждает глубочайший корень своей лично-духовной жизни. Состояние слепой зависимости от других и беспомощного подчинения им, и притом в сфере важнейшей и драгоценнейшей, повреждает в нем чувство собственного духовного достоинства и расшатывает в нем уважение к самому себе. Это придает его религиозности черты унижения и самоунижения и создает в нем незаметно самочувствие раба, и притом не «раба Божия», а раба человеческого. Неуважение к себе, как заведомо неспособному к религиозной самостоятельности и самодеятельности, т. е. созерцание себя как «раба от природы» (Аристотель) отзывается отрицательно и на нравственной, и на умственной стороне его жизни. Навеки осужденный быть в религии несовершеннолетним и призреваемым, он сам не замечает того оттенка презрения, который ложится на всю его жизнь; и если он с этим оттенком мирится, то все последствия самонеуважения обнаруживаются в его личном укладе.

Он «верует» по приказу и «не верует» по запрету. Этим он искажает самую природу своей Веры, — ее свободу, — ее духовность, — ее цельность, — ее силу. Религия не есть поправление духа властными людьми. Она не сводится к слепому приятию, навязанному извне. Религия не может и не должна внушать человеку слепоту в вопросах духа и веры. Этот путь ведет не к воспитанию, а к повреждению чело-

веческой души. Это не путь религиозного окрыления, а путь застрачивания, бескрылости и отмирания. Он ведет не к вере, а к суевию, — или же к неверию.

Настоящая вера есть источник живой, духовной силы для человека. Но гетерономное верование утрачивает это свойство. Такая религия внушает человеку, что Бог «не для него», а для другого и для других. Отказ от автономии, согласие раз навсегда слепо верить чужим словам и с чужих слов, есть уже проявление слабости. И вот духовная слабость становится «законной» формой жизни. Гетерономно верующий живет не сам и не из себя; он подобен паразитарному растению, ибо он как бы паразитирует на чужом духе, а может быть, совсем и не на духе, а всего на чужих симуляциях духовности. Строго говоря, он сам — не ведет религиозной жизни, ибо она есть жизнь самостоятельного и самостоятельного духа; а его религиозность слепо пассивна и подрывает сама себя своею формою. И если такой способ жить и веровать допускается вначале, в детском возрасте или на первых ступенях прозелитизма (состояние «оглашенных»), что объясняется временной немощью или религиозной малоопытностью, то его окончательное, принципиальное узаконение увековечивает эту немощь и это отсутствие религиозности.

Если бы кто-нибудь указал мне на то, что «религия гетерономного внушения» отличается особой прочностью, цепкостью, длительностью, воспитательно-политической полезностью и организационной силой (подобно католичеству и магометанству), что вообще волевая императивность «держит» человека лучше, чем созерцательная свобода, то я отвел бы это указание ссылкой на неверную постановку всего вопроса. Я исследую религиозность не как явление исторической полезности, временной прочности, политической целесообразности и организационной силы, а как состояние духовное, духовно верное, достойное и драгоценное, как состояние, Бога воспринимающее и к Богу приближающее, как состояние не землю устрояющее, а небесное в земном создающее (Царство Божие!). Очень возможно, что для земной жизни, при обуздании человеческой животности и в борьбе с человеческой порочностью — волевая повелительность «полезнее» свободного созерцания; но это ничего не меняет по существу.

Дурного человека полезно бывает пострашать; значит ли это, что надо строить религию на страхе? Бывает полезно отвечать на человеческий произвол и разнуздание — запретом и подавлением; значит ли это, что религию надо созидать на запрещении и подавлении? Еще Платон указывал на педагогическую полезность «протрептики» (поощрительного обещания награды); означает ли это, что благочестивому человеку следует обещать рай с гуриями?

Человеку не легко быть духом и растить в себе подлинную (т. е. автономную) духовность. Можно ли сделать отсюда вывод, что человека надо избавить от этого трудного дела и обречь его религиозность на гетерономное массовое внушение, закрепленное страхом и казнями? Автономная религиозность труднее, но и выше, духовно-могущественнее и окрыленнее, чем гетерономная; поэтому ее труднее создать, возрастить и укрепить. Но ссылка на трудность великого задания не дает права погасить самую цель и призвание, или снизить, или заменить его иным, более легким и с виду «полезным» заданием. Из того, что человеку в раннем детстве трудно дается самостоятельное хождение, нельзя делать тот вывод, что он совсем неспособен к такому хождению и не нуждается в нем, и что надо запретить ему хождение навсегда. Учение живописи начинается со срисовывания; позволительно ли на этом основании запретить человеку самостоятельное созерцание и композицию? Дети учат наизусть стихи великих поэтов; не объявить ли это единственной дозволенной формой поэзии и не подавить ли раз навсегда самостоятельное поэтическое созерцание и творчество? И так во всем.

Спасение от такого толкования и от такой практики состоит в том, что религиозная гетерономия духовно-метафизически не осуществима: ибо автономия, как право духа и как потребность духа, не угасима и не отменима.

Человек может выработать в себе робкое и покорное самочувствие слепо верящего; он может даже уверовать в обязательность религиозной гетерономии. Но это самочувствие и эта уверенность не выразят объективной природы его духа. Правда, его дух будет подавлен и как бы «сослан». Но в силу своей духовной природы он сохранит свою автономность, т. е. свою способность, свое призвание и свое естественное право на самоопределение. Эта

способность, отвергнутая и неукрепленная, не угаснет никогда от простого непользования ею, что и обнаружилось в эпоху реформации: закрыть себе глаза и вообразить себя слепым под влиянием внушения — не значит ослепнуть; не пользоваться своим естественным правом — не значит погасить его; свести свою духовную жизнь к подавленному минимуму — не значит перестать быть духом.

Достаточно гетерономно-верующему взалкать по автономии, почувствовать свое право, утвердить его и мужественно приступить к обновлению жизни — и гетерономия тем самым отпадает. Это, конечно, не означает, что новоосвободившийся сумеет тотчас же утвердить себя на надлежащей высоте, как по форме веры, так и по ее содержанию, — ибо человек нуждается в дисциплине, в умении и в силе, в чувстве ответственности и в созерцании, а гетерономный строй все это подавлял и расшатывал; поэтому выход из гетерономии может создать явление беспредметной, или противопредметной, произвольно фантазирующей, разрушительной или разнузданной, словом больной автономии... И тем не менее каждый верующий имеет неотъемлемое, естественное право и священное призвание утвердить свою религиозность на автономии. Осуществление может субъективно не удался; оно может повести к ошибкам, к несчастьям и к разложению; возможен даже возврат к гетерономии — прежней или новосозданной. Но, объективно говоря, дух всегда сохраняет за собою естественное право и естественную способность погасить свою религиозную гетерономию, углубить почву своего духа, принять Божественное откровение в новой силе и в новом разуме и укрепить в себе «корни» своего духа.

6

Может даже возникнуть вопрос о том, следует ли признавать гетерономное верование — религиозным состоянием человека, или нет? Ибо как бы велика и цельна ни была приверженность человека к известным содержаниям, догматам, правилам и обрядам, то обстоятельство, что эта приверженность питается не лично-свободным приятием, а силою чужого предписания, чужого внушения, чужой угрозы, — умалывает духовный смысл этой привер-

женности и превращает ее в душевное пристрастие, в некий «суррогат» религиозности. К сожалению, многие настолько приучили себя и других именно к такому гетероному пониманию религии, что в мире весьма распространено воззрение, согласно которому истинная религиозность строится на человеческом авторитете, на отказе от самостоятельной любви и духовного созерцания, на покорности и духовной слепоте; автономная же религиозность якобы ведет неизбежно к «произволу», к «ереси» и к «погибели».

А между тем достаточно правильно поставить вопрос для того, чтобы ответ явился в порядке самоочевидности. Кто есть тот человек, что может заменить меня в деле моего «созерцаю», «люблю», «признаю», «верую», «исповедую»? Чье «верую», есть тем самым мое «верую», так что от наличности его верования — мое верование возникло бы без моего, самоличного приятия?

Но если мое верование неосуществимо без моего свободного участия в нем, без моего доброго согласия на него, без моего самоличного присутствия в нем, то порядок автономии признан. В последнем счете, в глубине вещей, в корне религиозности — человек всегда остается сам «делателем», «блюстителем» и «носителем» своей веры; нет другого человека, который обладал бы в религии правом и способностью заместить или обойти веропрятие самого верующего.

Напрасно было бы выдвигать против этого указания на Божию Благодать, способную даровать верующему — веру. Ибо разумеемая мною гетерономия имеет в виду не Бога, а человек; и вера по Благодати будет всегда автономной, и тогда, когда Благодать ниспослана не непосредственно, а через труды, подвиги и учение Церкви или других людей. То, что Благодать дарует, есть свободное обращение человеческого духа к Богу. Богу нужна человечески недосыгаемая и невынудимая глубина личного духа и сердца: свободная любовь, свободное созерцание, свободная радость, свободное смирение, свободное повиновение, свободное делание — все то, перед чем гетерономия бессильна и что она искажает и утрачивает в человеке.

Правильно понятая религиозная автономия не только не отрицает Благодати и ее действия, но полагает ее един-

ственным источником Откровения и взывает к ней. Истинная автономия есть не что иное, как молитва о Благодати и об Откровении. И первое и основное действие Благодати состоит именно в том, что человек свободно обращается к Богу, томясь «духовной жаждою» и простирая к Нему свои руки (по Августину — «благодать предваряющая»). Идея же о том, что Бог действует в нас «без нас», есть идея, способная погасить религиозный смысл личной жизни, духовную свободу и человеческую ответственность. И более того, — она искажает христианское представление о Боге: ибо Господь благостно зовет свободного и ответственного человека, содействует ему по его молитве, дарует ему Благодать и Откровение, но не принуждает его, слепого и враждебно ненавидящего, — «без него» и «помимо него», к недоступному ему спасению.

Именно поэтому в религии необходима свободная молитва человека.

7

Возможно ли уверовать по предписанию? Возможно ли перестать веровать по чужому повелению? Здесь спросить — значит ответить, нет, невозможно. Можно побудить человека страхом, голодом, лишениями — скрывать свою веру и умалчивать о своем неверии. Можно взрастить целое поколение вне традиций веры и вне церковно-культивируемого религиозного опыта. Можно преследовать, мучить и убивать за оказательство веры. Но скрывающий свою веру не перестает быть верующим. Лишенный церковной культуры, не лишается тем самым иных источников Благодати, откровения и богоиспытания, и внутренних и внешних. Не оказывающий своей веры — не отрекается от нее и не угашает ее. Можно принудить к оказательству, к изъявлению, к внешнему совершению обряда; но нельзя принудить к оказательству, исполненному религиозного приятия; а оказательство, не исполненное автономной веры, — есть пустая; во всяком случае лицемерная, а может быть, даже и кощунственная видимость религии.

Религиозность начинается с личного, свободного и сердечно-искренного «вижу» и «приемлю», с самостоятельно-

го удостоверения, из которого возникает подлинная самостоятельность человека вообще. Но уверяющее одного — может не уверить другого; удостоверяющее другого — может не удостоверить третьего. Не удостоверившийся же сам — не верует. Не переживший этого лично-свободного и сердечно-искренного «приемлю» («вижу», «чувствую», «признаю»...) — не имеет религиозной веры, сколько бы велика ни была его «приверженность», хотя бы даже до буйной одержимости. Каждый человек имеет естественное право веровать в добровольно приятое и не веровать в свободно-отвергнутое; умалить или погасить это право нельзя, можно только посягать на него.

Как вера, так и неверие — духовно невынудимы. Неким таинственным образом каждому человеку дарована и в духе гарантирована «свобода совести»; она обеспечена ему самым способом бытия, присущим человеку, укрытостью его души, его созерцания, его воли, его веры — за его индивидуальным телом¹. Правда, это индивидуальное тело есть не только «заграждающая стена», но и «впускающая дверь»; и не всякому человеку по силам выдерживать физические лишения и муки, отставив эту «дверь» и наставив на «невторжимости» своей души. Однако это возможно: и все стойкие мученики за веру доказали это на деле много раз: усилиями воли, созерцания, любви и веры, цельностью и мужеством и, конечно, «синергией» Благодати, — они превращали свою душу в хранильницу духовной свободы и предоставляли своим палачам и убийцам вторгаться в жизнь своего тела, останавливая их энергией души и духа на пороге своей веры и утверждая тем ее свободу.

Итак, религиозный опыт и религиозное верование свободны по самому естеству своему и отстаивают себя и свою свободу, когда надо, даже до смерти. Поэтому борьба за «свободу совести», ведшаяся в истории человечества, есть явление естественное, необходимое и духовно-верное. Она должна вестись в виде прямого осуществления свободного верования, с провозглашением этой свободы и доказательствами ее правоты и неуязвимости. Она должна вестись не только как борьба за свободу веры, но и как борьба за

¹ См. главу первую.

свободу ее проявления, исповедания и церковного оказательства. И каждому исповеданию, которое сумеет доказать духовность своего искания, своей веры и своего церковного делания, должна быть общественно и государственно гарантирована подобающая ему свобода.

8

Тот, кто вчувствуется и вдумается в закон религиозной автономии, и поймет, что автономия есть существенная форма религиозного опыта (его конститутивное «essentielle»), тот вынужден будет сделать еще один последний шаг на пути «свободы совести» и «терпимости» и признать не только право человека на веру, но и право его на неверие.

Есть непреложный закон духа, в силу которого подлинное религиозное верование предполагает в человеке лично пережитую, свободную «очевидность сердца»¹. Предписанная или навязанная вера есть мнимая вера, ибо религиозный опыт человека основывается на свободном созерцании и признании. Нельзя заставить человека не верить, но нельзя его принудить и к вере...

Свобода «признания» предполагает и свободу «отвержения». Кто имеет право сказать «да», «вижу, верую», тот имеет право сказать «нет, не вижу, не приемлю». При этом — «отвергнуть» совсем не значит восстать, ополчиться, начать религиозное гонение и преследование; это лишь право не примкнуть к данному верованию, не признать его за истинное и не ввести его в свою личную жизнь, как основу бытия и делания. Это право нельзя не признать за человеком. Стоит только сообразить, что религиозных верований — бесчисленное множество, и что почти все религии и исповедания ведут «пропаганду»: отнимите у человека право на религиозное «Нет» и вы заставите его сказать всем религиям и исповеданиям «Да»; а это нелепо и невозможно.

Итак, право «отвержения» бесспорно, но оно совсем не есть право на соращение или на гонение. Религиозная свобода не есть свобода одного человека или одного испо-

¹ См. главу пятую «О приятии сердцем».

ведания; она освобождает всех людей и все исповедания. Она отрицает вообще право человека навязывать другим, совращая их, или вынуждать у других — как веру, так и неверие. Никто не имеет права заставлять других верить во что-нибудь; но именно в силу этого никто не имеет права заставлять других не верить во что-либо определенное, или же не верить ни во что. Религиозная «автономия» есть свобода «избрания веры» для себя и за себя, а не для других. И тот, кто в борьбе с воинствующей и гонящей церковью настаивает на своем священном праве верить иначе, или не верить совсем, — не имеет никаких оснований, достигнув власти, начинать воинствующее гонение на тех, кто верует вообще, или верует иначе. А именно это и случилось в истории человечества за последние века... Люди добились права на безбожие и истолковали его, как право гонения на верующих...

Это фатальное, окаянное заблуждение необходимо продумать раз навсегда и до конца.

Да, право на веру предполагает и право на неверие; свобода видения — есть свобода увидеть и не увидеть; а увидев, — принять и не принять; а приняв, — исповедовать вслух и не исповедовать. Только право на невидение дает настоящую свободу видения. Не видящий Бога достоин сожаления и любовной помощи, ибо он пребывает в темноте. Но заставить его узреть и принять Бога невозможно. Узреть и принять Бога он может только свободно, лично и самостоятельно. Только тот свободен в своем видении, кто имеет право и возможность оказаться «свободно-невидящим». Нельзя запрещать религиозную темноту, слепоту, немощь, тупость или бездарность. Нелепо наказывать того, кто религиозно слеп, хотя столь же нелепо доверять ему такие общественные функции и обязанности, которые предполагают в человеке религиозную зримость и веру. Постыдно и нелепо заставлять неверующего человека притворяться видящим и верующим. Религиозное видение — невынудимо. Можно и должно помогать невидящему, чтобы он стал видящим. Но «запрещать» безрелигиозность, безбожие или нигилистическую пустоту и бесплодность души — было бы делом безнадежным; с безбожием необходимо бороться, но не запретом и не карами.

Кто гонит религиозного слепца, тот пытается принудить его — или к религиозному прозрению, или к религиозному притворству: первое — безнадежно; второе — противодуховно и безнравственно. Но тот, кто гонит верующего за его веру, тот отрицает религиозную свободу вообще, не только применительно к другим, но и применительно к самому себе. Он лишает и самого себя права на свободу и должен готовиться к тому, что меч гонения и искоренения падет на его собственную голову: сегодняшний гонитель готовит сам себе искоренение на завтра...

Религиозное гонение есть посягательство на убиение религии. Это посягательство стремится не опровергнуть веруемое содержание, а удушить человеческую религиозность. Это удается ему у маловерующих (т. е. в сущности — у неверующих, еще не уверовавших, или уже утративших веру); но у верующих — никогда... Отсюда возникают своеобразные последствия: а именно — слабые отпадают, сильные — крепнут; происходит отбор, как бы провевание и отсеивание человеческого материала. Чем больше трудностей преодолевает верующий, тем укорененнее становится его религиозность. Сильные отбираются духовно, очищаются, закаляются в огне, смыкают свои ряды и образуют подлинную, апостольски подготовленную и призванную религиозную общину. Подобно тому, как пожар может повести к «украшению» города, так гонение может повести к возрождению религиозной жизни и укреплению церкви. Ибо верующие, отстаившие свою свободу в Боге, становятся автономно-верующими победителями; их религиозность приобретает истинные черты духовности и оказывается окрепшей, «потенцированной» и подлинно реальной...

9

Человеческая религиозность не всегда имеет характер личной самостоятельности; бывает «религиозность» навязанная, вынужденная, но лично не принятая и не осмысленная. Это есть и донныне психологический и исторический факт. Но призвание всякой веры состоит в том, чтобы стать лично принятой, самостоятельной и свободно укорененной (автономной) верой. Ибо автономная вера, к ко-

торой всегда стремились все великие подвижники, пустычники и молитвенники, — при прочих равных условиях выше гетерономной.

Поэтому всякая власть, — церковная или государственная, конфессионально-связанная или безбожная, — совершает величайшую, духовную и культурную ошибку, пытаясь втиснуть религиозную жизнь людей в форму принудительную, — все равно, в принудительное вероисповедание, или в принудительное безбожие. Ибо принудительное безбожие по самому существу своему ведет не к безверию, а к вере в систему земных, ничтожных, пошлых и не заслуживающих веры содержаний¹. Всякое религиозное принуждение, — даже принуждение к истинной вере, — повреждает духовность человека и умаляет силу, искренность и цельность его веры. Оно как бы разбивает тот сосуд, в который вливает свое вино; а сосуд, не способный держать доверенное ему вино, есть ненадежный и негодный сосуд.

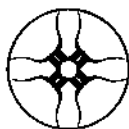
Гонение во всех случаях и при всех положениях ведет к подрыву и ослаблению самой преследующей власти, ибо оно закаляет непокорных, делая их врагами, и деморализует покорных, делая их рабами. Нелепо строить церковь на врагах и на рабах. Погибельно утверждать государство на враждебном и на рабьем правосознании. Ибо враг есть вечный вредитель, а раб есть готовый предатель...

Самый успех религиозного гонения есть опасность для гонителя: ибо масса, прошедшая через вынужденное отречение и подавшаяся ему, впитавшая в себя атмосферу страха, угроз и казней, возросшая на лжи и симуляции, — становится в религиозном, моральном, культурном и политическом отношении чернью — пребывает в духовном растлении и есть мнимая величина перед лицом Божиим. И государство, состоящее из такой черни, лишено внутренней, духовной спайки и верности: оно подобно дому, построенному из пустых кирпичей, или источенному в своих бревнах термитами... Насилующая власть есть тираническая власть над рабами и будет однажды продана ими, свергнута и поругана, как это бывало в истории Рима и Византии.

¹ См. мою книгу «Путь духовного обновления», главу первую. А также мою речь «Кризис современного безбожия».

Вот почему всякая церковь, чтобы жить и крепнуть, должна культивировать свободный и лично-самостоятельный религиозный опыт, воспитывая его в своих приверженцах и предоставляя такую же свободу своим противникам, как имеющим однажды в будущем свободно принять ее веру. Доброму винохозяину нужны не разбитые, но цельные кратеры. Истинному пастырю необходимы души искренние, цельные, бесстрашные, свободные и сильные. А автономно и искренно неверующий ближе к религиозному прозрению, чем гонимый безбожник и преследуемый до ожесточения невер.

Таков смысл религиозной автономии.



ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ ГЕТЕРОНОМИИ

1

Религиозно верить можно только «самому» и «заменить» или «подменить» в этом индивидуальную человеческую личность не может никто. Живой и глубокий смысл религии состоит в том, что человек сам свободно, добровольно, искренне и цельно обращается к Богу. Именно это нужно человеку. И именно это и только это нужно Богу. Это есть то, чего каждый из нас должен желать для себя, для своих детей и всех остальных со-человеков. Но именно в этом и состоит сущность религиозной автономии.

Автономия духа есть необходимая «личная форма» всякой настоящей религиозности. Можно было бы придать этому суждению самую острую форму: вне духовной автономии — вместо религиозного опыта будет только его приближенное или искаженное подобие. Иными словами: мера автономности есть мера религиозности. Это не значит, что автономность есть единственная мера религиозности. Она не есть мера истинности содержания, но только мера духовности акта¹. Однако и в качестве такой меры она не единственна: ибо есть еще иные, важнейшие и глубочайшие меры актовой подлинности, для которых она есть только входная дверь². Субъективность, духовность и автономность суть как бы условия вхождения в религию, как бы первые вводящие колонны храма. Их не следует переоценивать: они не составляют самого святилища. Но

¹ См. об этом в дальнейших главах.

² См. главу шестую «О предметности религиозного опыта».

их нельзя миновать, или обойти, или замолчать, или «отменить»; нельзя сделать вид, будто они не существенны, будто в религии «можно и без них». Психологически и исторически — конечно, «можно»; но духовно и религиозно это будет снижением, искажением и утратой.

Согласно этому соотношение между автономией и гетерономией может быть определено так.

Тот, кто практикует и отстаивает гетерономию, тот признает автономию несущественной или ненужной. И наоборот, кто настаивает на автономии, тот признает гетерономию искажающей и нежелательной. Ибо если автономия веры составляет существенную черту подлинного духовно-религиозного акта, то гетерономия делает религиозность человека состоянием не-духовным: говорить о «гетерономной» религиозности можно только с точки зрения психологии и истории верований. Иными словами: восхождение к подлинной религиозности есть или полное преодоление гетерономности, или постепенное вытеснение гетерономности — автономностью.

Исторически и психологически следует отметить весьма распространенный факт: люди начинают свой религиозный путь со слепого доверия к человеческому авторитету. Если они остаются при этой форме верования, то религия духа остается недоступной им по акту. Они как бы осуждены на то, чтобы пожизненно пребывать в состоянии религиозного малолетства: или, иначе: дальше przygotowательного класса им не дано продвинуться в деле религиозного опыта. Их «религиозность» остается вне духа и вне духовной религии. Весьма возможно, что они не только не понимают своей право-лишенности (ибо духовная автономия есть неотъемлемое естественное право человека), но и не замечают ее. Мало того, многие из них считают, что гетерономия и есть необходимая, подлинная форма религиозности, так, что всякое покушение на автономию духа или религии есть начало заблуждения ереси, греха и гибели. Это воззрение может исповедоваться и самим церковным авторитетом и навязываться верующим, как единственно истинное: свобода (*libertas*) есть неизбежно источник религиозной ошибки (*erroris*) и религиозной гибели (*perditionis*). Кто хочет свободы, тот отрицает церковный авторитет; кто отрицает церковный авторитет,

тот еретик (haereticus); он уже при жизни становится добычей адского пламени и должен быть заживо сожжен (comburi). Эта доктрина правила умами в течение столетий и стоила множеству людей жизни.

Но есть и другая возможность. Она состоит в том, что человек все время пытается самостоятельно воспринять, осмыслить и цельно усвоить то, что ему предлагает авторитет в порядке гетерономии. Известная часть преподаваемого поддается этому усвоению; другая часть — может быть, не поддается. Усвоенное становится содержанием его автономного верования: в этих сферах он присутствует сердцем и созерцанием; здесь он целен и горяч; здесь он имеет подлинный религиозный опыт. И обратно: в догмах и правилах, неподдающихся его субъективному, личному, автономному усвоению, он отсутствует и сердцем, и созерцанием; они остаются для него мертвой буквой, отвлеченно-мыслимыми догматами и правилами; в них он не целен и холоден; здесь он не имеет подлинного религиозного опыта.

Само собой разумеется, что это деление на «религиозно-усвоенное» и «религиозно-неусвоенное» слагается у каждого по-своему: оно вынашивается субъективно и остается чисто-личным делением. Грань этого деления не постоянна; наоборот, она подвижна и изменчива. У людей религиозно-живых и активных — она всю жизнь отодвигается все дальше и дальше: они все время расширяют и углубляют сферу своей автономии, они религиозно богатеют, их опыт растет. Напротив, у людей религиозно мертвенных и пассивных эта граница может быть очень тесной, раз навсегда установившейся: они не вживаются сердцем и созерцанием в учение своей церкви и не понимают, сколь это необходимо и драгоценно; мало того, они могут считать это «ненужным», «предсудительным» и даже «недопустимым» «умствованием», и пренебрежительно-подозрительно посматривать на тех, кто именно так строит свой религиозный опыт. Для них, что «написано», что «сказано», что «предписано», — то «свято»: тут ничего больше не нужно, только «покоряться» и строго «исполнять». Такие люди могут составлять большинство среди членов церкви; их слепое усердие может принимать характер фанатический и ненавистный; оно может приводить к цер-

ковному террору, к личным и массовым преследованиям, что мы и видим в истории.

Гетерономно-верующий часто не переносит автономно-верующего и притом потому, что смутно чувствует превосходство этого последнего в деле свободы, цельности и искренности. Здесь возникает недоброжелательство лишнего к обладающему, классический случай зависти, разряжающейся в ненависть (принимаемой за «благочестивое рвение») и в жажду мести (выдаваемой за «наказание»). История показывает нам, что эти факты могут отравлять большие церковные организации на многие века и составлять чуть ли не главный заряд церковно-религиозного усердия и пафоса.

2

Установим еще раз, что автономия совсем не состоит в произвольном изобретении каждым отдельным человеком своей собственной религии: сколько людей, столько ересиархов; что ни человек, то своя выдумка о Боге... Толковать религиозную автономию в смысле разнуздания субъективной химеры было бы наивно, неумно и губительно. Автономия отнюдь не исключает научения; она требует только свободного самостоятельного усвоения. Дело не в оригинальной химере, как она предносится тщеславным и честолюбивым фантазерам; а в самостоятельном и искренне-цельном усвоении божественного откровения.

Это можно выразить так, что автономная религиозность не исключает того, что по происхождению своему она может быть социально гетерономной. Но великая и неотъемлемая задача всякого гетерономного научения состоит в том, чтобы передать его людям для свободного и самостоятельного (автономного) усвоения, добиваться его, настаивать на нем, ценить его, как необходимую и священную форму религиозности.

Психологически и исторически говоря, верование может быть пробуждено в душе человеческой без ее самостоятельности и самодеятельности. Здесь возможны — а в детской и необходимы — пути наставления, внушения, подражания, «заражения», и авторитетного научения. Религиозное воспитание без этого просто невозможно. Но подоб-

но тому, как ребенка учат ходить для того, чтобы он начал ходить самостоятельно; и подобно тому, как задача всякого воспитания состоит в том, чтобы уступить свое место самовоспитанию воспитанника, — так задача религиозного воспитания в том, чтобы научить верующего автономной вере, чтобы указать ему путь к свободному и самостоятельному усвоению и убедить его в необходимости и драгоценности религиозной самодеятельности. Необходимо воспитывать человека к свободе: ибо по существу своему он призван быть свободным духом. Но тайна всякой свободы в том, что ее нельзя «дать»: она должна быть взята, т. е. принята и усвоена; иначе она превратится в новую несвободу¹. Нельзя освободить другого. Можно только помочь ему освободить себя. Нельзя получить свободу от другого. Можно только добыть ее внутренне самому для себя. Внешне освобожденный может оказаться неспособным к свободе: он останется внутренне гетерономным и перейдет только из одного рабства в другое. Свобода есть прежде всего внутреннее, духовное искусство. И воспитывать человека значит вводить его в это искусство, приучать к нему, наставлять в нем, учить его осуществлению и наслаждению им. Так и религиозный опыт есть искусство духовной свободы.

Поэтому необходимо воспитывать детей к религиозному самостоянию (отнюдь не к религиозному фантазерству или изобретательству²). Возможно и необходимо свободное усвоение откровения, писания и предания. Не усвоение, которое слепо и покорно «впитывает», которое не ищет оснований для веры и не воспринимает их, которое безразлично к ним и предоставляет другим ведать их и заведывать ими; не усвоение, пассивно берущее даваемое содержание, усваивающее механической памятью и бессмысленной преданностью; но — усвоение, приводящее догмат (или молитву, или обряд, или правило) в связь с сердцем и его созерцанием, удостоверяющее свою любовь к истине и показывающее ее своему видению, — приемлющее искренне и цельно, чтобы больше не расставаться.

Дитя не может покрыть автономным опытом и созерцанием все, даруемое ему, содержание Закона Божия; но

¹ См. главу о свободе в моей книге «Путь духовного обновления».

² См. главы шестую, седьмую и десятую.

свободное проникновение его в сердце ребенка должно начинаться немедленно, с первой молитвы, произносимой им в кроватке. Можно было бы сказать, что свобода сердечного созерцания должна стоять на страже уже у детской колыбели. Детское чувствилище должно вовлекаться с самого начала во все религиозные содержания жизни. Гетерономия в детстве — неизбежна; но она должна быть пропитана духом автономии. Поэтому биографически человеку неизбежно начинать с научения и доверия к научающему: «верую потому, что другой видит и верует». Но этот период авторитарной веры должен быть насколько возможно краток: каждый «атом» Закона Божия, сообщаемый ребенку, должен как можно раньше доводиться до его сердца и до его сердечного созерцания, чтобы он мог чувствовать и говорить: «верую потому, что (сам) вижу и люблю». Вера во Христа должна начинаться с любви ко Христу и созерцания Христа; только на этом фундаменте догмат о Христе будет воспринят подлинно и удержан несоблазненно.

Духовное задание всякого верующего состоит в том, чтобы придать себе самостояние в своей религиозности. Духовное задание всякого гетерономного верования в том, чтобы раствориться в автономии. Насаждать гетерономную религиозность значит обрекать верующих на вечное ребячество или несовершеннолетие; это значит не понимать самую сущность религии и отлучать свою «паству» от Бога¹. Это может делать или тот, кто пытается насаждать религию не с духовным мерилом достоинства, истинности и искренности, но с бытовой меркой полезности и с желанием властвовать. Ибо, если религиозность есть служебное средство для целей власти и покорности, для порядка церковного и государственного, для организации и цивилизации, то почему же ей не быть гетерономной? Особенно, если принять во внимание, что гетерономная религиозность вырастает в атмосфере сердечной мертвости и духовной слепоты, пассивности, покорности, страха, привычки, инерции и механической традиции² — и, в свою очередь, укрепляет в душах такую установку...

¹ См. главу девятую «О непосредственности религиозного опыта».

² Ибо органическая традиция будет уже свободной и автономной.

Но если подлинная религиозность человека — его свободная, цельная и искренняя обращенность к Богу — есть самоценная и, может быть, высшая цель, то гетерономность представляет для нее величайшую опасность. Человек, приученный к слепому, духовно-некритическому доверию, к авторитарному мышлению и верованию, к жизненному движению по равнодействующей, слагающейся из личных недуховных страстей и сторонних приказаний; человек, не приводящий в движение собственной духовной глубины и неспособный к этому вследствие всежизненного уклонения от нее — уподобляется слепому орудию, которым другие, новые люди могут воспользоваться для других, противоположных целей. Топор, полезный в руках дровосека, может попасть и в руки палача. Скрипка может исполнить гимн, но из нее можно извлечь и дьявольские звуки. Полезное научение может смениться лукавым наущением и увлечь за собой пассивного человека в массу, привыкшую к покорности. Поэтому судьба религиозной гетерономии в том, что она подготавливает безбожную гетерономию. Фанатизм веры вырабатывал столетиями ту душевную установку и те организационные приемы, которыми затем, в наши дни, воспользовался фанатизм безверия. Ибо обоим одинаково присуще презрение к святине личного сердца и к ее свободе; оба стараются исключить ее из человеческой жизни и заменить порабощением ума и сердца.

Верующий должен стоять на своих ногах. Он должен носить в самом себе весь тот духовно-религиозный заряд, который необходим ему, чтобы справиться со всяким страхом, искушением и соблазном. Нет этого — и всякий страх сломит его, всякое искушение будет ему не по силам, всякий соблазн уведет его на кривые пути. Это можно было бы выразить так: религиозный человек должен измерять свою религиозность перспективой беспомощного одиночества, т. е. способностью противостать всем угрозам религиозного гонения, всем мукам тюремной одиночки, всем страхам одинокого утопания в море, всем искушениям заведомой и обеспеченной безнаказанности, всем соблазнам тайного компромисса, всему отчаянию одинокого умирания среди врагов. Религиозность измеряется одиноким стоянием перед лицом Божиим. И в этом приговор для гетерономии.

Этими основоположениями разрешается целый ряд «пограничных» и спорных вопросов.

Так, прежде всего, возможен ли и допустим ли добровольный отказ человека от религиозной автономии?

Психологически такая возможность встречается нередко: потребность в безусловной, несомнительной и окончательной основе жизни может быть настоящей, а умения самостоятельно строить свой религиозный опыт и доверия к собственным духовным силам может и не быть. Отсюда возникает преимущественное доверие к чужим силам и склонность благоговеть перед духовным искусством других, полагаться на их (может быть, мнимое) видение и переносить в них центр своего самоутверждения. У таких людей слагается добровольная готовность строить свое верование и свое религиозное делание на чужих «указаниях», при неумении отличать видящего от невидящего, учителя от соблазнителя, пророка от шарлатана, и при неспособности разобрать, на чем эти «указания» основаны, верны ли и мудры ли они по существу, приемлемы ли они в духовном отношении и куда они ведут и приведут доверчивого слепца. Как уже указано, автономная религиозность есть бремя, к несению которого человеческая душа должна быть воспитана и подготовлена; другие психологически понятные мотивы, — как, например, страх смерти, повышенное чувство собственной греховности, сила личных страстей, духовная неуравновешенность, личная неудовлетворенность в жизни, — обостряют это состояние. Религиозное блуждание, остающееся бесплодным, и житейские падения, дающие злые плоды — создают чувство полной беспомощности, неверие в свои силы и отчаяние, и порождают жажду прочного пристанища — приобретаемого любой ценой, или попросту жажду духовной слепоты и сердечного порабощения.

Такое автономное угашение своей религиозной автономии — искажает самую сущность религиозного акта, но не уничтожает автономии личного духа.

Отказывающийся есть дух, изнемогший в самовоспитании и самостроительстве. И вот, он отказывается от самостоятельного сердечного приятия и видения так, как

если бы «другой» или «другие» могли совершить это вместо него. Но на самом деле они могут только предложить ему известные содержания, которые он вследствие изнеможения сердца и созерцания, принимает сознанием, чтобы слепо прилепиться к ним инстинктом, ищущим спасения. На этом пути он может стать фанатическим ново-обращенным, или «конвертитом». Но от акта избрания он все-таки не ушел. Избрать воруемое содержание он не сумел и волю к такому избранию он потерял. Однако он не стал верить во все, что бы что бы ни сказал, и не стал делать все, кто бы что бы ни приказал: это было бы и не осуществимо, да и не разрешило бы задачу его жизнеустройства... Ему необходимо было выбрать того или тех, которые станут для него религиозным авторитетом. Выбор был все равно неминуем. И в результате слагается парадоксальное положение: не сумевший найти сердцем истину — должен избрать ее носителя, среди множества людей, предлагающих ему множество различных религиозных «истин».

На основании чего же, по каким же признакам он берет себе свой гетерономный авторитет? Здесь есть две возможности: он узнает носителя истины — или по содержанию самой истины, или же по другим каким-либо признакам. Если он узнает его по содержанию самой религиозной истины, — «пророка» по «откровению», им возглашаемому, или церковь по ее учению, — то это будет означать, что он узнал, признал и «избрал» самое откровение, и не отрекся от автономии, а осуществил и утвердил ее, и притом в силу свободно-усмотренного «достаточного основания». Если же он узнает своего пророка или свою церковь по каким-либо другим признакам, то это будут субъективные свойства «пророка», субъективно ему импонирующие. Ясно, что и в этом, последнем случае он не избежал «избрания», но осуществил его; однако не по духовно-предметным основаниям, а по психологически-субъективным «мотивам» или «причинам». И если в первом случае он правильно осуществил свою религиозную автономию, то во втором случае он осуществил ее по духовной беспомощности, в силу случайного тяготения, или массовой суггестии, или житейской полезности, личной идиосинкразии или личного вождения. Возможно, что

он случайно изберет путь самой истины, но возможно и гораздо вероятнее как раз обратное: духовная беспомощность слишком часто ведет к соблазну.

Так или иначе, но изнемогающему духу не дано погасить совсем свою автономию; ему дано только отдать ее на жертву случаю или соблазну. Ибо случайное, произвольное, неосновательное, беспредметное, беспочвенное, или прямо дурное и погибельное наполнение автономии есть не отказ от нее, а осуществление ее. И она действительно не угасает, а сохраняет значение неотъемлемого и неугасимого естественного права. Человек начинает жить так, как если бы он утратил свою религиозную автономию; в действительности же он осуществляет ее слепо и недостойно. Он сохраняет ее, но живет в субъективной установке гетерономии; и эта гетерономная установка, практически усвоенная его самочувствием, влечет за собой все дурные последствия, присущие религиозной гетерономии.

4

Из всего этого явствует, что необходимо различать: автономию, как естественное право человеческого духа и судьбу этого права в личной жизни человека. Право духа на свободу верования — неистребимо и неугасимо: никакой внешний запрет, никакая «отмена», никакое субъективное «отречение» или пожизненное непользование — не могут погасить его. Естественное право не подлежит человеческому произволу, не приемлет отречения, не знает угашающей давности. Но человек может в течение всей своей жизни ни разу не вспомнить об этом священном праве свободного боговосприятия, не знать о нем, не ценить его, не пользоваться им и вследствие непользования психологически утратить способность к пользованию им. Но стоит ему «вспомнить», почувствовать потребность, возжелать и воззвать к этому неугасшему праву, и он убедится в его неугасимости и неистребимости¹.

Это обращение от гетерономии к автономии может осуществиться и без всякого конфликта или кризиса. Доста-

¹ См. главу четвертую.

точно того, чтобы человек внутренне, про себя, попытался воспринять преподанное ему религиозное содержание свободным сердцем и наполнить его из сердца творческим созерцанием — и начнется переход от гетерономии к автономии. Он быстро почувствует то глубокое обновление, которое совершается в нем: это свободное биение приемлющего сердца, эту искренность в отношении к предмету веры, это возникающее объединение инстинкта и духа, сердца и мысли, воли и воображения, это чувство смирения и собственного достоинства, это прекращение человеческого рабства, этот процесс свободного усыновления Богу, и целый ряд других более глубоких последствий. Тогда он убедится в том, что другие люди являются для него только осведомителями, а не повелителями; что они могут дать ему не религиозный «закон», а как бы лишь «законопроект», который он сам и только он один может окончательно принять и наполнить духом; что автономия его всегда оставалась немаленной, а решение — свободным; что избрав себе религиозных научителей, он облегчил себе доступ к выношенным другим религиозным содержаниям, но не покорился им слепо и пассивно. На этом пути гетерономия может быть постепенно преодолена, и человек найдет доступ к настоящему свободному религиозному верованию.

Это освобождение будет, однако, весьма затруднено, если гетерономное состояние успело повредить его религиозный акт, приучив его к условному приятию или совсем отучив его от личной религиозной активности.

В первом случае человек под давлением религиозного авторитета, а может быть, и религиозного террора, вступает на путь внутреннего компромисса: он вырабатывает в себе способность — принимать навязанный ему догмат условно, а наружно симулировать безусловное и полное приятие. Последствия этого компромисса являются религиозно-разрушительными. Прежде всего, человек утрачивает религиозную цельность. В нем возникают две различные религиозные личности: одна скрытая, внутренняя, пассивная и покорная, регистрирующая и не духовная; вторая — наружная, из страха и расчета притворяющаяся, лгущая себе, людям и Богу. Он живет то в одной, то в другой, теряя себя во внешней лжи и не обретая себя во внутренней полуправде; и ни одна из этих полуличностей не является ни верующей,

ни религиозной. Тем самым он утрачивает и религиозную искренность, выступая прямым симулянтом вовне и не находя в своей замкнутой жизни, ни ясности в самоопределении, ни силы бытия¹. И в то же время он вырабатывает в себе такое отношение к веруемому содержанию, которое может быть полезно в бытовой жизни и уместно в школе, но совершенно не уместно в религии. Религиозное приятие есть безусловное и окончательное. Веровать, значит принимать не условно («если оно окажется верным, приемлемым, полезным, жизнеустрояющим») и не временно («пока оно не будет отменено» или «пока я в нем не разочаруюсь»). Так принимают в науке гипотезу; так заводят знакомство с людьми; так испытывают лекарства, «лечебные режимы», разные практические деятельности. Но веровать, значит принимать нечто как безусловную и сухую истину, ибо сила верования вливается в веруемое окончательно и, если впоследствии обнаруживается неокончателность, то она является для верующего всегда непредвиденным кризисом. Религия не слагается из предположений и гипотез; ее истины не проверяются житейской целесообразностью и не измеряются временной полезностью. Поэтому компромисс вынужденного, условного приятия разрушает самую основную природу религиозного акта: он отлучает людей от веры и религиозности; он приучает людей рассматривать религию с точки зрения эмпирической пользы и отнимает у них дар веры. Именно это и переживает современное человечество.

Но хуже всего то, что длительный режим гетерономии может вообще отучить людей от личной религиозной активности.

Религиозная гетерономия требует, чтобы человек принял заранее, целиком, все то, что ему преподано от религиозного авторитета. Но принять все, заранее и сразу значит совсем погасить жизнь самостоятельного искания, созерцания и приятия. Такое слепое преклонение перед человеческим авторитетом равносильно религиозному самоопустошению. Что бы ни преподавал авторитет, хотя бы даже самую богооткровенную истину, — в душе гетерономно-верующего оказывается поврежденным и обесси-

¹ См. главу восемнадцатую «О религиозной цельности» и главу девятнадцатую «О религиозной искренности».

ленным самым актом самостоятельного приятия, творческого и искреннего наполнения. Ибо настоящая религия состоит не в подавлении человеческой личности преподаваемым научением, а в пробуждении, очищении, углублении и освобождении верующей души силой Откровения. Человек «спасен» не тогда, когда другой навязал ему «страхом или страданием», («*timore vel dolore*», бл. Августин) «верное представление о Боге», но тогда, когда он сам свободно, искренне и цельно узрел, полюбил и приял Бога и предался Его свету и совершенству.

Гетерономное понимание религии представляет себе неверно, — механически и мертвенно, — самое главное в религиозном опыте: именно встречу человеческой души с лучом Откровения. Ибо дело совсем не в том, чтобы ввести «представление о религиозной истине» в неподготовленную, не очищенную, и в то же время напуганную, противящуюся и отвертывающуюся человеческую душу. Человек, принужденный «страхом или страданием», не только не открывается для дальнейшего «научения» («*ut postea possent doceri*»), как думал Блаженный Августин, но, напротив, судорожно закрывается в своем ожесточении; и слова «приятия» или «согласия», которые он в дальнейшем произносит, суть слова лжи и притворства, которых религия вообще не терпит и не допускает.

Самое большее, чего достигает гетерономная религия, это согласие человека подвергнуть самого себя внутреннему принуждению. Спасаясь от «страха и страдания», человек соглашается разрешить свой внутренний конфликт рядом волевых усилий: он начинает гасить волей свободные движения своего неприемлющего сердца и своего непокорного созерцания, и приучать себя волей к чужим и чуждым религиозным содержаниям. Вследствие этого весь религиозный акт перерождается: сердце и созерцание выключаются как силы самозаконные, непокорные и автономно-еретические, а воля становится главной и определяющей силой. Религия принимает волюнтаристический характер. Слагается воззрение, согласно которому вера зависит от воли, а маловерие, иноверие и неверие оказываются волевыми грехами или преступлениями. Неверы и иноверцы — это такие люди, которые слабы или порочны волей: они не умеют или не хотят заставить себя уверовать так, как надо.

Поэтому их воле надо помочь внешней карой, тюрьмой или пыткой, или же, в случае безнадежности надо совсем погасить их личную волю в ее земном существовании (казнить их). Так возникла идея иноверия, как религиозного преступления: инквизиция, крестовые походы на еретиков, аутодафе и знаменитый богословски-судебный трактат «Молот Ведьм» («Malleus maleficarum»). Волевое начало древнеязыческого Рима и его права сумело утвердить себя в римском христианстве и подавить подлинный акт христианского сердца и созерцания.

5

Настоящий — живой, творческий, искренний и цельный — религиозный опыт нельзя построить принуждением; а принуждение и составляет в конечном счете практическую санкцию и историческую сущность гетерономии. Нельзя построить его и на угрозе; а гетерономная религия начинается именно с угрозы, чтобы закончить принуждением и казнью.

Религия есть свободное цветение личного духа. Это есть невынужденное, добровольное обращение к Богу. Самое драгоценное в этом обращении состоит в живой цельной потребности индивидуального человека — убедиться в бытии Божиим, узреть Бога и предаться Ему. В этом сущность всякой духовности и всякой религиозности. Нет этого — и нет главного; и все вырождается и распадается. Гетерономно верующий не обратился к Богу. Гетерономно добродетельственный — может быть прямо противен Господу. Божие цветет в людях только Само, только в них самих, в свободе их сердца. Все это нарушается угрозой. Там, где угроза, там предвидится недостаток доброй воли и духовной потребности и этот предвидимый недостаток загодя начинает восполняться тем, чем он восполнен быть не может. Занесенная для казни рука не пробудит добрую волю; перспектива наказания не вызовет живой потребности в Боге. Там, где угроза, там кончается доверие к угрожаемому; мало того: там угрожающий заявляет, что ему безразличен мотив повиновения в душе угрожаемого, — будет это любовь, духовный голод, добровольное искание или же опасение, расчет и симуляция. Где угроза, там путь

к Богу затруднен или совсем прегражден. Ибо спазма страха не ведет к Богу, а уводит от Бога. Все это бывает условно-целесообразно в правовой и государственной жизни, где нет возможности сделать преступление невозможным, где необходимо предвидеть появление «людей-злой-воли» и где условно и временно надо мириться с низкими мотивами лояльности. Но религия есть не дело воли, а дело сердца и созерцания. В религии необходимо считаться с самого начала с существованием несчастных, еще не нашедших в себе любви к Богу и верного созерцания Его совершенства. Поэтому в религии не надо стремиться с самого начала к тому, чтобы исключить всяческое неправовое и всякую ересь... Напротив: «*oportet et haereses esse*»: надлежит быть и ересям. Неизбежны шатания, уклонения и сомнения; более того: надо предвидеть неумение любить, неспособность созерцать, религиозное «малодушие», бездарность людей и даже полную слепоту; придут соблазнитель и умножат искушения. И, предвидя все это, надо готовить такую подлинность любви, такую силу искреннего доказательства, такую убедительную ясность в показывании Бога и такую наглядность своего собственного пребывания в Нем, которая исключает самую идею угрозы и принуждения.

Гетерономия в религии покоится в конечном счете на малой и скудной религиозности самого проповедника. Он грозит потому, что не верит в Божию стихию, огнедышащую в каждом истинно-религиозном акте, не верит в ее силу, в ее свет, в ее конечную победу. Он грозит потому, что не верит в свободу и в любовь, как основы религиозности, а не верит он в них потому, что его собственная вера не возникла из свободы и не состоит в любви. Он грозит потому, что он хочет не религиозной очевидности в свободных сердцах людей, а своего торжества, своего авторитета, своей власти. Он грозит потому, что ему безразличны мотивы веры: «*oderint dum metuant*», т. е. «пусть ненавидят, лишь бы боялись». Ему важно отсутствие непокорных внешних доказательств, а этого можно достичь и угрозой. Поэтому гетерономия в религии есть обличение и приговор для того, кто ее вводит: он пытается исправить угрозами последствия своей собственной религиозной бессердечности, бездарности и порочности.

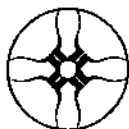
Невозможно подвигать людей к Богу угрозами и принуждением. Это признавалось и исповедовалось в православной России. Еще в 1555 году московский митрополит Макарий писал в наставлении первому казанскому архиепископу Гурию о проповеди среди татар: «Всякими обычаями, как можно, приучать ему татар к себе и приводить их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводить». Но католический запад думал об этом совсем иначе: он не понимал того, что религиозная стихия не может и не должна равняться по государственной; что в религии душевный мотив, вызывающий веру, составляет самое естество религиозности; что религия не может мириться с низкими мотивами вероисповедной и церковной принадлежности; что она вырождается и гибнет от этого. И там, где русский народ отстаивал и отстаивал свою веру от власти татарских ханов, запад формулировал обратное ему понимание, выдвинув на целый ряд столетий противоречивую «аксиому»: «*cujus regio — ejus religio*», т. е. народ обязан принимать исповедание своего государя.

Но хуже всего то, что угроза грозит не только возможным неправовверным и еретикам, но и тем, кто верует «надлежащим образом»; и угрожающий прекрасно понимает это. В его намерения прямо входит — не только пресечение шатости, малоумия и слепоты, но и закрепощение верно-верующих силой угрозы. Именно для этого — для предупреждения, для предотвращения, для «наглядного воспитания», для обеспечения покорности уже покорных — вводилась и осуществлялась торжественно-публичная расправа над осужденными еретиками, расправа, которая осуществлялась государственными палачами, но предписывалась церковными органами. Угроза распространялась и на неверных, и на верных; и притом из поколения в поколение. Она несомненно оказывалась «целесообразной» и «действенной». Но эта «целесообразность» выражалась именно в том, что повреждался религиозный акт у всех, у всех гасилась свобода и любовь в сердцах; всем внушалось неверие в свободу и в любовь; у всех подрывалась идея христианского Бога любви, милосердия и свободы; всем внушалась идея бога жестокого, мстительного, законнического и безразличного к мотивам веры и обращения; у всех дискредитировалась вера в Божию стихию, пламене-

ющую в истинной и свободной проповеди праведника; всем внушалось, что искреннее инаковерие опасно, а неискреннее правоверие безопасно. Религиозный террор водворял везде готовность к лицемерию и убивал подлинную религиозность. И можно ли удивляться, что из всей этой многосотлетней практики католического христианства возник, наконец, современный религиозный кризис?

Тот, кто узрит духовным оком этот процесс самоудушения, в котором западное «христианство» гасило в самом себе и в ведомых им народах основные черты религиозности, тот поймет по-новому всю историю Европы и ее культуры: и историю европейской морали, и структуру позитивной науки, и борьбу между церковью и государством, и инквизицию, и реформацию, и религиозные войны и революцию. История европейской культуры есть история ее борьбы за свободную веру, ныне заканчивающейся выходом в свободное неверие и в тираническое безбожие... И живым символом этой эволюции является средневековая трагедия сожигаемого невера. Он шел на публичную и «позорную» смерть за свое право свободно неверовать, когда сердце молчит, и не симулировать обманно отсутствующую веру. А сердце его молчало потому, что его мучители и казнители не умели разбудить и осчастливить его Божией благодатью. И умирая, он может быть даже не понимал, что он умирает за свое право свободно уверовать тогда, когда сердце искренне раскроется и запоет; что он умирает не дождавшись этого благодатного мига... Бессердечные «проповедники», утратившие доступ к человеческому сердцу — и к своему и к чужому — казнили защитника сердечной свободы, непонимавшего, что он в своем неверии защищает величайшую драгоценность религии вообще, и христианства в особенности...

Ибо какая же религия — без свободного сердечного приятия?



ГЛАВА ПЯТАЯ О ПРИЯТИИ СЕРДЦЕМ

1

Что же разумеет мы, когда говорим о религиозной вере?

Религиозная вера предполагает, прежде всего, духовное внимание: она внемлет духу, т. е. «емлет внутрь», или, что то же, приемлет его показания и доверяет им.

Поэтому можно сказать: вера есть доверие к показаниям духовного опыта — преимущественно перед субъективными душевными впечатлениями и перед чувственными наблюдениями, регистрируемыми рассудком. Дух имеет свой опыт, вынашиваемый особыми внутренними актами человека. Этот опыт требует от нас особой культуры и за то дает нам свою достоверность и очевидность, которая может и не согласоваться с мнимой достоверностью лично-душевного происхождения и с шаткоусловной очевидностью чувственных вещей. И вот, доверие к этой духовной достоверности и к этой духовной очевидности и есть то, с чего начинается религиозная вера. Человек, лишенный духовного опыта или не считающийся с ним, не будет иметь веры. Человек, имеющий духовный опыт, но не дошедший в нем до настоящей достоверности и очевидности, — увязнет в рассудочных сомнениях и не дойдет до веры.

Итак, для веры необходима духовная очевидность. Вот что разумеет Марк Подвижник, когда пишет: «Не знающий истины — и веровать не может истинно. Ибо ведение по естеству предваряет веру». Необходим, прежде всего, духовный опыт: надо жить духовными актами, пребывать в них, наполнять их своей душой, строить себя ими, полагать их в основу своего бытия. От этого образуется некое внутреннее опытное «зрение», направленное к Совершен-

ству; это зрение откроет человеку духовные Предметы, в которых он удостоверится даже до несомненности. Тогда он начнет доверять духовному опыту и этим Предметам — преимущественно перед другими источниками недуховного опыта и вера его приобретет настоящую силу. Перед ним «обличатся», по слову Апостола Павла, «вещи невидимые» (Евр. II, 1) «πραγμάτων ἑλεγχος οὐ βλεπομένων», т. е. объективно-сущие духовные состояния и он утвердится в них пожизненно...

Путь этот естествен, легок и радостен для людей духа, но труден для бездуховных и совсем чужд людям противодуховным. Вступить же на этот путь и пройти его — человек может только свободно и самостоятельно.

Вера и религия суть явления духовной свободы; и каждый человек призван свободно восхотеть божественного, свободно уверовать и свободно предаться Богу. В этом сущность религиозной автономии. Самое глубокое основание ее может быть формулировано так.

Нестесненное, добровольное приятие составляет самую существенную черту или «форму» истинной религиозности потому, что она является актом любви, действием «сердца»; а «сердце» есть свободнейшая из сил человеческого духа, не терпящая ни повелений, ни запретов. Религиозная вера горит всей своей силой и совершает все свое призвание только тогда и именно тогда, когда она есть проявление свободной любви к безусловному Совершенству, — любви, нашедшей в Боге свой истинный Предмет и свой неиссякающий источник. В этом состоит первая и основная идея христианства и притом — в его восточном понимании и осуществлении.

Выше я пытался установить духовную природу истинной религиозности, определяя дух как «самое главное» в человеке; как силу личного самоутверждения в «предстоянии Богу» и в «достоинстве»; как живое чувство ответственности; как живую волю к Совершенству; как дар очевидности; как любовь и служение; как силу личного самоуправления; как дар свободы, потребность священного, радость верного ранга, дар молитвы, силу поющего сердца, источник всей истинной культуры...

Тем самым оказывались бы «отведенными» все низшие влечения и побуждения человека. Мы, конечно, знаем

и признаем, что в истории человечества религиозное чувство выступало часто в теснейшей связи именно с этими, низшими влечениями и побуждениями человека: с эротической чувственностью, со страхом, выгодой, с жадной предвидения, с потребностью в слепом подчинении, с маниакальной одержимостью и другими недуховными или малодуховными движениями человеческих страстей. Из этих побуждений вырастали целые «религии», хотя справедливость требует признать, что в редкой из них вполне отсутствовала духовная мечта о совершенстве и потребность в установлении объективного критерия добра и зла. И все же история человеческих религий есть великий пантеон недуховных, малодуховных и не-совсем духовных верований, многие из которых совсем не заслуживают эпитета «религиозный»... Но признавая все это, я имею право отвести эти неоспоримые факты, и притом потому, что я пишу не психологию верований, а философию религиозного опыта.

И вот, если мы отведем недуховные источники религиозности и рассмотрим одни духовные, то мы увидим, что среди них любовь и приятие, осуществленное любовью, — является самым основным, верным и сильным.

Душа в состоянии духовной любви¹ ведет сосредоточенную, интенсивную жизнь. Она испытывает, по слову Платона, сразу — чувство лишенности и чувство изобилия; и отсюда в ней сразу — искание и радость. В этом состоянии радостной направленности на любимый предмет она получает способность вживаться в него до художественного отождествления и интуитивного ясновидения и любовь оказывается даром — уголять тот «голод» по Божественному, который овладевает душой. Любить Совершенство — значит желать его, сосредоточиваться на нем, вживаться в него, созерцать его и вследствие этого узнавать и принимать его как реальный центр личной жизни. Вот почему в основе всякой настоящей веры лежит свободное приятие Бога горением искренней любви. Приемля Бога, «сердце» человека начинает «петь» и приобретает особую силу, которую я выше описал, сочетание душев-

¹ См. мою книгу «Путь духовного обновления», главы первую и вторую; особенно стр. 48—61.

но-духовной концентрации и легкой, творческой текучести чувства (вдохновения), Поэтому я имел право сказать выше: настоящая духовная религиозность вырастает из свободной и вдохновенной любви человека к Совершенству.

Всякий человек, кто бы он ни был и чем бы он ни наполнял свое существование, определяет свой личный уклад и свой жизненный путь любовью, т. е. тем предпочтением и главным тяготением своего чувства, которому он предается. Жить на свете значит выбирать, предпочитать, стремиться и добиваться. Человек любит то, что он «призывает», как важнейшее и главнейшее. Человек любит то, без чего ему жизнь не мила. Он любит то, что он испытывает как радость; как свет; к чему тянется и его бессознательное мечтание, и его сознательная духовность; за что он отдаст все иное. Быть может, он не умеет рассказать об этом словами и чувствует перед этим бессилие своей мысли. Но любовь его — ведет его в жизни, являясь главной силой его существа, как иррационального, так и разумного.

Чтобы возник и окреп религиозный опыт, необходимо, чтобы человек обратился к Совершенству — и своей сознательной духовностью и своим бессознательным мечтанием. Тогда в нем возникнет настоящая, ибо цельная любовь; его «ночное существо» определит себя к Духу не менее, чем его «дневное существо» — и плоды этого не заставят себя долго ждать.

Понятно и естественно, что это обращение человеческой любви к Богу, о котором нам без конца повествуют жития праведных всех времен и народов, не может ни возникнуть в силу предписания, ни прекратиться по запрету со стороны. Самая идея: вторгнуться в свободу этого обращения — есть идея слепая, безумная и мертвящая. Духовная любовь возникает в душе со всей естественностью органического процесса, которую нельзя ни заменить, ни подделать, подобно тому, как нельзя произвольно «расцвести» цветок; и в то же время она возникает в душе со всей «добровольностью» и творческой активностью духа. Поэтому она сочетает в себе две свободы — самоопределение душевного организма и самостроительство духа, и создает то свободно-добровольное и свободно-целостное обращение человека к Богу, которое составляет самую сущность религиозного акта и религии.

Выражая эту мысль совсем простыми словами, можно было бы сказать: человек идет верным путем к Богу — не тогда, когда он вожделеет, боится или выпрашивает себе земное благополучие; и не тогда, когда он ищет власти и предается магии; и не тогда, когда он силится «понять» Бога рассудком или «вообразить» Бога земным воображением; и не тогда, когда он жаждет гипнотического подчинения и решает заставить себя уверовать в то, что ему предпишет избранный им или навязавшийся ему авторитет... Но тогда, когда он свободно и цельно любит Совершенство и лучом своей любви видит это сущее Совершенство в Боге.

«Любовь к совершенству» совсем не есть пустое слово, аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Поколение людей, которому это чувство чуждо и непонятно — есть поколение мертвое, слепое и обреченное. Все основатели великих духовных религий — Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Зороастр, Моисей были движимы этим чувством. А христианину достаточно раскрыть Евангелие и начать чтение его, для того, чтобы убедиться, что все обращавшиеся ко Христу верою, узнавали его лучом этого чувства. Этому противостоят другие пути и другие акты.

Вожделение по душевной природе своей наиболее подобное любви, особенно своей готовностью страстно «принять» и беззаветно «предаться», на самом деле есть сила инстинктивная, слепая и неспособная верно отличить подлинное качество и совершенство предмета. Оно выражает только низшую, анимальную сторону человека; поэтому оно не дает целостного приятия и готовит человеку внутренний раскол и разочарование; а вторгаясь в жизнь духа, оно искажает ее, ослепляет его видение и разливает всечеловеческий соблазн. Поэтому религиозный акт, выросший из эротического начала и смешавшийся с ним, обозначает блуждание духа.

Страх есть по существу своему чисто отрицательное движение души, — чувство опасности, угрожаемости, отращения и бегства. Это есть как бы душевная спазма расте-

рянного и беспомощного существа, судорога уничтожаемости, ведущая к унижению и удобопревратимая в ненависть. Страх — силен в «нет» и немощен в «да». Строить религию на страхе значит также исключить из нее начало духа, призванного к преодолению страха, и начало достоинства, несовместимого с унижениями инстинктивного ужаса. Поэтому религиозный акт, построенный на страхе, как это мы видим у первобытных людей, ведет по ложным путям.

Не следует понимать религию как выпрашивание себе у Бога земного благополучия, безразлично — будет ли то заклинающе-связующая, «формулярная» просьба римского язычника или смиренная просьба христианина. Самая сущность такого выпрашивания полагает всю тяжесть отношения человека к Богу на личный интерес просящего: человек обращается к Богу своей «корыстью»; он просит в пределах своего скудного и тесного горизонта и измеряет отношение Бога к себе, просящему, удовлетворением или неудовлетворением своего подслеповатого желания, с тем, чтобы «благодарить» или «роптать» в зависимости от «ответа». Все иные, более бескорыстные, духовные, возвышенные и углубленные мотивы, — любовь, созерцание, радость, благодарение «за все», очищение, восхождение к совершенству, восприятие благодати, единение, — отступают или исчезают совсем; и «слишком человеческое» становится мерой религиозного опыта. Да и знает ли человек, о чем ему следует просить, в чем его сущее благо? И не прав ли был Сократ, этот христианин, не дождавшийся Христа, просивший у Бога не посылать ему просимого, если оно не ко благу, и посылать ему нежеланное, если оно составляет его истинное «благополучие»? Замечательно, что молитва Господня «Отче наш» содержит ряд прошений, но все «просьбы» покрыты приятием воли Божией, а единственное прошение, с виду относящееся к «земным благам» (о «хлебе насущном»), при точном рассмотрении греческого первоисточника, имеет в виду «хлеб над-сущный», т. е. свыше исходящий, и понимает питание духовное.

Человек, просящий о земных благах, совершает действие в высшей степени понятное и естественное, может быть, даже — психологически неизбежное. Но не предпо-

лагает ли это действие чрезмерную «компетенцию», чрезмерное «ведение» у человека и недостаточное ведение, предведение у Бога? Так, как если бы Божие попечение нуждалось в указаниях и напоминаниях, а человеческое разумение могло бы ведать пути и судьбы... Вот откуда у истинно религиозного человека при каждом таком прощении бывает смутное чувство собственного малодушия, побуждающее его добавлять: «но да будет воля Твоя»... Ибо всякое прошение необходимо предполагает, что Бог может и не послать человеку просимого им блага и притом потому, что его истинное благо ведомо единому только Господу. Вот почему встречаются люди тонкого и глубокого религиозного опыта, которые просят только о такой помощи, которая необходима не для личного счастья, а для осуществления Божьего дела на земле; они просят только о том, что лежит за пределами их личных сил, напряженных и использованных до последней степени; и просят о ней только тогда, когда знают себя, идущими по правому пути; в остальном же просят только о дарах духа и любви¹...

3

Человек, добивающийся в жизни магической власти и думающий прийти к этому на путях религиозного опыта, идет неверным путем. Магия и религия не одно и то же. Они различны и тогда, когда в магии появляются элементы религиозные, а в религии — магические элементы.

Магия ищет сверхчеловеческой силы и власти, и притом через приобщение к таинственным сферам и стихиям, независимо от их духовного качества и достоинства. Магия ищет не Бога и не живого отношения к Нему; она ищет могущества; и не — Бога всемогущего, созерцаемого в смирении и преклонении, а богоравного могущества для человека, протягивающего руку к власти — от гордости и самовозвеличения. Поэтому магия есть действие не религиозное, а демоническое. Оно движется не по пути духа, т. е. «качества» и «совершенства», а по пути силы и власти. Тот, кто желает силы во что бы то ни стало, не может

¹ См. главу двадцать вторую «О молитве».

считаться с «качеством» и «происхождением» этой силы, с ее достоинством и природой. Путь Совершенства и совершенствования — труден и узок, он не обещает власти и требует аскезы, отречения, смирения и, вероятно, страданий. Поэтому властолюбец выбирает иной путь, ведущий мимо совершенства и мимо духа: он готов принять власть от темных тайн и от злых стихий; он обращается к подспудным, инстинктивно-животным зарядам природы и к мрачным, преступно-посягающим энергиям сатанинского характера. Во всем этом обнаруживается противорелигиозная сущность магии: она бездуховна, безразлична к Божественному, горда, посягающа, безлюбовна, аморальна. Она обещает «свободу» под видом «власти», но «свобода» эта — мнимая, ибо достигнутая «власть» оказывается временным преимуществом в земных делах («пожизненным богатством», «способностью к магическому чудотворению», «государственным могуществом», «неотвратимой красотой», «шапкой-невидимкой», «неистощимой сумой» и т. п.) и в то же время вечным порабощением духа — злу. Здесь свобода скрывает за собой рабство, а «власть» — гибель. В этом основной смысл искушений Христа в пустыне: искушитель предлагал Ему дары магии и был отвергнут.

Всякий магик ищет богоподобной силы и власти, и притом любой ценой. Но не всякий ищущий силы и власти вступает на путь магии: ибо есть сила, которая от духа, — его действие, его проявление, его дар; и есть власть, которая от Бога приемлется, Богом даруемая, ради Его дела приемлемая и в служении Ему осуществляемая. Иными словами: настоящая духовная религиозность несет человеку свои великие дары, дары благодати, которые не ищутся человеком в качестве земной силы и власти, не ищутся им во что бы то ни стало и на любых путях и не являются с его стороны предметом демонического посягательства. «Харизматические дары» приемлются в смирении и не даются самомнительным гордецам. Об этом известно достаточно в монашеской практике. Поэтому можно сказать: всякое самосильное посягательство на сверхчеловеческую силу, ведущее человека к тайнодействию и тайноборчеству, уводит его от подлинного религиозного опыта.

Прямой противоположностью этой ошибки является, по-видимому, ошибка интеллектуализма. Обращаясь к таинственному предмету религии, он соглашается признавать только «ясно-мыслимое», «умственно-объяснимое», «рассудочно-обоснованное» и «чувственно-доказанное». Человеческий земной интеллект, ограниченный чувственным опытом, прикованный к отвлеченным логическим понятиям и к временной схеме причинного объяснения — становится критерием религиозной истины. Категории рассудка становятся мерой религиозного созерцания. Рассудок, это орудие земной нужды, вносит во все содержание жизни необходимое упрощение и условное отвлечение, предпочитает плоскую ясность всякой глубине и сложности, механически «стилизует» органическую тайну жизни. И вот прислужник пошлой пользы и обидной простоты — оказывается стражем и цензором божественного откровения... То, что ему кажется непонятным, — отмечается; необъяснимое его категориями — заподозревается или объявляется просто невозможным; неукладывающееся в его скудное и близорукое «миро-воззрение», вернее — «миро-упрощение» и «миро-искажение», — исключается из религиозного состояния вообще. Но так как это упрощающее и искажающее миротолкование само далеко еще не закончено, — напротив, оно эволюционирует и развивается, — то оказывается, что ум каждой эпохи судит о Боге согласно своей глупости и что эта быстро отживающая человеческая глупость провозглашается мерой божественных вещей.

Главная философская ошибка такого интеллектуализма состоит в том, что на самом деле сущее вообще не определяется мыслимостью и объяснимостью, как в это уверовала с легкой руки Канта рационалистическая философия девятнадцатого века. Уже в пределах обычного эмпирического мира человеческое мышление всегда отстает от бытия, оно улавливает лишь ничтожную часть его и никогда не исчерпывает его. Об этом знает в своей области всякий серьезный и честный исследователь: и физик, и ботаник, и бактериолог, и историк, и психолог, и социолог; с этой уверенностью он живет, исследует, созерцает

и делает «открытия». В тот момент, как он забудет об этом и признает нелепую формулу «бытие есть мыслимое бытие», или другую, столь же нелепую, «мышление бытия равно бытию мыслимого», он обесмыслит весь свой труд¹. И если так обстоит дело в сфере эмпирически-чувственного существования, насколько большее значение это все приобретает в области духовной жизни, метафизического бытия и религиозного обстоятельства?

Вот почему «интеллектуализм» есть ошибочный подход к религиозному опыту и религиозной философии. Конечно, желание «проверить», «удостоверить» и «понять» естественно и почтенно: ибо нельзя принимать за истину и на веру все, что порождается человеческой фантазией, человеческим бессознательным, человеческим психозом. Слепое, слепо-доверчивое, некритическое отношение к созданиям иррациональной и антирациональной сферы души может увести человека во мрак и в хаос, в соблазны и извращения. Трезвение необходимо религиозному опыту еще больше, чем художественному, ибо в художественном творчестве многое бывает недопущено или устранено законами эстетической материи и законами художественного образа; в религиозном же опыте эти законы не ограждают человека от соблазна и хаоса. Уже в силу одного этого религиозное созерцание еще более нуждается в критериях и пределах.

Но ошибка интеллектуализма в том, что он думает найти эти критерии и пределы в рассудочном понимании и категориях чувственного опыта. А между тем из всех актов человека — рассудок и чувственный опыт наименее связаны с духовной жизнью человека и легче всего отрываются от священных содержаний духа; рассудок — силой отвлечения и приверженностью к формализму, чувственный опыт — направленностью на пространственно-временное существование, на единичный факт и на материальные явления. В силу этого положительная наука имеет свою инерцию, свою традицию, свой трафарет.

Когда наука возникала, духовные содержания ведались религией и наука оставила их в стороне; а «природа» на-

¹ См. главу «Утраченная тайна» в моей книге «О культуре будущего» («Blick in die Ferne»).

ходила у религии в пренебрежении и наука занялась природой. Критический анализ казался неприменимым к религиозным содержаниям, но земное естество мира оставалось открытым для него. Так возникла и выточила свой метод позитивная наука, вне веры, вне любви, довольствуясь «наблюдением» и погасив «созерцание», освобождаясь от религиозного опыта для того, чтобы впоследствии обрушиться на него своим духовно-слепым критическим анализом; и когда она, — в XVIII и особенно в XIX веке, — почувствовала себя достаточно окрепшей, она начала систематический, опустошительный и разрушительный поход на религию. Причем видимая разрушительность этого похода объяснялась совсем не тем, что религиозный опыт — противоразумен и что религия — противоречит науке, а тем, что метод противной науки был выращен в бездуховной или даже противодуховной лаборатории и что «критический анализ» интеллектуализма оторвался от сердца, от созерцания и от всех органов духа. Критикующий ум не имел органа для критикуемого им религиозного содержания; и потому, отвергая, он не имел и не имеет никакого основания для отвержения. Он судит за пределами своей компетенции. Священное меряется несвященным; глубокое — мелкими и плоскими критериями; живое и таинственное воспринимается как отвлеченное и мертвое. Вследствие этого религия начинает как бы разлагаться и отмирать перед судом такого «интеллекта».

Человек прав, когда требует от себя при подходе к религиозному опыту разумного трезвения¹; но он неправ, если подменяет разумное трезвение рассудочной трезвостью или трезвой слепотой. Несомненно и непременно надо «проверять», «удостоверять» и «испытывать» (ср. I Иоанна 4, 1), — но духом, а не бездуховностью; т. е. жизненно и целостно осуществляемыми актами духа: любовью, совестью, предстоянием, достоинством, ответственностью, волей к Совершенству, силой очевидности, служением, свободой, гармонией, радостью верного ранга и даром молитвы. Ибо дух познается и удостоверяется живым духовным опытом, а не отвлеченным рассуждением духовно бескрылого и беспомощного «ума».

¹ См. главу двадцать четвертую «О смирении и трезвении».

По ложному пути идут и те, которые считают волю — за первое, основное и ведущее начало религиозного опыта. Они полагают, что главное содержание откровения — есть закон человеческой жизни и земного поведения, и что этот закон должен быть воспринят и соблюден именно волей. Закон связует, воля подчиняет; закон требует, воля исполняет. Неисполнение закона есть грех; непризнание закона есть волевой бунт. Ересь и есть не что иное, как акт воли, т. е. бунт и преступление; именно поэтому она подлежит преследованию, обличению и наказанию; и этот процесс есть суший и драгоценный «акт веры» (*auto da fe*)...

Такое понимание Откровения, — сразу иудаистическое и римское, — утрачивает главную основу Евангелия: любовь земного сына к небесному Отцу и акт свободно-радостного единения с Ним (начало Благодати!); вместо этого выдвигается начало законничества со всеми его выражениями и последствиями. Уже Апостол Павел боролся с этим началом — вдохновенно и неутомимо. Евангельское же начало любви возглашал с великой вдохновенной глубиной — Апостол Иоанн.

На самом деле религиозный опыт не может быть приобретен решением и усилием пустой воли. Ибо воля, сама по себе, — сильна, но слепа; определительна, но произвольна; сосредоточивающа, но не любовна; упорна, но не разумна. Она способна держать и вести, но не знает, куда и во имя чего. И если она становится первым, основным и самодовлеющим началом религии, то она, конечно, может создать власть и выковать дисциплину, особенно при помощи страха и угроз, но власть эта окажется орудием земной похоти, а дисциплина — черствым и греховным орудием властолюбия.

Напрасно было бы возражать на это ссылкой на «данный нам закон Откровения»: ибо людям предлагают множество различных «законов» и каждый из них посягает на «божественное» значение и абсолютный авторитет. Нельзя признать их все. Надо узнать истинный. И вот это знание неосуществимо для воли; она способна сама по себе только к произвольному решению, а религия произволом не создается. Это знание требует совсем иного опыта,

которому воля призвана подчиняться; тут нужен самоличный опыт, духовный опыт, свободный опыт, — опыт духа-и-сердца-и-созерцания-и-совести сразу; и к этому благодатном, Богом дарованному, Евангелием заповеданному и целостно принятому опыту воля должна идти в служение. И только тогда она оправдывает свое настоящее призвание.

Ибо воля без духа — страшна, греховна и безбожна; воля без сердца — произвольна и черства; воля без совести — изворотлива и цинична; воля без созерцания — слепа и сокрушительна; воля без разума — темна и жадна. И выросший из нее «религиозный» опыт гибелен...

Наконец, по ложному пути идут и те, которые пытаются строить религию на слепом, гипнотическом подчинении человека человеку в вопросах веры и религии. Именно в этом и состоит сущность религиозной гетерономии.

Психологически не трудно понять потребность в ней и влечение к ней. Духовный опыт требует постоянного душевного очищения¹ и многих творческих усилий; он требует от человека любви, воли, духовного «вкуса», характера, выдержки и упражнения. Свобода духовного видения и сила духовного суждения — не даются даром; человек, лишенный их, не ищущий их или тем более не знающий о них ничего — обречен на бесконечные блуждания и, может быть, даже на жизненное крушение. И вот, заблудшему естественно спрашивать о пути; слепому необходим бывает зрячий; незнающий идет к знающему, неопытный к опытному. Именно подчинение может успокоить запутавшегося; покорность обещает заблудшему право на бездеятельность и беспечность; безоговорочное доверие, по видимому, снимает с души доверяющего ответственность. Человеку бывает сушим облегчением отдать свою «свободу» и приобрести чувство «верной» «спасенности». Из этого явления массовой психологии умные и властолюбивые люди давно уже сделали вывод: «религиозная автономия вообще людям не по силам; они лишены духовного зренья и призваны к церковной покорности».

¹ См. главу тринадцатую «О пошлости», главу четырнадцатую «Возрождение религиозного опыта» и главу пятнадцатую «О религиозном очищении».

Последствия этой теории и практики я уже изобразил¹: отказ от религиозной самодеятельности есть отказ от духа религии. Однако настоящая религиозная вера — духовна и покоится на свободном и целостном приятии веруемого содержания. Такое приятие дается только невынужденной, органически, свободно расцветшей любви к Совершенству; любовь же есть сила, не поддающаяся предписанию и не угасающая по запрету. Религиозное состояние есть своего рода автаркия личного духа в его любви к Богу. Корень, питающий веру человека, должен быть заложен в нем самом, а не в другом. Религиозность состоит в том, что личный дух имеет в самом себе любовь к Богу, а следовательно, инициативу и основание своей веры. Человек призван свободно восхотеть Бога, выносить в себе соответствующую потребность, жажду и любовь, и окрепшей любовью осуществить свой религиозный опыт и свою веру. Иначе религия превратится из искреннего состояния в лицемерное, из главного дела в подчиненное; цельность исчезнет, половинчатое станет слабым, достойное — недостойным и свободный человек станет рабом своего со-человека. Только то составляет силу духа и силу религиозной веры, что вовлекает в них человека добровольно и цельно, заставляя его свободно предаваться им и присутствовать в своей вере и в веруемом содержании всей своей силой. А такова именно свободная духовная любовь. Человек призван быть в религии свободным сыном Бога, а не покорным рабом человека. И раб человеческий не придет к Богу, доколь не освободит своего духа и своей любви.

Религия человека не сводится к любви, и не исчерпывается ей: она вовлекает всего человека² — и созерцает, и волю, и мышление, и все акты духа, и все действия человека, и всю его жизнь. Но она рождается из любви, она решается любовью и без любви невозможна. Свести любовь человека к минимуму — значит почти потушить или совсем угасить его религиозность. Исключить любовь из религии значит свести ее к умственным и волевым упражнениям, при холодном, лицемерном чувствилище, и при насилии над собой. Религия без сердца есть притворство.

¹ См. главы третью и четвертую.

² См. главу восемнадцатую «О религиозной цельности».

Притворная «религиозность» есть обман и самообман; ложь себе, людям и Богу.

Человек религиозен там и тогда, когда он целен в приятии Бога. Но цельность приятия дается только любви, и есть сама любовь.

Религиозное состояние души имеется там, где единый огонь горит и в духе и в инстинкте человека; а это только и может быть огонь любви.

Ни холодная мысль, ни холодное воображение, ни холодная воля — не дадут и не создадут религиозного опыта. Холодная мысль о Боге создаст в лучшем случае последовательную доктрину, дедуктивное пустословие о «понятии Бога». Холодное воображение создаст в лучшем случае правдообразный миф, стройную легенду, интересную химеру о «мнимом Боге». Холодная воля создаст дисциплинированную душу и прочную социальную организацию на почве холодной доктрины и лицемерно-симулированного чувства. Но логическая стройность теологии не есть религия; и разработанная легенда не откроет и не покажет человеку Бога; и устойчивая «церковная» организация может укрывать за собой дух мертвый, лживый и порочный.

Религиозное откровение должно быть воспринято сердцем и сердечным созерцанием. И если это совершилось, то человек будет иметь религиозный опыт и станет религиозным даже и тогда, если он не будет в состоянии изложить ни последовательной теологической доктрины, ни стройного правдоподобного мифа, ни явить дисциплинированной душевной и церковной организации. Ибо религия живет огнем чувства и невозможна без него. А раз этот огонь горит, то он рано или поздно откроет человеку взор для религиозных событий, вразумит его мысль для богословского учения и научит его личной и церковной дисциплине.

Таково значение сердца в составе религии.

6

Внутренние «силы» человека могут быть поименованы приблизительно так.

Сила чувства. Человеку присуще множество чувств; но среди них есть два основных «хоровода»: один, положи-

тельный, творческий, руководимый любовью или «сердцем», другой — отрицательный, разрушительный, предводительный ненавистью и завистью. При всем этом чувство следует называть «эмоцией», если чувство изливается и изживается вовне; и аффектом, если чувство замыкается, не выражается и накапливается в душе.

Сила воображения. Человеку свойственно предметное во-ображение и беспредметное фантазирование. Помимо этого есть воображение и фантазирование чувственное, предающееся телесно-пережитым содержаниям; — нечувственное, посвященное образам внутреннего, душевного мира; — и сверхчувственное, возносящееся к метафизическим, чисто-духовным и, главное, божественным содержаниям.

Сила мысли. Человеку присуща способность к целому ряду различных и разноценных мыслительных актов; их нельзя просто перечислить именованьем. Нет единого «интеллекта», как до сих пор думают иные наивные люди; и поэтому, говоря о «рационализме», необходимо точно указывать строение его акта. Мысль может быть чувственно-связанной, наблюдающей, логически-формальной, — то дедуктивной, то диалектической, то конструктивной; она может быть разумной, превозмогшей обе первые ступени и притом освободившейся от них на различных путях (созерцания, спекуляции, интроверсии, проекции и т. д.); она может быть еще — чисто-интуитивной, или мыслью сердца, или мыслью воли...

Сила воли. Человеку присуща энергия решения и выдержки во многих различных формах и видах. Есть воля формальная, есть воля инстинктивная, есть воля духовная; совестная и бессовестная; созерцающая и слепая; воля терпения и воля нетерпеливой торопливости; воля созидательная и разрушительная.

Сила чувственных восприятий, — зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, мускульное ощущение, тепловое, голод, жажда, эрос. И все это в различной степени инстинктивного своеволия, соматической страстности и одухотворенности.

Религиозный опыт должен овладеть всеми этими силами: все подчинить себе, все одухотворить, все религиозно осмыслить. Но в рождении и укреплении самого религи-

озного опыта — эти силы совсем не равносильны и не равнозначны. После Евангельского Откровения здесь не может быть никакого сомнения...

Религиозный опыт рождается в одухотворенном сердце, — в виде любви к Богу. Любимое должно быть подлинно узрено, — духовным созерцанием. Разум призван помогать сердцу и созерцанию, — присущим ему чувством познавательной ответственности, тягой к трезвению и очищению; разум обещает религиозному опыту свою созерцательную мысль и «умную» любовь к Богу. Воля призвана принять все это богатство духа к ограждению, закреплению и осуществлению. А сила чувственных состояний и восприятий должна научиться служить этому осуществлению, должна дать радость этому осуществлению, разворачывая жизнь человека в великий Божий сад, в сад духовной культуры...

Самым драгоценным и могучим религиозным актом является сердечное созерцание.

Когда человеческая любовь прилепляется к объективно-значительному и священному жизненному содержанию, которым действительно стоит жить и за которое стоит бороться и умереть, то она оказывается духовной любовью. Она постепенно охватывает весь объем души и ее отдельных актов и все эти акты перерождаются и обновляются в своем строении и в своей силе. И вот, когда духовная любовь овладевает человеческим воображением, чтобы прожечь и очистить его, чтобы сообщить ему прочное укоренение и достойный предмет, тогда человек приобретает дар сердечного созерцания, — новый акт, дивный орган восприятия и опыта, подъемлющий и окрыляющий душу.

Этот орган, если его укрепить и ввести в жизнь, открывает нам новые религиозные и культурные пути. Человек, обладающий им, вступает в мир, чтобы духовно вчувствоваться в него и сочетать при этом всю объективность предметного созерцания со всей силой личного самовложения. От этого акт его восприятия усиливается и становится вдохновенным. Он получает способность к художественному отождествлению с созерцаемым предметом, и, так как этим предметом его в пределах религиозного опыта является само божественное Совершенство, то он начинает видеть Его по-новому и воспринимать Его с великим приближением и с великой уверенностью.

Этот духовный акт — любящего и созерцающего вчувствования — открывает ему то, о чем он раньше и не помышлял, и такое, что постепенно обновляет все его внутреннее существо, его жизнь, его труд и всю создаваемую им культуру.

Этот акт и есть важнейший в составе религиозного опыта. Его можно обозначить как «сердечное созерцание» или просто как «созерцание». Созерцать означает приблизительно то же самое, что «рассматривать» и «видеть»; но здесь имеется в виду духовное рассматривание и духовное видение, способное воспринимать и чувственные и нечувственные предметы, но очищающее и символически углубляющее чувственный взор человека.

Если угодно, можно было бы сблизить идею «созерцания» с идеей «наблюдения», но это было бы такое «наблюдение», которое вчувствуется любовью и духом в живую самосуть предмета.

Можно было бы сблизить идею «созерцания» и с идеей «воображения»; но созерцание не блуждает беспредметно, оно сосредоточено и направлено (интенционально) и потому оно призвано «вступать» (во-образать-себя), в объективный состав созерцаемого предмета.

Созерцание отличается от «фантазии» своей ответственностью и предметностью; оно не «фантазирует», а концентрируется и отдает свою интернациональную энергию любимому духовному содержанию.

Наконец, можно было бы описать созерцание как «непосредственное восприятие», но с тем пояснением, что эта непосредственность осуществляется силой духовной любви и художественного вчувствования и что это восприятие обращено к религиозному предмету.

Раз выработанное и выношенное, сердечное созерцание открывает человеку доступ к религиозному опыту. Воспринять Бога, «принять» Его, уверовать в Него и предаться Ему можно только силой цельного сердечного созерцания. Никакое рассуждение, никакое доказательство, никакое волевое решение подавить в себе все сомнения и заставить себя веровать — не могут заменить сердечного созерцания. Ибо вера дается через вчувствование в духовное Совершенство, — вчувствование, удостоверяющее даже вопреки всяким рассудочным «противо-доказательствам»

и вносящее в душу цельность, недоступную ни для какой волевой дисциплины.

Однако сердечное созерцание имеет, далее, способность присоединяться ко всякому культурно-творящему акту и сообщать ему особую глубину и чистоту, особую укорененность, духовную значительность, жизненную силу и содержательное богатство.

Так, присоединяясь к мысли, оно дает ей проникновенность любви и созерцательную силу. На этом пути возникали все великие философии и все глубокие богословские учения. Именно этим путем шли гениальные ученые и в пределах эмпирической науки: ибо они не просто «наблюдали» свой предмет или «размышляли» над ним, но созерцали любовью и духом его живую самосуть.

Присоединяясь к воле, сердечное созерцание связует ее совестью, сообщая ей ее настоящую глубину и подлинное благородство, и научая ее видеть свою цель и измерять ее сразу мерилami совершенства и живой реализуемости.

Овладевая художественным творчеством, сердечное созерцание указывает ему его достойнейшие и значительнейшие предметы и дает ему дар любить, видеть и петь.

Овладевая правосознанием, сердечное созерцание раскрывает в нем его глубочайший корень — волю к духу, добру и справедливости и превращает его в живую правовую интуицию.

Все акты человека обновляются, очищаются и углубляются от участия этой драгоценной духовной силы. Все сферы жизни заживают новыми содержаниями: воспитание, преподавание, дружба, брак, семья, врачевание, служба, суд, воинское дело, политика, хозяйство — все приемлет дары религиозного обновления, в которых так настоятельно нуждается современная культура человечества¹.

И все те элементы религиозной жизни, которые я только что критически рассмотрел и отверг как неспособные и непризванные стать главным источником религиозного опыта, находят свой духовный смысл и свою жизненную меру именно через сердечное созерцание. Так земная любовь находит свой смысл как цельное выражение духов-

¹ См. мою книгу «О грядущей культуре» («Blick in die Ferne»).

ной близости. Страх облагораживается и становится сердечным благоговением перед Богом. Человек научается просящей молитве и постигает с ясностью, о чем можно просить Бога и о чем нельзя. Магия перестает быть соблазнительной, потому что человек научается смиренно и чувствует себя уже получившим не по заслугам — и силу духа, и власть сердца. Созерцание ограждает его от отвлеченного интеллектуализма; сердце угашает опасности бесплодного рассудка; и трезвение заменяет плоскую «трезвость». А безответное успокоение в слепой покорности не обещает ничего положительного тому, кто обладает силой автономного сердечного созерцания.

Именно в этом направлении предносится мне грядущее религиозное возрождение человечества как возможное, желанное и творчески богатое.



ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПРЕДМЕТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

1

Религиозный человек, кто бы он ни был и во что бы он ни веровал, является или «ищущим», или «нашедшим»; а если его религиозность — живая и творческая, то он оказывается сразу: и «уже найдшим», и «все еще ищущим», ибо тайна Божия открывается людям лишь постепенно. И вот, поскольку человек является религиозно ищущим, — он ищет «касания» к объективно-сущему Божеству, которое есть Предмет его религиозного искания; а поскольку человек является религиозно найдшим, — он обрел это «касание» или «восприятие», и объективно-сущее Божество стало Предметом его религиозного опыта.

Произнося это слово «Предмет», я отнюдь не имею в виду ни приравнивать религиозный опыт — умственному познанию или мышлению, ни уподоблять религиозный Предмет — окружающим нас вещам чувственного мира.

1. Прежде всего о познании и мысли. Мысль призвана к участию в религиозном опыте и отнюдь не исключается из него; иначе религиозный опыт был бы не целен и не стал бы верой. Однако это участие мысли в религиозном опыте не одинаково в различных исповеданиях, а в пределах каждого исповедания не одинаково у различных людей. Религиозный акт Григория Богослова включает в себя мышление совсем иначе, чем религиозный акт Макария Великого; Фома Аквинский мыслит Бога, а Франциск Ассизский постигает Его художественным отождествлением. Будда ведет своих учеников по путям мысли к забвенному немыслию. Парменид ведет своих учеников от обычного человеческого чувственного полу-

мыслия к созерцательному мышлению божественного Тожества и т. д.

Это означает, что религия больше мысли, — и шире ее, и глубже ее, и окончательнее ее. И именно поэтому законы религиозного опыта не совпадают с законами мышления. И идея «Предмета» в религии имеет совсем иное значение, чем в познании и мышлении. От прикосновения мысли предмет ограничивается, скудеет и замыкает человека, тогда как от прикосновения религиозного опыта Предмет начинает раскрывать свое богатство и свою беспредельность, а человек углубляется, очищается и перерождается.

В пределах религии мы говорим о «Предмете» для того, чтобы противопоставить объективно-сущее Божество — всевозможным субъективным фантазиям, вымыслам и химерам человеческой души; чтобы отличить духовную религиозность¹, ищущую самого живого Бога, от недуховной, младенчески-мечтательной и аутистической, т. е. ищущей чисто-субъективного удовлетворения в лично-устраивающей химере; чтобы пролить свет на те закономерности религиозной жизни, которые связывают человеческий религиозный акт с его содержанием и религиозное содержание души с самим, единым, истинно-сущим Божеством. Правда, предмет религиозного опыта нередко обозначается, как «познаваемый» или «знаемый» Предмет: «он познал истинного Бога»; «язычники пребывают во тьме неведения» и т. д. Не допускать эти выражения можно лишь при том условии, чтобы пользующийся ими придавал понятиям «знания» и ведения совсем иное, совсем новое значение; всякое забвение об этом содействует интеллектуалистическому вырождению религии.

2. Что же касается чувственно-вещественного искажения идеи Предмета, то надо установить следующее.

Идею «Предмета» и «предметности» в философии религии отнюдь не следует истолковывать в приближении к вещам чувственного мира. Не только потому, что вещи материальны, чувственны, протяженны, длительны и временны, тогда как Предмет религиозного опыта может открыться в совершенно ином способе обстояния; но еще

¹ См. главу третью.

и потому, и особенно потому, что религиозный опыт требует от человека способности к совсем иному «общению» с Предметом, чем это доступно чувственному опыту. Неспособность человека к чисто духовному общению (духовной любви, восприятию, созерцанию, молитве, «беседе», удостоверению и единению) всегда искажала и снижала, а иногда и прямо извращала всю его религиозность: именно включение плотского человека со всеми его актами в сферу религии лежит в основе целого ряда недуховных псевдорелигий, оргиастических сект, скопчества, хлыстовства, гедонистической практики, человеческих жертвоприношений, священной проституции и иных.

В самом преддверии религиозности, приступая к созданию своего религиозного опыта, человек должен осознать и примириться с тем, что он сам есть «вещь среди вещей», но что он есть и еще нечто, гораздо большее; и далее, что религия живет в сфере этого большего; что она добывается и даруется именно через пребывание в этом большем, через опростание и очищение души для него, через целостное углубление в эту иную, новую сферу. Это не означает, что человек должен перестать быть «вещью среди вещей» или свести свою «вещность» к болезненному или духо-уродующему минимуму; но это означает, что человек не должен принимать «категории» и «законы» своей «вещности» за единственные и универсальные, что он должен готовить себя к жизни и творчеству в иных «категориях» и «законах», подчиняя свою вещьность — духу, а не наоборот.

«Предмет религии» не есть вещь и не становится вещью даже и тогда, когда он является человеку, как сокровенная «сила», созидающая вещественный мир. Он не становится вещью и тогда, когда религиозно знаменует себя через вещественные состояния (чудесное исцеление), или когда символически открывается в вещественном миропорядке (в солнечном свете, в свойствах огня, воды или воздуха), или когда художественно выражается во вдохновенных созданиях искусства (храм, икона, скульптура, песнопение, музыка). Вещь может стать знаком, символом, художественным одеянием или даже (в Св. Дарах) сущей «частицей» религиозного Предмета; но религиозный Предмет не становится от этого вещью. И для того чтобы чело-

век мог, оставаясь вещью, созерцать религиозный Предмет, любить Его и вступать с Ним в религиозное единение, он должен растить в себе эту сверх-вещественную сферу, пребывать в ней, приобретать умение жить и творить в ней, дабы научиться невещественно созерцать, невещественно любить и вступать в целостное, невещественное единение с религиозным Предметом. Пока он не научится этому, он всегда будет вовлекать свое скудно-человеческое, инстинктивно-вещественное, анимально-эротическое в сферу духовной религиозности и искажать ее этим; и вследствие этого впадать в слишком человеческую и большую псевдо-мистику, которая и доныне принимается иными заблудшими людьми за сущность религии.

Земная «человечина» не должна и не смеет вторгаться в религиозный опыт и извращать его подлинную природу. Для этого человек, приступающий к устройению, укреплению и углублению своего религиозного опыта, должен прежде всего искренне и цельно восхотеть религиозного Предмета в том смысле, который я только что наметил.

2

Человек, строящий свой религиозный опыт, должен прежде всего восхотеть религиозного Предмета, удостовериться в искренности своего хотения, углубить и очистить его. Это и придает религиозной автономии ее настоящий духовный смысл.

Внутренняя религиозная нестесненность (свобода) отнюдь не означает умственного произвола. Автономия не есть развязание или разнуздание фантазии и чувства. Самостоятельность дается не душе, а духу; а дух не дает неограниченного выбора и не ведет к самовластному усмотрению («своеумию»). Религиозный опыт — по переживанию — субъективен и личен; но «субъективность» его несколько не развязывает человека к «субъективизму», и «личность» его несколько не освобождает человека от духовности и от воли к предметности. Личный произвол совершенно недопустим в религии. Напротив: религиозная автономия возлагает на человека величайшую ответственность и предполагает в нем цельную и неколеблющуюся направленность на Предмет.

Иными словами: автономный дух есть как бы сосуд для откровения, а не приют для мимоидущих лжеучений. Предметность в религии есть необходимый и драгоценный коррелят автономности.

В силу своей субъективно-личностной формы религиозный опыт имеет коэффициент «по-моему»: самостоятельно выношенное и самодеятельно вработанное в жизнь религиозное «по-моему» необходимо каждому человеку, как духовный воздух. Но не всякое личное «по-моему» равноценно всякому другому. «По-моему» может возникнуть из мгновенной прихоти; из мимолетной или устойчивой, но чисто субъективной склонности; оно может иметь за собой рассудочную выдумку, вздорную гипотезу, душевно-больной бред, слепую страсть, голодное честолюбие и властолюбие. И все это никогда не будет равноценно настоящему религиозному откровению, какими бы путями оно ни осенило душу. А между тем лично-принятое, подлинное религиозное откровение появляется на земле с тем же самым коэффициентом субъективного «по-моему». Правда, за этим «по-моему» скрывается настоящий религиозный огонь. Этот огонь, сообщившийся человеку из сфер подлинного божественного бытия, прожигает всякое субъективное «по-моему» и может сделать его совсем несущественным и почти неощутимым. Тогда человек может забыть о своем личном «по-моему», и разумеет, и возвещать только то, что есть «на самом деле» (пророки). Отсюда требование религиозно-предметной интенции¹ и ответственности, ибо человек призван веровать не в свое скудно-личное «по-моему», а в таинственно-подлинное и предметное «на самом деле».

Словом, религиозная автономия провозглашает и ограждает личное горение души о Боге, самостоятельное, но предметное религиозное делание, а не дурные и уродливые подделки. Автономия священна именно как ограда личной духовности, а не как мнимое право на религиозный произвол, на «мистическое» беспутство, на экстатическое буйство или патологическое извращение. Свобода духа не есть свобода от духа; свобода «совести» не есть свобода от совести; свобода религиозной очевидности не

¹ Слово «интенция» имеет два значения: *целевой направленности* и *напряженной сосредоточенности*.

освобождает от религиозной очевидности. Отвергающий религиозное насилие должен сам идти к Богу, а не продавать свою душу маммоне или сатане. Человек призван ко всежизненному и пожизненному исканию Бога; и если он протестует против терроризирующего авторитета, то лишь потому, что авторитет мешает ему идти к Богу и позволяет ему не искать Бога. Человек истинно автономен тогда, когда предается предметному исканию и созерцанию, а не тогда, когда он «непринужденно» отворачивается от религиозного Предмета. Стоит ли освободиться от внешнего принуждения в религии для того, чтобы впасть в самостоятельный религиозный индифферентизм, или в нестесняемую никем религиозную слепоту, или в самозаконную беспочвенность, или даже в служение беспредметным химерам? в скудоумное «своеумие»?

Это означает, что религиозная автономия освобождает человека к чрезвычайной ответственности, и что каждый из нас, воспринимая свою свободу и утверждая ее, должен прежде всего измерить эту ответственность и допросить себя о своей духовной зрелости или незрелости...

Религиозный опыт осуществляется не через автономию, как таковую, а через духовно-предметное заполнение ее на путях сердечного созерцания. Это есть опыт, обращенный к религиозному Предмету, имеющий Его в виду. Ему посвященный и Им заполненный. Религиозность должна быть внешне-социально-свободна. Но этой внешней свободе — соответствует величайшая внутренняя ответственность и связанность. Зрелая духовная свобода дается для внутреннего обретения духовных потребностей и законов; в этом ее обоснование и оправдание. Ее формула такова: «Не заставляйте и не запрещайте. Я сам ищущий и созерцающий, я сам призван — воспринять религиозный Предмет, т. е. узреть сердцем истинного Бога и предаться Ему чувством, помыслом, волей, деланием. Если можете, помогите и научите, но не думайте заменить меня или погасить мой личный опыт!»...

Отсюда уже ясно, что религиозная автономия, как таковая, несколько не обеспечивает человека от ошибок, заблуждений, фантазий и ересей. Может быть, даже наоборот: всякому духовно не утвержденному и не зрелому человеку она может дать повод к саморазнузданию и, сле-

довательно, открыть ему дорогу к всевозможным фантазиям и извращениям. Автономия подобна сосуду, ожидающему благородного вина; но в него может быть налита любая вода, любая муть, любой яд. И если душа человека столетиями приучалась к пассивному и покорному заполнению извне, — к положению пустого сосуда, из себя ничего не производящего, и к божественному напитку не обращающегося, если она ни к чему иному не способна, и ничего иного не желает, — то ее беспомощная пустота будет всего вероятнее опять заполнена извне мутной водой или отравой. Это мы и видим во все эпохи религиозных кризисов, когда традиционные религиозные содержания как бы «выветриваются» и «испаряются», когда автономия являет незаполненную пустоту и пустота заполняется химерами и соблазнами.

Поэтому религиозная автономия не может ни приниматься, ни выдаваться за «критерий истины». Автономия сама по себе совсем еще не дарует человеку истинного Откровения: она является только возможностью и правом начать самостоятельное приуготовление души к Его восприятию. Это относится и ко всем, доселе мной выдвинутым основам религиозного опыта. Субъективность человеческой души совсем не гарантирует ей религиозной предметности. Духовность ее может привести человека к похвальной моральности, к доблестной гражданственности, к научной продуктивности, но не привести его к истинной и правой религиозности. Неопытный человек, вкусивший впервые автономии, может погрузиться в болото соблазнов. И самое сердечное созерцание может прилепить нечистую душу к таким содержаниям, в которых от Предмета не останется ни образа, ни подобия.

Естественно и понятно ставить вопрос о «критерии религиозной истины» или о признаках сущего правоверия. Но наивно и безнадежно думать, что на этот вопрос может быть дан точный, ясный, быстрый и легкий ответ. Этот ответ дается не в начале, не до выработки личного религиозного опыта, а лишь в конце-этого долгого и претрудного строительства. Он дается не в виде умственной «формулы», а в виде цельного созерцания, воплотившегося в жизнь. Он предносится и как бы брезжит вдаль в виде опытной удостоверенности, окончательной, неколеблю-

щейся, предметной... Если же кто-нибудь попытается дать его до религиозного опыта, да еще в виде рационалистической формулы, то он скоро убедится в том, что попытка его несостоятельна для него самого, и в то же время мертва и неубедительна для других.

«Критерий религиозной истины» должен быть выстрадан, вымолен, добыт сердцем, волей, разумом и жизненным служением; и каждый человек призван разрешить эту задачу для самого себя. И чем глубже и цельнее он будет жить в этом искании, тем больше шансов, что добытый им критерий будет, может быть, иметь значение и для других. Возможно, однако, что этот критерий окончательно дается людям — лишь по смерти: в последнем и окончательном, не-телесно-земном предстоянии Богу.

3

Говоря о Предмете религиозного опыта, я разумею, согласно всему вышесказанному — реальное совершенство, и, притом, действительное совершенство, обладающее объективной реальностью, т. е. Бога. В земной жизни человека естественно (и, может быть, даже неизбежно) начинать свое религиозное искание с меньшего, именно с совершенных реальностей, т. е. с земных, но подлинных, обнаружений совершенства (в природе, в человеческой душе и в созданиях культуры)¹. Однако это искание является только началом религии. Зрелая религиозность имеет в виду не только совершенство земных воплощений, но подлинно-сущее Совершенство «в небесах».

Не подлежит никакому сомнению, что обращение души к Богу есть обращение ее к совершенству; и обратно: душа, обращенная к совершенному — обращена к божественному, даже тогда, когда она не сознает этого и не называет его этим словом. Божественное — может быть еще не Бог, а только Его благодатное излучение; но здесь уже дается человеческому опыту веяние Его, или дыхание Его, или каким бы иным образом ни обозначить Его присутствие. Поэтому подлинный опыт божественного открывает че-

¹ См. главы третья и шестая; и в дальнейшем главу пятнадцатую «О религиозном очищении» и главу шестнадцатую «Огни жизни».

ловеку его духовное око, приучает его к этой высшей сфере и должен привести его к восприятию самого Бога, что дается, однако, в земной жизни не всем.

Это можно было бы выразить так. Религиозность становится возможна, как только человек начинает различать между «лучше» и «хуже»; как только он начинает постигать, что «лучше-по-моему» не есть еще «лучшее-на-самом-деле»; как только от восприятия «лучшего на-самом-деле» рождается предчувствие полноты совершенства. Все это — еще не религиозность, но лишь та «атмосфера», тот «уровень», та настроенность, которые делают религиозность возможной. Доколе этого нет, доколе человек духовно слеп и глух, настоящая религиозность невозможна, а возможны лишь ее суррогаты, порождаемые страхом, жадностью, вожделением и другими страстями.

На этом духовном уровне надо закрепиться и утвердиться. Надо убедиться в том, что человек призван к совершенству — сначала к молитвенному созерцанию его, потом к приобщению ему и к единению с ним (религия). Он должен удостовериться в том, что «совершенное-по-моему» может быть «на-самом-деле-несовершенно»; так, что я могу отвергнуть совершенное, не узнав его, и принять по ошибке несовершенное за совершенное. Вслед за тем он должен удостовериться, что отвергнутое им совершенство нисколько не умалилось и не померкло; и что ошибочно признанное им несовершенство от этого нисколько не усовершенствовалось; что человек, оторванный от объективного совершенства — скуден, темен и бессилен, несмотря ни на какую земную силу и «власть»: что он нуждается в совершенном, как в воздухе, как в свете и в питании; и что он призван возлюбить его, «всем сердцем, всей душой и всем разумением» (Мтф. 22, 37; Мрк. 12, 30, 33; Лук. 10, 27). Религиозный опыт ставит человеческую душу перед «лучше», перед «объективно-лучше», перед совершенством, перед объективным совершенством; так, что душа человеческая, не имеющая (хотя бы в предчувствии, хотя бы в «духовной жажде») опыта объективного совершенства — не имеет религиозного опыта, но пребывает в слепоте и беспомощности; а та душа, которая встречает этот опыт иронией, отвержением, возмущением и кощунством, идет по путям демонизма и сатанизма.

Религиозный опыт есть по самому существу своему опыт объективного совершенства. И различные исповедания, также как и религиозные философии, отличаются друг от друга по тому, какими именно душевными силами и способностями люди обращаются к совершенству, воспринимают его и предаются ему, ища у него «блага» и «спасения».

Так, человек может предаваться этому опыту иррациональными силами своей души, приближаясь к мистической религиозности, или же отдавать предпочтение разуму и мысли, тяготея к метафизическим формам религиозности. «Совершенство» может открываться человеку через нравственное чувство, как моральное и политическое благо (Конфуцианство); или в акте полного преодоления инстинкта жизни и полного отречения от всего конечного (Будда); или в акте целостного праведничества, ведущего к сотрудничеству с Богом в Его борьбе против темных сил (Авеста). Но человек может обращаться к «совершенству» через восприятие сверхчеловеческого могущества и чувственной красоты, создавая религию нравственно-несвязанной или даже индифферентной красоты (Эллинизм). Он может постигать совершенство преимущественно разумом, как истину и мудрость, как великую живую-целую силу, имманентную миру или прямо составляющую мир (греческие гиллозоистические философии).

Но существуют и более элементарные, недуховные, примитивные концепции «совершенства». На низших ступенях духовности человек сам живет не духом, а измерением «силы» и «могущества»: всякое превосходство в силе вызывает в нем страх и преклонение; он мыслит «бога» как явление многомогущества или всемогущества и переживает всемогущество сам по себе, как «совершенство»; он еще не понимает, что «совершенство могущества» отнюдь не сочетается с «совершенством красоты», «доброты», «справедливости», «мудрости» и «любви». То, что сверхчеловечески сильно и способно погубить или не погубить — становится для него предметом религиозного поклонения (удивления, страха, уничижения, задабривания, просьб, молитвенного привлечения на свою сторону, или, как у римлян, ритуального обязывания богов к благосклонности и содействию). Таков тотемист, наивно поклоняю-

щийся вещам и животным; такова симпатическая магия, основанная на «подражании» заклиняемому предметам; таково поклонение силе, связанной с нравственным уродством (демонология во всех видах, поклонение злобным, кровожадным и развратным богам), или силе, связанной с эстетическим уродством (боги многорукие, многоногие, отвратительного вида или в образе отталкивающих животных). Это есть нередко — простое превосходство грубой силы, от которого надо «застраховаться» или с которым надо «договориться». В гимнах Ригведы «божественным» считается все, в чем воспринимается таинственная сверхсильность, быть может, благостно-величаявая, быть может, потенциально-полезная или, напротив, потенциально-вредная (от гор и рек, до птиц, до оружия и орудия, например, плуга, и до только что взрытой борозды).

По мере того как у народов возрастает и крепнет духовный опыт, они научаются измерять «совершенство» высшими духовными критериями и видеть его в высших формах. И часто, обратившись к этим высшим, духовным ликам «совершенства», они сохраняют прежние, низшие лики его через их аллегорическое истолкование, или через их символическое углубление и утончение. Так, доселе «воздух» и «птица» переживаются, как символ духа, но это уже воздух — благоухающий («в воню благоухания духовного») и птица — кротчайшая, голубь. Доселе человек имеет потребность освятить свое оружие, помолиться при посеве, перекреститься при ударе грома, — приобщить естественную силу к совершенству духа, или оградиться духовным совершенством, разумным и благодатным, от опасной или даже погибельной стихийно-слепой силы.

К этим исканиям «совершенства» следует отнести также и человеческое созерцание «идеала», сколь бы смутным и беспомощным оно ни являлось. Можно было бы сказать, что потребность в «идеале» есть первый проблеск духовности и даже религиозности в человеке; и обратно: человек, не живущий «идеальным» измерением жизни, лишен и духа, и религиозности. В сущности говоря, «идеал» имеет религиозное значение: это есть религиозный Предмет, но переживаемый в аспекте неосуществленности, нереальности. Это есть совершенство, каким оно должно явиться, каким оно было бы, если бы оно было реаль-

но; совершенство, к осуществлению которого мы призваны, несмотря на нашу беспомощность и грешность. И если наше отношение к нему верно и цельно, — то это есть любимое нами, желанное нам совершенство, за которое мы ведем пожизненно постоянную борьбу... «Идеал» есть нечто объективно-совершенное. Именно поэтому «разочароваться» в нем — значит пережить духовное крушение, опустошить и обесмыслить свою жизнь, обесценить не «идеал», а самого себя. «Переменить» идеал — невозможно: это значило бы или кощунственно посягнуть на его низвержение, или же увидеть, что я ошибался, что «это был не идеал», что я принимал нечто несовершенное за совершенство. Изменить «идеалу» — значит пасть; не хотеть его — значит быть духовно-религиозно мертвым. Идеал есть предмет созерцания, любви и веры; священное задание жизни. Это не Бог, но божественное, заданное к осуществлению.

Итак, в чем бы душа ни усматривала подлинное совершенство, она, обращаясь к нему, вступает на уровень духа и религиозного опыта. Только еще вопрошая о нем, она взыскует божественного; сомневаясь в нем, она уже ищет его. Искание совершенства есть состояние религиозное; и потому человек искренне страдающий от несовершенства или духовно-отвергающий зло — уже вступает на путь религиозности, независимо от того, понимает он это или не понимает. Именно этим объясняется то историческое явление, что религиозность оживает в людях после периодов упадка, порочности и торжествующего зла. Это символически выражено в Евангелии (Иоанна 9, 1—7) исцелением слепого после возложения на глаза его земной грязи («брежня»): опыт зла вызывает жажду очевидности; он раскрывает сердце и дает очевидность веры.

Любовь к совершенству, радость ему, жажда его — есть живая основа религиозности, а потому и всякой настоящей религии. Быть религиозным совсем не значит иметь сверхъестественные видения, или предаваться экстазам, или переживать мистические «посещения»; всего этого может и не быть, и в духовном отношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было. Но нельзя стать религиозным, не имея хотя бы малого опыта объективного совершенства и не принимая этого совершенства сердцем.

Однако религиозный опыт не сводится к опыту «идеала»; он есть опыт сущего совершенства, обладающего подлинной реальностью. Человечество именует Богом объективно-сущее Совершенство; в первобытных религиях страха и корысти, а также и в дьяволопоклонстве оно даже забывает о совершенстве, но всегда склоняется перед реальной сверхсилой; и имеется одна единственная религия, которая сомневается в бытии такой «сверхсилы» — это пали-буддизм.

В религии человек имеет дело отнюдь не с чем-то «возможным», или «должным», или с «неосуществимым идеалом», как бы ни описать эту онтологическую проблематичность: как «нереализуемую» или «бесконечную» идею (Фихте), как «постулат» (Кант) или еще иначе. Религиозный опыт переживает Бога как подлинно-сущее, а не как «желанное»; — не как «предчувствуемое», «вероятное», «правдоподобное», «предполагаемое», «сомнительное», «недостоверное», «условное», «грядущее», «преходящее» или «чаемое». Бог есть Совершенство и Реальность. Поэтому имеет религиозный смысл сказать, что Бог есть единственная реальность, ибо кроме Него ничего нет (таково учение пантеизма); точно также имеет религиозный смысл утверждение «вездесущия» Божия. Но допущение того, что Бог не есть реальность, упраздняет религиозный опыт и религию. Бог не есть реальность, значит Бога нет; если Бога нет, то религия оказывается беспредметной — порождением субъективного аффекта, бреда или игры; тогда религиозный опыт неизмерим предметностью и религия невозможна.

Поэтому религиозный опыт есть опыт реальности и притом объективной реальности, не мнимой, не кажущейся, не субъективно-иллюзорной. Бог не «фантасма», а «субстанция». Не так обстоит дело, что «приявший Бога дает Ему существование» и если бы он не приял Бога, то Его и не было бы; напротив: восприятие Бога дает воспринявшему Его человеку опору подлинного бытия. Древние греки полагали, что тени умерших людей томятся в своем тенеобразном полубытии до тех пор, пока не насытятся предназначенной для них жертвенной крови. Но Бог не «томящаяся тень» и человек не может прибавить Ему бытия или убавить. Утверждающий бытие Божие — объективно прав,

а отрицающий Его бытие пребывает в слепоте, или в ошибке и в духовной скудости.

Эта объективная реальность, именуемая Богом, обнаруживает свое бытие в действии: она есть творческая сила, безусловная мощь, сверхсила, «превозмогающая» совершенная энергия. Именно поэтому Бог переживается в религиях, как власть всемогущая, предустановленная к победе и побеждающая («Воскресение»). Отсюда это обычное в религиях восхваление всемогущества Божия, к которому в духовных религиях присоединяется Его всеблагость (духовное совершенство). Этим объясняется также тот возвышенный оптимизм, который присущ людям духовной религиозности: ибо если человек приял Бога, — подлинноносущего, всесильного и всеблагого, — и созерцает весь мир и себя самого в Его «руке», то он не может не верить в победу Блага и не может бояться угроз, исходящих от зла и хаоса. Такой человек внимлет «дыханию» и «голосу» Божию и в себе самом, определяет ими свою деятельность и утверждает на них свою жизнь; и характер его получает такой источник духовной силы и мужества, который дает ему способность к истинному героизму.

В этой связи становится понятным, почему известные проблемы обсуждаются в философии с таким пафосом и трепетом. Философия всегда имела общее с религией¹: с религиозным созерцанием подлинного бытия и подлинного совершенства, — даже тогда, когда она разрешала эти вопросы отрицательно, — то в смысле непознаваемости абсолютного бытия («вещи в себе»), то в смысле небытия абсолютного совершенства (доктрины скептические, нигилистические, материалистические, пессимистические, атеистические). Проблемы метафизической онтологии и метафизического познания имеют для философа религиозное значение: в них разрешается или ими предрешается вопрос о бытии Божиим и о его познаваемости. Такое же приблизительно значение имеют для него вопросы Духа, идеала, совершенства и личного бессмертия. Именно этим объясняется и атеистический характер пессимистических доктрин, ибо пессимисты сосредоточиваются опытом или на несовершенствах бытия (мира), или же на необъектив-

¹ См. мою книгу «Религиозный смысл философии».

ности совершенства (идеала), теряя доступ — в первом случае к божественному в мире (к «совершенным реальностям»), во втором случае к сверхмирному Божеству (к «реальному Совершенству»).

Итак, говоря о Предмете в религии, следует разуметь Божество, как оно есть на самом деле. Предметно в религии то, что обстоит в плане божественного бытия, независимо от того, сколькими людьми это признано и кем именно; независимо от того, что именно, и притом верно или неверно люди о сем предметном обстоянии доселе воображали, чувствовали, думали и высказывали.

Предмет в религии — есть само подлинное средоточие религиозных чувств и созерцаний. Поэтому настоящая религиозность есть живая воля к предметности: «я призван созерцать и любить Бога, как Он есть воистину; и хочу именно этой правды о самом Боге». Только через отношение к Нему — опыт человека становится религиозным, а не «религие-образным». Религия есть связь человека с самим Предметом; восприятие Его есть основа откровения; любовь к Нему — есть основа религиозности; созерцание Его есть основа веры; воля к Нему ведет и строит религиозный опыт; верное узрение Его и жизненное исповедание Его — задано каждому человеку.

Религия, утратившая эту религиозную направленность (интенцию) и удовлетворяющаяся «проекцией» или «гипостазированием» человеческих фантазий (сколько бы «привлекательны» они ни были), есть не религия, а недоразумение. Зато религия, открывшая себе доступ к подлинному и верному переживанию религиозного Предмета, есть религия истинная, религия откровения, т. е. строго говоря — сама религия, действительно заслуживающая этого наименования. Религиозный Предмет есть то, к чему тяготеет всякое религиозное искание; от чего исходит благодать и откровение; откуда человек ожидает величайшего блага и спасения; чьими лучами он может осветить, очистить и утвердить свой дух; чей «ритм» или «закон» он призван осуществлять в жизни.

Именно поэтому в религии чрезвычайно важно отличать переживаемое человеком содержание — от самого Предмета. Именно поэтому в религии необходимо работать над своим религиозным актом и предметно освещать свои религиозные содержания.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

АКТ ВЕРЫ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ

1

Вера в Бога принадлежит к самым глубоким, таинственным и духовно-драгоценным состояниям человека. Это есть благодатное переживание великой душевно-художественной ценности и жизненной силы, которым надо дорожить, которое надо беречь и к которому не следует подходить, умничая и произволяя. Это не значит, однако, что сущая вера боится разума¹, его осторожности, его сомнений, его вопросов и его пристальности. Настоящая вера сама по себе уже разумна, а не безразумна и не противоразумна, и поэтому осторожность разума включена в нее, и сомнения разума преодолены в ней, и вопросы разума не затрудняют ее, и пристальность разума радует и утешает ее. Но разум именно тем и отличается от рассудка, что он не связывает себя для абстрактных логических построений, не «умничает» и не «произволяет», но предметно созерцает, исходя из духовного опыта и не покидая его сферу. Религиозный же опыт нуждается в разуме, для проверки и обеспечения своей предметности, для своего очищения, для своего трезвения, для ограждения себя от аутизма² и соблазнов. Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности. Разум, разрушающий веру, — не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, — не вера, а пугливое и блудливое суеверие.

¹ Я имею в виду не отвлеченно-мыслящий рассудок, а именно духовно-опытно созерцающий разум.

² От греческого слова «αὐτόσ», сам. Аутизм состоит в преобладании субъективно-личного над подлинно-предметным.

Так философия религии создается именно верующим разумом и притом на основании разумной веры. Поэтому она не должна уклоняться от осторожности, от вопросов, от сомнений и от пристальности разума; напротив, она должна идти всему этому навстречу и вносить свет повсюду, где вера в этом нуждается. Именно так обстоит в учении о религиозном предмете, об акте веры и о его содержании.

Дело в том, что религиозный опыт людей и народов может соответствовать и не соответствовать предметному обстоянию в плане божественного бытия; и, исторически говоря, он столь много и столь часто не соответствовал этому плану, что приходится только изумляться, как мало сделано историками, психологами и теологами для того, чтобы хоть как-нибудь объяснить этот поток людских заблуждений. А для того, чтобы подвинуться в этом объяснении и оградить хоть сколько-нибудь свой личный опыт от подобных соблазнов и блужданий, мало «просто верить», надо еще отдать себе отчет в строении своей веры и в ее предметных корнях.

Для этого совсем не надо найти и выговорить «критерий истинной веры», как это полагают неопытные и диалектически запутавшиеся люди. Нам совершенно достаточно признать, что исторически данные религиозные заблуждения суть именно бесспорные заблуждения; надо вчувствоваться в них и указать их душевно-духовные источники.

Так, например, мы можем просто установить, что таких страшных, уродливо-отвратительных и кровожадных богов, которым некоторые азиатские народы трепетно поклонялись, принося им в жертву людей и сожигая этих несчастных в раскаленных печах, в действительном плане божественного бытия — никогда не было; и тем не менее соответственный «религиозный опыт» существовал и подвигал людей к страшным и жестоким деяниям. Такими примерами изобилуют и другие религии. Ригведа сообщает, что внешний чувственный мир создан из расчлененного тела первородного великана Пуруши; вряд ли кто-нибудь захочет серьезно оспаривать это учение. Точно так же вряд ли кто-нибудь станет серьезно доказывать, что Озирис на самом деле не царит в Аиде...

Мы знаем от Гесиода, Гомера, Овидия и Лукиана Самосатского, как представляли себе своих богов древние греки и римляне: мы знаем фантастически неестественное происхождение этих богов друг от друга, их романические истории и семейные скандалы, их ссоры, интриги, нравы, пиры, их жадность и властолюбие, их склонность к жестокости и мести. Точно так же мы далеки от того, чтобы считаться серьезно с существованием различных божеств мексиканской, египетской, германской и славянской мифологии... Наше религиозное чувство содрогается, протестует и отвергается всюду, где «религиозный опыт» народов приписывает Богу коварство, свирепость, националистическую кровожадность, сочувствие людским злодеяниям и порокам и всяческие другие несовершенства... И такой же протест мы переживаем при ознакомлении с «религиозным опытом» целого ряда сект в пределах самого христианства (например, секта Амальриканцев, секта Гернгутеров, секта Мормонов, секта Хлыстов, секта Скопцов и мн. др.).

Во всех этих случаях мы признаем, что у данных людей и народов был известный «религиозный опыт», который мы не приемлем. Мы не приемлем его по содержанию, ибо мы убеждены в том, что они верили в то, чего на самом деле нет. Нельзя верить во все, во что веруют другие. Необходимо выбирать и отвергать, и притом на основании лучшего, более предметного опыта. Поэтому можно сказать, что каждый верующий человек, считающий свою веру истинной, предполагает (сознательно или бессознательно), что его собственный опыт имеет религиозно-предметное содержание; мало того, оно предполагает, что иноверные люди осуществляют неверный религиозный акт, тогда как он сам и его единоверцы владеют верным религиозным актом. Из истории религий мы знаем, что это чувство чужой «неверности» в акте и в содержании — при известных условиях («новооткровения», повышенного темперамента, национального самочувствия, властолюбия и фанатизма) переживалось определенными людьми и народами так остро, что вызывало активный и даже кровавый протест против «нечестия» нечестивых и «кошунства» кошунствующих. Нечестивые и кошунствующие оскорбляли святыню Предмета, отрицая его «таин-

ственно-откровенные» и «подлинно-истинные» обстоятельства и выдавая за «предметную истину в Боге» свои несоответственные, «нелепые» или «отвратительные» химеры. В основе всякого религиозного преследования, если отвлечься от посторонних (нерелигиозных) мотивов, лежит пафос религиозной предметности, различие между предметным состоянием и содержанием субъективной веры, признание того, что бывают верные и неверные религиозные акты и что люди неверного акта и неверных содержаний проповедуют соблазн, искажают свою и чужую жизнь, развращают «граждан» и портят миропорядок вселенной.

Все это, конечно, не оправдывает и не обосновывает религиозных гонений, а только психологически объясняет их масштабом религиозного опыта.

2

Итак, в человеческой религиозности необходимо различать — религиозный акт, религиозное содержание и религиозный Предмет. Это не есть школьное различие рассудочной философии, но живое и драгоценное, всеми религиями предполагаемое, но далеко не всеми сознаваемое существенное различие; ибо каждая религия приписывает себе верный религиозный акт и отвергает чужие; и каждая религия утверждает за собой «истинное» религиозное содержание, почерпнутое ей из «божественного откровения»; и каждая религия уверена в том, что она сама связана и связует людей с единым истинным Богом, с самим религиозным «Предметом».

Попытаемся усмотреть и усвоить это различие, в уверенности, что это прольет свет и на историю религий, и на философию религиозного опыта.

Религиозность есть, прежде всего, человеческое религиозное переживание; говоря статически, это есть состояние человеческой души или религиозный акт.

В обычной жизни душа человека представляет из себя непрерывный поток «состояний», занятых «содержаниями», или, если угодно, поток «содержаний», несомых «состояниями». Вряд ли у человека можно найти «бессодержательные состояния», абсолютно пустые. Если попробовать вызвать такое «пустое», бессодержательное состояние во-

левым усилием или самовнушением, то сознательная жизнь остановится и человек заснет, т. е. предается неруководимой или мало цензуруемой жизни бессознательного. Полное же опустошение бессознательного как такового возможно разве лишь в смерти; ибо жизнь бессознательного сама по себе отнюдь не бессодержательна, напротив, она нагружена и перенагружена, и тот, кто заинтересуется ей, сможет убедиться в этом при наблюдении произвольных ассоциаций, непосредственных умозаключений, инстинктивных движений души и тела, предчувствий, сновидений, истерических и нейротических феноменов, а также непреднамеренного (например, художественного) творчества. И тем не менее возможно и продуктивно — рассматривать строение акта отдельно и состав несомого им содержания отдельно.

Обычно человек живет не «актами», а непрерывно текущим потоком состояний. Но всякое событие душевной жизни, всякое потрясающее чувство, всякая захватывающая фантазия, всякая сосредоточенная мысль, всякое волевое решение, всякое острое ощущение (ослепляющий луч света, удар грома, прикосновение к чему-нибудь приятному) — выделяется из этого потока, как остров на реке, — выделяется и по своему содержанию, и по своему акту. Такие события можно вызывать в себе. И вот духовная жизнь человека состоит именно в том, что он не плывет в мутном потоке случайных содержаний и поверхностных состояний, а выбирает свои содержания и посвящает им свои акты. Он организует свою жизнь для того, чтобы заполнять ее духовно-значительными содержаниями и вызывать в себе духовно-значительные акты. А так как религия принадлежит к духовно-значительным сферам жизни, то религиозному человеку естественно жить духовными актами по преимуществу. Таков каждый «помысел» о Боге; о мире в Его лучах; о других людях, как Его созданиях; и о себе самом в Его свете. Такова каждая молитва; таков акт покаяния; таково совершение таинств; таково каждое религиозно-обоснованное решение воли; но таково же и каждое грехопадение, почувствованное и осознанное как религиозное событие жизни. Религиозный акт может состояться в человеке и непредвиденно для него самого; он может прийти в виде порыва, «вдохновения», «осенения»,

или откровения. Но при этом каждый религиозный акт имеет свое душевно-духовное «строение», ибо в нем участвуют определенные душевно-духовные силы; и каждый акт связан с известным религиозным содержанием, природа которого, с одной стороны, определяет собой структуру акта, с другой стороны, сама зависит от его строения. В обычной жизни акт и содержание неотрывны друг от друга. Но в религиозном воспитании и очищении человеческой души — акт должен рассматриваться отдельно с критической пристальностью и с определенными очистительными заданиями; а содержание должно рассматриваться само по себе, с одной стороны — в его отношении к акту, от строения коего оно зависит, с другой стороны — в его отношении к Предмету, которому оно должно точно и полно соответствовать. Это так и бывает в зрелых, катартически ведущих и теологически оформленных религиях.

Акт и содержание относятся к различным религиозным планам; они подлежат различным категориям; имеют свои особые законы и особое значение в религиозном строительстве.

Акт есть событие душевной жизни, характерное состояние субъективной душевной ткани, а может быть, и «типическое» религиозное «настроение» — для человека или для целого народа, или «классическое» (для данной религии). Он складывается из психических функций: 1) чувства, т. е. активной эмоции или пассивного аффекта; 2) воображения чувственного или нечувственного, эмпирически-покорного или творчески-фантазирующего; 3) мышления, образного или необразного, формального или созерцающего, дискурсивного или интуитивного; 4) воли, инстинктивной или духовной, пассивной (терпение) или активной (борьба), мыслящей или созерцающей, сердечно-совестной или черствой и аморальной; 5) из всевозможных чувственных ощущений (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, тепло и холод, мускульное напряжение, нервная боль); 6) из инстинктивных влечений — то эротических, то нутритивных, то двигательных, но почти всегда наслажденческих¹.

¹ К сожалению, проникновенная и точная описательная психология, включающая в себя как корни инстинктивности, так и верхи духа, — есть дело будущего. Ученые психологи обладают часто элементарной

Живой акт по бытию и составу своему — личен и субъективен; он есть видоизменение персонально-психической силы, подверженное законам психологии, физиологии и психопатологии (например, религиозная галлюцинация). В религии «актом» является, например, — религиозная настроенность, любовь к Богу, молитва как зов или благодарение, покаяние, умиление, решение воли, жертвоприношение, обряд, аскетическое упражнение, писание религиозного гимна (например, Гимн Солнцу Франциска Ассизского), формулирование догмата, размышление о катарсисе и др.

Напротив, религиозное содержание — не есть душевное состояние; оно не складывается из душевных функций; оно не есть личное переживание и не подлежит законам психологии и физиологии; оно не есть проявление душевной силы. Это есть то, что «взято» и «принято» религиозной душой; то, что медитируется религиозно-настроенным духом; что именно любит в любви к Богу (например, Его воображенная красота; Его пугающая и опасная сверхсила; Его воспринятая благодать). Это есть то, о чем человек молится, за что и как он благодарит Бога; это его, осужденные им и облитые слезами грехи; это то, что решила его воля, что он жертвует в своем приношении; это пропетое им «славословие»; это оформленный догмат.

Религиозное содержание переживается всегда лично; но пережитое лично, оно может быть доступно и другим. Если оно взято любовью, то оно узрено актом сердца; если оно воображено актом воображения, то оно есть образ и стоит в сцеплениях образов; если оно помыслено (догмат), то оно взято актом мысли и подлежит законам логики; если это словесный гимн или икона, то она подлежит художественному рассмотрению; если оно взято волей, то оно находится в ряду целей и средств и подлежит совестному и целевому рассмотрению и т. д.

Но все это только основа и начало.

психикой, малой духовностью и наблюдательным верхоглядством; их обычно интересует экспериментальная психо-физиология, а свое первое и основное дело — дескрипцию и классификацию душевной жизни они предоставляют обычно наблюдательности художников. Само собой разумеется, что самая зоркая и неутомимая дескриптивная психология никогда не будет притязать на исчерпание материала.

Попробуем установить закономерную связь между религиозным актом и религиозным содержанием.

Религиозный акт выражает то, как человек верует: сознательно и бессознательно, целно или нецелно, глубоко или мелко, искренно или лицемерно, добротой или злобой, любовью или страхом, пассивно или активно, силой своей души или ее слабостью, случайно, повторно или длительно; — и какими именно душевными способностями — функциями. А религиозное содержание есть то, во что человек верует и что он исповедует, как подлинное религиозное обстояние (как сущую истину, как истину-«естину»).

Поэтому религиозное содержание измеряется другими мерами и оценивается другими критериями, нежели акт. Здесь необходимо ставить вопросы: соответствует ли религиозное содержание самому сущему религиозному Предмету или не соответствует?; верно ли, истинно ли сие религиозное учение или оно неверно и ложно?; что оно есть: определенно и зрело помысленный догмат (как в Христианстве) или неопределенно-расплывчатая фантазма, как у африканских народов; имеет ли оно образный состав (как в греческой религии) или безобразный (как в буддизме)?; отличается ли оно, как у Парменида — единством и логичностью, или, как в Ведах, многосложной непоследовательностью и т. д. Все эти различные измерения применимы только к религиозному содержанию и неприменимы к акту.

И вот, история религий показывает нам, что религиозные акты и религиозные содержания встречаются в самых различных сочетаниях. Человек может прилепляться искренним, целным и богобоязненным актом к самым различным религиозным учениям и содержаниям. История знает искренних, мудрых и благочестивых «язычников» (Сократ, Сенека, Марк Аврелий) — и лицемерных христиан; трепетно и целно верующих Даоистов (Конфуций, Лао-Цзы) и растерявших свою веру иудеев. В каждом исповедании, где люди связаны единым учением и единым обрядом, есть пассивно верующие (причисленные, приписанные) и активно верующие (автономно строящие свой

личный дух и свою церковь). Во всех религиях встречаются «недоверы», «полуверы», бессердечно умничающие, слепо умиляющиеся, черствые педанты, сочувственно добродееющие, тщеславные полемисты, самоуверенные догматики, простодушные созерцатели, злые лицемеры, властолюбцы, смиренные тихие молитвенники... Одно и то же религиозное учение может быть принято и несомно различными актами. И если мы взглянем пристально в эти различные акты, то скоро рассмотрим в них и различные содержания. Ибо в одном и том же вероисповедании злой лицемер видит Бога (если он вообще Его видит) иначе, чем смиренный молитвенник; и самоуверенный догматик несет в своем опыте иное, чем простодушный созерцатель.

Поэтому надо признать, что в идее «правоверия» следует всегда различать: правоту признаваемого религиозного учения и верность признающего религиозного акта. Каждый человек должен заботиться и о том, и о другом. Мало «признать» какое-либо вероисповедание: надо принять его верным актом. Ни одна церковь не имеет ни права, ни основания «распространять среди людей свое исповедание во что бы то ни стало» (все равно — страхом, подкупом, совращением, политическим расчетом, честолюбием, славолюбием или как-нибудь иначе) — не заботясь об автономном приятии и о верном акте. Напротив: лучше оставить человека в искреннем буддийском благочестии, чем сделать из него католического лицемера и невера.

И в то же время — религиозный акт и религиозное содержание теснейше связаны друг с другом в жизни и в истории религий.

С одной стороны, от строения религиозного акта зависит состав религиозного содержания. Так, чтобы распространить в мире христианство, надо было пробудить в людях религиозный акт сердца, ибо мертвое сердце не увидит Христа, не примет Его и не уверует в Него. Магомет обращался не к сердцу людей, а к их воле. Древнеиндийская религия — к их фантазии. Согласно этому без-образный акт буддизма не мог принять фантастический мир индуистских божеств, именно в силу своего отказа от чувственной фантазии; так, персонифицирующая и красочная религия

греков не могла отозваться на моно-логическое учение Парменида о Боге; религиозный акт злобы или страха не может уверовать в Бога любви и милости; акт мусульман никогда не постигал Христа, несмотря на формальное признание Его «пророческого» достоинства. (Ср.: Коран, сура II, стих 130 и сура X, стих 69). И обратно: Сократ отдал всю свою жизнь на то, чтобы вызвать у своих соотечественников новый религиозный акт, который открыл бы им единого Бога добра; но именно за это он был оклеветан ими и убит.

Новое религиозное содержание по самому существу своему требует нового акта; а религиозный акт, застывший в своем строении, неспособен принять иное, более утонченное и одухотворенное религиозное содержание. Отсюда все великие религиозные кризисы человеческой истории. Именно поэтому реформация стремилась сначала освободить религиозный акт от средневековой теснины страха и гипноза, потом, по мере сил, обновить его и, наконец, открыть ему по-новому исконно-древнее содержание Евангелия. Подобно этому религиозные секты всегда работают, прежде всего, над видоизменением религиозного акта данной церкви, приуготовляя его к своим «новым истинам». Так анабаптисты развязывают страх и воображение; другие насыщают душу беспредметным умилением; хлысты развязывают в религиозном акте половой экстаз; скопцы вселяют в душу отвращение к здоровому инстинкту и т. д. Эту выработку и распространение нового акта сектанты называют «проповедью», а ведущая церковь — «сворачиванием». Когда акт человека «готов», ему сообщают новое содержание, укрепляя его упражнением; а он доверчиво «принимает» эту «новую истину», мимо которой он прежде прошел бы молча или с негодованием.

Секты и ереси всегда имели тем больший успех в массе, чем больше им удавалось превратить новый акт в своего рода массовый психоз (психоз умиления, страха, морального педантизма; психоз страстного разнуздания или наоборот — аскетического отречения). История показывает нам секты и ереси, прилепльавшиеся к таким нескладным, нелепым, духовно-скудным, аморальным и противоземным содержаниям («учениям»), что нам трудно даже представить себе такую «религиозность». И только

изучение религиозного акта каждой данной секты способно пролить свет на ее замысел и на ее успех. Но именно поэтому бороться с сектами следует не запретом по закону и не в терминах их учения («содержания»), а в пределах их акта. Догматическая полемика здесь не целесообразна и безуспешна: сектантский акт искажен и не приемлет прежнего содержания. Чем больше настаивать на «аргументах», тем упорнее сектанты развивают свою «доктрину». Им нравится их «новый акт»; они наслаждаются им и не видят его слабых и фальшивых сторон. Замечательно, что ту же самую черту или склонность психопатологи наблюдают у своих пациентов: здоровое опровержение не только не помогает, но поощряет больного развивать и углублять свою больную химеру. Сектанты потому веруют в неверное, что они веруют неверно; и противопоставлять им нужно прежде всего и больше всего верный акт, который должен быть цельно и действительно воплощен в самом возражающем миссионере.

Все эти соображения освещают современный кризис христианства.

С одной стороны, догматическое «правоверие» совсем не обеспечивает верность и силу верующего акта. Человек может иметь в сознании и на устах безукоризненно верные слова и содержания («догматы»), но не иметь их ни в сердце, ни в воле, ни в деяниях. Ученейший богослов может быть лишен любви, искренней веры, христиански-правой воли и соответствующих ей дел: он будет апологетом правого учения и образцом неверного акта; и в этом соединении он будет сущим камнем преткновения и источником соблазна. Ничто не подрывает религию и церковь так, как неверный акт, несущий верную проповедь, как проповедник Христа, лишенный любви, веры, совести и жизненно-совестных дел.

С другой стороны, утрата христианского акта неизбежно влечет за собой утрату христианских содержаний и христианского духа. Христианин, отдавший в самом себе первенство — не любви, не сердечному созерцанию и не христианской совести, а рассудку и рассудочно руководимой воле, утрачивает христианский акт, а с ним и христианский дух. Рассудок ведет его по путям узкого интеллектуализма и приводит к разрушительным сомнениям

и отрицаниям; рассудочная воля ведет его по путям бессердечия и расчетливого утилитаризма и приводит к практическому безбожию. Там, где религия культивируется как отвлеченное богословие — вне христианского акта любви, созерцания и совести, — там она превращается в отвлеченную и притом дедуктивную науку: она, может быть, импонирует ученым, а также богословам других исповеданий, но теряет свою жизненную силу, не строит веру и не питает религиозный акт в народе. Отвлеченное богословие занимает мысль и пленяет ум, но нисколько не воспитывает религиозного акта. А между тем религия жива, пока жив акт; и вырождается в доктрину, когда акт заживо умирает. Тогда религия вступает в эпоху «высыхания», «выветривания» и эпигонства; и преодолеть эту опасность можно только через оживление и восстановление верного акта. Народ, крепкий в своем религиозном акте, не утратит Бога даже и тогда, если растеряет свою религиозную доктрину. И обратно — народ с богатейшим богословием утратит свою веру и уйдет от своей церкви, если утратит свой акт. Поэтому величайшая опасность для всякой религии и для всякой церкви — состоит в вырождении или «высыхании» религиозного акта.

Именно это случилось некогда с язычеством: акт языческого благочестия поблек в душах, утратил свою полноту и цельность, перестал «держаться» личную душу и строить семью и гражданскую общину; и кризис стал неизбежным. Подобно этому — буддизм исчезнет, когда акт очистительный мироотреченности утратит свое обаяние... Пока акт волевого благочестия и монотеистической молитвы жив в магметанстве, — мусульмане будут иметь общий им фундамент жизни, придающий им исповедную стойкость и братское единение... и т. д.

Вот почему христианство должно беречь свой акт, — акт любви, сердечного созерцания, сердечной молитвы и акт честных дел. Если оно не уберезет его, то оно потеряет доступ ко Христу, и никакая церковная дисциплина, никакое клерикальное единовластие, никакие орденские организации, никакие теологические факультеты не спасут бывших христиан от безбожия и противохристианства. Церковь призвана, прежде всего, к тому, чтобы оживлять, углублять, крепить и очищать заповеданный ей

религиозный акт. К этому призван каждый пастырь: он есть, прежде всего, насадитель христианского акта, т. е. живой осуществитель его и наставник. А это означает, что он сам должен жить и молиться так, чтобы иметь силу и право учить этому своих прихожан. Пастырь с искренним горящим сердцем строит веру и церковь; пастырь, лишенный сердца и не умеющий молиться — создает мертвый приход и подрывает бытие своей церкви.

Такова связь между актом и содержанием.

4

Однако религиозное содержание связано не только с актом. Оно получает свой смысл и свое значение через свое отношение к религиозному Предмету. Если оно теряет это отношение, если оно идет не от Предмета, если оно перестает быть как бы честной «тен. ю» Предмета, его верным отражением, его точным знаком, то оно утрачивает свой духовный смысл и порождает несостоятельный «суррогат» религии.

Религиозная автономия состоит в праве каждого человека самостоятельно выносить и признать свое религиозное «по-моему»¹. Но сущность этого «по-моему» должна быть добыта созерцанием того, что есть «на самом деле». Ни один религиозно-верующий человек не согласился бы признать, что его «по-моему» не выражает того, что есть «на самом деле». Верование в заведомую фантазму, в бредовое или нарочно выдуманное содержание — было бы религиозно-нелепо и заставляло бы предположить симуляцию или душевную болезнь. Всякое религиозное содержание, по самому существу своему, имеет в виду и хочет «высказать» то, что есть «на самом деле»: оно посвящает на предметность.

В сущности говоря, верующий и не думает совсем о «по-моему», он просто живет (как ему кажется!) в плане Предмета; и вспоминает о своем «по-моему» только тогда, когда наталкивается на другое, несогласное с ним «по-моему» или на прямой запрет. Верующий верует, чаще всего забывая о том, что это только он «так» верует; он верует

¹ См. главы четвертую, пятую и шестую.

так, как если бы в религии совсем и не было никакого «по-моему». Это значит, что он настолько погружается восприятием, чувством и воображением в то, что ему кажется Предметом, что он совсем и не замечает своего содержания: забывает о нем; смотрит в него так, как если бы это был сам Предмет; и часто бывает шокирован, когда другие напоминают, что он имеет дело, прежде всего, со своим субъективным религиозным содержанием, которое, может быть, совсем не соответствует Предмету. Религиозно-верующему кажется противоестественным — воспринимать веруемое не как предметное обстояние, а как субъективно признаваемое им «содержание»; признать же, что исповедуемое им религиозное «содержание» — не предметно, или что оно есть всего-навсего его личное «представление»¹, он совсем не мог бы: это значило бы перестать верить, или же заменить веруемое содержание другим.

Различие между «содержанием» и «предметом» как бы дремлет в душе религиозно-верующего: ибо он принимает свое содержание за самый Предмет. Он уверен, что он имеет дело не просто с «воображенным и восчувствованным им богом», но с самим, подлинно сущим Богом. Это дремотное состояние придает вере ту наивность, без которой многие вообще не представляют себе религиозную веру. Об одном славном художнике эпохи Возрождения рассказывают, что он изобразил на своей картине виноград так правдоподобно, что птицы прилетали, пытались клевать его и улетали, разочарованные: они не умели отличить воображаемых и изображенных ягод от подлинно-сущего винограда. Подобное этому, думают иные, должно происходить в каждой религиозно-верующей душе, представляющей себе свое веруемое содержание столь художественно-наглядно и столь наивно-реалистически, «проективно»², что самая идея его возможной непредметности не возникает в сознании и не приемлется душой.

Но именно это наивно-дремотное состояние, столь легко вовлекающее легковверных людей в суеверия, влечет за

¹ Строго говоря, не «представление», а «представленное в представлении».

² От слова «проекция», которое означает «ввержение» субъективного в состав объективно-сущих предметов.

собой серьезную и в истории религий классическую опасность: у людей отпадает самое допущение того, что их верование может быть непредметным, неверным, химерическим, или даже просто погибельным (дьяволопоклонство). «Вера», рождаемая столь часто из страха или вожделения, — дает личной душе «удовлетворение» независимо от своей предметности. Веруемое содержание переживается как предметное, — без всяких ограничений, удостоверений и сомнений. Угасает и воля к предметности верования, а веруемое содержание приобретает независимость от Предмета. Человек, по-видимому, начинает с того, что забывает о себе и о своем содержании, а кончает тем, что забывает о Предмете. Он верит — то в страшное, то в успокоительное, то в «правдоподобное», то в блаженное, то в выгодное, то в полезное, то в сулящее власть, то в «спасительное», то в пагубное, то в «авторитетно засвидетельствованное», и все сие — помимо сущего Бога и помимо живого опытного, несомнительного, реального отношения к Нему. Человек заполняет свою духовную автономию непредметно, и религиозный опыт, давая ему полуправду, недоправду или неправду, вступает на путь духовного вырождения.

Верное разрешение вопроса было бы таково: «по-моему, А есть В, и я в это верую, именно потому, что А на самом деле есть В». Иными словами: «верую, что Христос есть Сын Божий, ибо вот, вижу Его на самом деле таким, каким показывает Его Евангелие, и узнаю в Нем моим созерцающим сердцем истинного Сына Божия». Это разрешение вопроса подменяется другим: «по-моему, А есть В, я в это верю, значит оно и на самом деле есть В». Иными словами: «говорят, что, если в доме разбивается зеркало, то кто-нибудь из семьи должен скоро умереть, боюсь («по-моему»), что это так и есть на самом деле; и вот сижу и трепещу, как бы кто из нас не умер».

Начинается нечто противо-естественное: все-веруемое содержание не повинуется Предмету; напротив. Предмет воображается таким, каково мое все-веруемое содержание. Не Бог открывается человеку; а человек выдумывает себе своего «бога». Не Солнце светит человеку, а человек выдумывает себе свое «душевно-карманное» освещение. Или, иначе выражаясь: человек воображает, будто солнце вращается вокруг самодовлеющей земли... И религиозный

опыт как бы возвращается от смирения Коперника к наивной гордыне Птолемея. «Мнимое» в религиозном мнении становится независимым и верховным по отношению к Предмету. Фантасма¹ заступает и заменяет предметное обстояние. Из-за «пугающего» или «вожделенного» человек уже не видит Бога и не ищет Его: с него достаточно своего собственного «испуга» или «вожделения»; и религиозный опыт приближается к сказке, к бреду, к суеверию...

Человек, по-видимому, забывший из-за «Предмета» о своем «содержании» и о его удостоверении, в действительности настолько поглощается своим неустоверенным содержанием, что совсем не вспоминает о Предмете и утрачивает волю к предметности своего религиозного опыта. Религию заменяет наивно-художественно воспринимаемая поэзия образов (мифология). И легко понять, что эта поэзия рано или поздно вызывает к жизни предметную критику, от воздействия которой она распадается — если не художественно, то религиозно. Сколь бы поэтичен ни был мир богов в Ригведе, у Гомера или у Овидия, религиозно он должен был погибнуть потому, что он слагался из религиозно-наивных, непредметных содержаний. Когда в человечестве сложился более духовный акт с более глубокой и религиозно-строгой предметной интенцией, тогда религиозное созерцание обособилось от поэтического творчества и развенчанные содержания фантазии отошли в область искусства. «Олимп» перестал быть предметным жилищем богов и стал поэтическим символом прошлого.

В развитии человеческой личности, так же как и в развитии целых народов, наступает однажды критический миг, когда вера постигает, что она не только не обязана принимать все «на веру», но что она не имеет права на легковерие. В глубине человеческой души просыпается чувство ответственности за свою веру и за свое веруемое, а также воля к духовно достойной вере и к предметности веруемых содержаний. Человек начинает понимать, что он должен добиваться верного религиозного акта и верного религиозного содержания; что он призван свободно и духовно строить свой религиозный опыт и что в этом состоит одна

¹ Т. е. сфантазированное в акте воображения.

из высших и прекраснейших задач человеческого духа вообще. Напрасно приверженцы прежнего акта и религиозной гетерономии пугают его «рационализмом», разрушением всякой религии и неизбежным, ожидающим его безбожием; напрасно они пытаются изобразить дело так, что религия возможна только при условии личной пассивности и покорности, слепого легковерия и отсутствия самостоятельного богосозерцания. В действительности отказ от слепого легковерия призван не разрушить религиозный опыт, а оживить его, углубить его и сделать его подлинно-предметным. Чувство ответственности за свой акт и за свое содержание пробуждается в человеке не для того, чтобы убить его акт и опустошить его душу от веруемых содержаний, но для того, чтобы религиозность освободилась от пустоверия, перестала быть инстинктивным состоянием (страха или вожделения), в которое человек беспомощно повергается, а стала духовным делом, требующим особой культуры акта и содержания. Отказ от легковерия, «страховерия», «случайноверия» и «заразоверия» должен повести человека не в безбожие, а на путь новой веры. Так это и было в эпоху крушения язычества и распространения Христианства.

Подлинный религиозный опыт не может быть безразличен к предметности своего содержания. Религиозный акт есть духовный акт: он хочет правды о Боге. Если он еще не достоин ее, то он есть воля к Предмету, жажда Его, порыв к Нему, неистощающееся активное усилие в борьбе за Него; если же он достиг этой правды о Боге, то он становится восприятием Предмета, Его переживанием, Его созерцанием, Его усвоением, радованием Ему, осуществлением Его гласа и ритма в жизни. В действительности же религиозный акт есть всегда и то, и другое одновременно.

Без этой воли к Предмету, без этой⁴ сосредоточенности на нем — религиозный акт бессмыслен; именно эта направленность духа к Богу, именно эта воля к Предмету отличает религию от бреда, сновидения, игры, сказки, мифа и суеверия. Религиозность имеет свой особый критерий в отличие от всех подобных сфер, то и дело смешивающихся с религией и пытающихся заменить ее; этот критерий можно выразить так: соответствие веруемого содержания —

Божественному Откровению, гласу религиозного Предмета о самом себе.

Этот критерий не совпадает с критерием искусства: с художественным совершенством¹. Воображенное и изображенное содержание может удовлетворять всем требованиям художественности, но это совсем не обеспечит его религиозной предметности (срв. «Метаморфозы» Овидия). Художественно рассказанный или живописно воспроизведенный миф может быть поучителен, трогателен в нравственном отношении, политически полезен — но религиозно неоснователен и несостоятелен.

Современная психопатология не сомневается в биологической и психологической целесообразности сумасшедшего бреда, сновидений, суеверий и фантастических сказок; но их целесообразность в жизни человеческого организма не дает никаких оснований для того, чтобы признать их религиозную предметность.

Если бы «Бога не было» и Вольтер, следуя своему замыслу, «выдумал бы его» («il faudrait L'inventer»), то выдуманный «бог» Вольтера, может быть, и оправдался бы своей «полезностью», но религии, и притом предметной религии, из этой выдумки не возникло бы никогда.

Итак, религиозность, как жажда, как зов, как искание — включает в себя волю к предметности и чувство ответственности: живую заботу о том, как бы не впасть в иллюзию, в выдумку, в бред, в фантазирование, в соблазн, в суеверие или в своеумную ересь. Отсутствие этой воли к предметности религиозного опыта — разрушительно для религии.

5

Понятно, что эта воля к предметности религиозного опыта требует приспособления акта к природе Предмета. Религиозность, которая «сочиняет себе бога», есть по своему акту аутистическая или ложная религиозность; она недалеко отстоит от той религиозности, о которой иронически говорил Ксенофан, что если бы быки имели богов, то они изображали бы их быкоподобными, а если бы на-

¹ См. мою книгу «Основы художества. О совершенном в искусстве».

шлись религиозные лошади, то их боги были бы лошадеобразными. Но религиозный человек может и должен понять, что строение его акта должно соответствовать объективной природе Предмета.

Так религиозный Предмет может обладать высшей объективной определенностью; и тогда религиозный акт, способный только к расплывчатой неопределенности, не воспримет божественного откровения. И если религиозный Предмет имеет природу сверхчувственную и необразную, а религиозный акт воспринимает только чувственные образы, то все содержания его будут искажающими и неверны.

Настоящий религиозный опыт требует от человека — душевного очищения и углубления, духовной гибкости, сердечной полноты, смирения, непрерывного совершенствования. Узреть Бога значит воспринять реальное Совершенство сущее «в небесах», начав с совершенных реальностей земли и восходя от ее индивидуальных фрагментов, от единичных «лучей Божиих» к их сущему первоисточнику. Узреть Совершенство как абсолютную реальность значит осуществить опыт, посвященный не одному-единственному лучу, или воплощению, или проявлению, но единой и всеобщей Богосути; не тому, что «здесь» и «сейчас» было воспринято как «божественное», но тому, что всегда и всюду было, бывает и будет Предметом истинного религиозного опыта. Платон был прав, когда, идя по стопам Сократа, «идеировал» единичное, поднимая взор к единому Богу: он подготовлял тем самым христианский монотеизм, преодолевая наивный политеизм язычества; он выковывал для греков тот новый акт религиозного созерцания, направленного ко Всеобщему и Единому, который был в дальнейшем принят и, так сказать, «канонизирован» христианской церковью.

Опыт Единого, надо всем вознесенного, духовного Совершенства, подлинно-сущего «Солнца бытия», Бога любви и благодати — требовал акта нового строения и несравненной силы, духовного акта, акта сердечного созерцания, которым языческий мир не обладал. Именно отсюда возникло в первые века христианства учение о недоступности толпе эзотерических истин христианства (александрийская школа). Именно в борьбе с чувственной

наивностью языческого акта Григорий Богослов выдвинул учение о «младенцах веры», о греховности неверного религиозного акта и ошибочного содержания, о необходимости эзотерического религиозного мышления и о неполной познаваемости Божества.

Напротив, религиозный акт языческого политеизма наивно прикреплялся к «совершенным» реальностям земли, воспринимаемым через чувственный опыт. Этот акт пробуждался к жизни от множества единичных, разрозненных чувственных восприятий и состояний: благочестивое, но духовно беспомощное воззрение испытывало некое «касание к божественному» при всяком жизненном событии (сна, пробуждения, труда, питания, питья, отдыха, брака, рождения, смерти и т. д.) и при всяком явлении природы (воды, огня, дождя, грозы, землетрясения, урожая...). И вот, множество религиозных актов давало множество религиозных содержаний, и каждое содержание наивно олицетворялось и принималось за воспринятый «божественный предмет». Благочестивое воззрение давало каждый раз восприятие особого «божества»: много восприятий — множество божеств. Религиозный акт жил коротким и частым, и притом чувственно-художественным дыханием; и всюду, где наивное чувство шептало: «это — божественно», наивное воображение договаривало: «это есть самостоятельное личное божество»... Богов было столько, сколько особых однородных жизненных и природных обнаружений божественного в чувственном и умственном мире. Предмет слагался по акту; акт жил импульсами чувственного восприятия; остальное довершалось художественным воображением и умственными попытками внести в мир богов «ведомственный» и «генеалогический» порядок.

Все это тревожило уже Аристотеля, который со свойственным ему проникновением и тактом пытался осмыслить ошибку наивного политеизма: «Бог, хотя Он и един, имеет несколько имен, потому что его часто обозначают, следуя за различными и последовательными его обнаружениями, через которые Он открывает Себя» (*De mundo*. Exр. VII, init). В этом великая заслуга греческой философии: она вырабатывала религиозный акт единого и долгого дыхания, сообщая созерцанию нечувственный характер

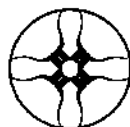
и выдержанную силу мысли. И в результате этого — длительно-непрерывная долгота религиозного акта и направленность на нечувственный Предмет подготовили людям путь к принятию христианского единобожия. Нужно было, чтобы религиозность временно ушла в мысль, приспособленную ко Всеобщему, и нашла в мысли созерцающую силу, чтобы превратить всю жизнь в сплошное религиозно-предметное созерцание. Для этого нужна была духовная сила целого ряда великих греческих философов и особенно Платона, подготовивших древний мир к христианскому акту.

Таково значение акта в религиозном опыте: он есть «орган» веры и в то же время — «дверь» к религиозному Предмету. Подобно тому, как глаз человека видит свет, но не слышит звука и не внемлет запаха; а ухо — слышит звук, но не осязает гладкой поверхности; подобно тому, как для тяжести есть мускульное чувство, не способное логически мыслить, и т. д., — подобно этому душа человека должна найти в себе тот верный орган, который способен и призван воспринимать божественные излучения в земных единичностях и обращаться к сверхземной предметной самосутности Божией. Этот орган религиозного восприятия есть главное не только в личной религиозности, но и во всей религии, и во всякой религии. Вера от веры отличается, прежде всего и больше всего, строением своего акта. И это относится не только к различным разноверным религиям (синтоизм и парсизм, буддизм и магометанство, иудейство и христианство), но и к различным исповеданиям в пределах единой религии (католицизм и лютеранство, адвентизм и менонитство, лютеранство и англиканство, православие и католицизм).

Культура религии не исчерпывается культурой догмата, обряда, священства и прихода; культура религии есть, прежде всего, культура религиозного акта, — его верного строения, его искренности и цельности, его духовной чистоты и его жизненной силы. Религия жива, пока жив ее акт. Религия начинает разлагаться и гибнуть, когда акт ее слабеет и отмирает. Тогда исчезает орган веры, душа религиозно слепнет и в окружающем мраке теряет дверь к религиозному Предмету. Лучи божественного откровения, всегда и отовсюду излучающиеся к человеку, не воспри-

емлются им более; он смотрит и не видит; живет и не любит; не берет, не радуется, не благодарит; или, по слову Гераклита, «присутствуя, отсутствует». И не умеет открыть глаза, и не знает, как протянуть руку, и не чувствует «духовной жажды». А когда пробует высказаться или пытается жить и строить, то выговаривает кошунственное и совершает погубительное.

Именно таково религиозное состояние современного нам человека.



ГЛАВА ВОСЬМАЯ
**НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

1

Из всего того, что я до сих пор высказал и доказал, явствует, что религиозная автономия и религиозная предметность суть естественные взаимные корреляты и координаты.

Корреляты, т. е. соотнесенные друг к другу, связанные друг с другом основы религиозности, обретающие друг через друга свой жизненный смысл: ибо смысл автономии в том, чтобы искать предметности и добывать себе предметное наполнение, а смысл предметности в том, чтобы найти себе в человеческой душе свободное и добровольное приятие. Автономия без предметного наполнения ведет к субъективному произволу и разнузданию бессознательного; предметность без автономии есть религиозно недейственная отвлеченность, в лучшем случае — выученный урок, терроризирующая догма, невоспринятое откровение, несостоявшаяся религиозность.

Координаты, т. е. величины (в данном случае — способности религиозного бытия), совместно определяющие истинную религиозность. Истинная религиозность — свободна, но свободна через Бога и в Боге; истинная религиозность — имеет своим содержанием божественное откровение, но она приемлет его свободным сердцем и живет в нем невынужденной любовью. Поэтому можно сказать: религиозный опыт тем выше, тем совершеннее, чем он свободнее и предметнее. Религиозный акт по самому естеству своему — нуждается в свободе и тянется к предметности. Религия, пренебрегающая свободой, — неминуемо вырождается в нагромождение догматических, ритуальных и организацион-

ных схем; церковь, невоспитывающая свободный акт к предметности, распадется на множество произвольно-фантазирующих, мнимо религиозных сект.

Итак, религиозное созревание человеческой души определяется как освобождение ее к предметности и в Предмете и, следовательно, — как искание, обретение и свободное усвоение божественного откровения.

Это можно выразить так. Каждый человек имеет неотъемлемое право свободно обращаться к Богу, искать боговосприятия, осуществлять его, прилепляться к Богу сердцем, помыслами, волей и делами и определять свою жизнь этим обращением. Это есть естественное право — ибо в нем выражается природа и сущность духа; это есть безусловное право — ибо оно не угасает ни при каких условиях; оно неотъемлемо — ибо дано Богом и ненаруσιμο для человека, а кто пытается «отнять» его, тот попирает закон Божий и жизнь человеческого духа; оно неотчуждаемо — ибо человек не может отречься от него, а если отречется, то отречение его не будет весить перед лицом Божиим.

Это право отнюдь не отрицает ни церкви, ни ее звания, ни ее заслуг, ни ее компетентности; но оно указывает церкви ее основную задачу: воспитать своих сынов к свободному, самостоятельному и предметному боговосприятию. Каждый верующий должен носить в себе самом живые корни своей веры; — веровать не потому, что «с детства так воспитан и привык», но потому, что Божие пламя горит в его свободном сердце, светит его личному разуму, наполняет его волю, озаряет и осмысливает всю его жизнь; — веровать не в то, что ему лишь «преподано и указано», но в то, что он действительно узрел и созерцает сердцем живые и въяве; — веровать не только на людях и для людей, а в одиночестве ночной темноты, лютой опасности, захлестывающего моря, снежной пустыни и тайги, в последнем одиночестве тюремного заключения и незаслуженной казни.

Истинно верующий есть самостоятельный дух; — самостоятельный не в противопоставлении Богу, а в отдельнопоставлении от людей; — самостоятельный в том смысле, что он сам имеет любовь к Богу, доступ к Богу и созерцание Бога, имеет все это в себе самом, в одиночестве и само-

стоянии собственного духа; — он самосилен Божиею силой.

Такие верующие подобны островам в море, или гранитным камням в строении. Нельзя строить церковь из рыхлых, рассыпающихся или внутренно пустых камней. Человеческая организация, в которой все члены надеются на других, а сами не «стоят», не «держат», не «несут» и не «делают», имеет мнимое бытие.

Есть искусники, которые умеют вырезать из бумаги хоровод бумажных человечков, держащих друг друга за ручки. Такие хороводы могут даже стоять, если поверхность стола не слишком гладка и если в комнате нет сквозняка. Но достаточно воздуху придти в движение — и весь хоровод несамостоящих человечков летит под стол.

Церковь держится людьми самостоятельной любви, самостоятельной молитвы и самостоятельного делания. Есть ли что-нибудь более жалкое и фальшивое, как собрание черствых людей, декламирующих о любви, или собрание расчетливых скупцов, восхваляющих доброту и жертвенность? Один человек с горячим сердцем реальнее целого сонма таких лицемеров. И если церковь во время богослужения полна людьми, из коих ни один не молится, ибо не способен к самостоятельной молитве, но все только воображают про других, будто они молятся, — то вся эта религиозная совместность остается мнимой и под пеплом мертвых слов Божий огонь не вспыхивает совсем. Делаящий о Боге — делает сам и не предоставляет другим делать вместо себя, особенно же тогда, когда зовет и ведет их.

Именно поэтому каждая церковь призвана к тому, чтобы растить, крепить и множить в своем составе людей самостоятельной любви, самостоятельной молитвы и самостоятельного делания. А это значит прежде всего — людей самостоятельного Богосозерцания и подлинного религиозного опыта.

Но такое созерцание и такой опыт требуют непосредственного обращения к Богу; именно такого обращения, которого искали и добивались все истинные боголюбцы всех времен и народов, в особенности же все великие отшельники православного востока, начиная от Антония и Макария и кончая Феофаном Затворником и старцами наших дней.

По самому глубокому существу своему религия соединяет Бога с человеком и человека с Богом, и тот, кто вчувствуется и вдумается в эту связь, тот постигнет «закон непосредственности» и поймет его великое религиозное значение.

Религия осуществляется не тогда, когда человек оказывается неспособным или недостойным воспринять Божие бытие, Божию благодать и Божию силу; наоборот, тогда она не осуществляется, а ее место заступают известные формы устрашения, удаления и отлучения. Достаточно представить себе, что все человечество состоит из таких «неспособных» и «недостойных» людей, т. е. из религиозных профанов, — и религия, т. е. соединение Бога с человеком, окажется неосуществимой. Недопущение человека до Бога не создает религию; оно объявляет религию невозможной. Напротив, только человек, допускаемый к Богу, способный воспринять Его слово, Его лучи, Его благодать и Его силу, вступает с Ним в религиозную связь; но эта связь и означает, что воспринимается само Божество в его непосредственном изъявлении — самим человеком, т. е. его непосредственным душевно-духовным составом. Таким образом, настоящий религиозный опыт составляет только при условии непосредственного восприятия Бога человеком.

Это не означает, что всякое «посредничество» в религии не нужно или недопустимо: посредничество пророков, святых, церкви, священников и епископов. Но это означает, что всякое посредничество в религии имеет своей главной целью — непосредственное соединение человека с Богом. И если бы нашелся христианский богослов, отвергающий эту основоположную истину, то достаточно было бы указать ему на высший и священнейший акт христианской религиозности, на Таинство Причащения, в котором верующий получает возможность принять Тело и Кровь Христову в форме непосредственной из всех, доступных земному человеку: принять не «восприятием», не зрением, не слухом, не прикосновением, но вкушением, непосредственно вводящим Св. Тайны в телесное естество человека — до полного и нерасторжимого отожде-

ствления. Все предшествующие сему действия, — пост, молитва, покаяние, исповедь, отпущение — получают значение подготовительных к непосредственному единению. И не подлежит никакому сомнению, что Причащение Св. Тайн указывает и преобразует верующему христианину ту силу и ту степень духовного единения с Богом (столь же непосредственного), к которому он призван стремиться и приближаться.

Это не означает, что всякий человек в том виде и состоянии, в котором он находится (или в каком бы он ни находился), способен от себя и по собственному произволу к непосредственному восприятию божественного откровения во всей его полноте и глубине. Допускать это — значило бы предаваться наивной иллюзии и готовить себе великие разочарования. Как будет указано в дальнейшем исследовании, почти все религиозные учения понимали и признавали необходимость предварительного очищения человеческого естества¹ и стремились указать человеку верные пути, ведущие к этому очищению (пост, упражнения, внутренние усилия воли и чувства, внешние «добрые» дела, молитвы, участие в известных обрядах и др.). Человек восходит к Богу на путях катарсиса, церковно установленно-го, или (как в Древней Греции) государственно предписанного, или же (как в аскетическом отшельничестве) выработанного традицией и личным деланием.

Однако к самой сущности религии и притом — всякой религии, в особенности же христианской, относится допущение того, что Бог может по своему усмотрению и изволению непосредственно воззвать к человеку наименее подготовленному, наименее достойному, наиболее греховному и ожесточенному и сделать его своим сосудом и орудием. Самый последний из людей, независимо от того, знает он это или не знает, всегда открыт для такого непосредственного воздействия Божией благодати; а это означает, что он остается перед лицом Божиим не только возможным «объектом» такого воздействия, но и «субъектом», способным его воспринять, принять и усвоить. То, к чему человек готовится долгим религиозным очищением, может быть осуществлено Божией благодатью в неожидан-

¹ См. главу пятнадцатую.

ное для него мгновение ока. Итак, и в порядке восхождения снизу и в порядке дарования сверху — именно непосредственное касание и соединение дает религии полноту бытия.

Это непосредственное касание и единение не может быть заменено никаким чисто человеческим посредничеством. Самая идея о том, что «посредник» между Богом и человеком имеет право и основание отделить человека от Бога, заслонить Бога собой, не допустить человека до Бога, и помешать Богу непосредственно обратиться к человеку — есть идея религиозно-разрушительная, противорелигиозная, восстающая на Бога и порабащивающая человека. Между Богом и человеком нельзя воздвигать разлучающих препятствий. Если бы один человек сказал другому: «дай, я заслону от тебя солнце, чтобы ты лучше воспринял его благодатную силу!», то заслоненный имел бы основание дать ему тот ответ, который Александр получил от Диогена: «отойди и не заслоняй мне солнца!».

И все это означает, что основная задача всякого религиозного посредника состоит в том, чтобы научить человека непосредственному обращению к Богу, подготовить его к этому величайшему духовному счастью и обслуживать в дальнейшем это единение, не умаляя его, а поддерживая и углубляя.

Ибо, если уже в обычном светски-школьном преподавании тот учитель достигает наибольшего, который знакомит ребенка с самим предметом — в естествознании, в физике, в географии, в истории, литературе и математике — а не тот, который, заслоняя собой предмет, преподает отвлеченные теории; и если принципиальное различие между низшим-средним и академическим преподаванием состоит именно в том, что академик ведет своего слушателя к самому предмету, научает воспринимать и исследовать его, и, таким образом, становится между студентом и предметом только для того, чтобы организовать научную встречу между ними и выключить себя как посредника, — то в религии этот путь к непосредственности опыта получает основное и священное значение. Преподаватель Закона Божия и пастырь своего прихода — призваны к тому, чтобы пробуждать, «повивать» и крепить непосредственное обращение человека к Богу: силу личной веры, искус-

ство самостоятельной молитвы, подлинную любовь к Богу, духовный вкус к совершенству, умение внимать совестному голосу... Ибо религиозный посредник есть слуга религиозной непосредственности; в этом его назначение и призвание.

3

Для того, чтобы увидеть все это и удостовериться, необходимо исследовать положение загражденного человеческого духа, положение заграждающего человека и, наконец, то положение, в которое заграждающий человек пытается поставить заграждаемый им Предмет.

Так, прежде всего, загражденный дух отрывается от религиозного Предмета. Между ним и Богом вдвигается человек (или целая организация), который старается внушить ему, что он неспособен непосредственно воспринимать Божии излучения, что он недостойн такого восприятия и что он должен воздерживаться от этого. Он смеет обращаться только к посредникам: он должен от них воспринимать свои религиозные содержания, через них направлять свои молитвы, от них зависеть в своей религиозной жизни. Путь к самому Богу закрыт для него и он должен приучить себя к мысли о том, что Бог ему недоступен и что, в сущности говоря, Богу нет дела до него: ибо Бог «сносится» с другими людьми, а не с ним, и ему нужно ждать света, помощи и спасения не от Бога, а от этих других, религиозно «могущественных» людей. Эти люди, от коих он религиозно зависит, становятся для него живым средоточием его надежды, его призывов, его просьб, его благодарности, мало того — его веры, его любви и его ответственности. Если он узнает что-нибудь о Боге, то лишь то, что они ему сообщают; и содержания его религиозных актов восприимлются им не от Бога, а от этих людей: он только силится воспроизвести содержания их актов. Загражденный в лучшем случае «копирует» заграждающего. И даже тогда, когда это ему удастся, — он восприимлет полученное не как содержание Предмета, а как содержание человеческого духа (чужого, заграждающего), хотя бы он и относил его про себя к недоступному и неизвестному ему Предмету. И даже тогда, когда заграждающий дей-

ствительно владеет подлинным откровением и передает его загражденному подлинно и неискаженно, а тому, действительно, удается подлинно и неискаженно воспринять его, — когда наука удовлетворяется документально точной «копией с копии» — живая религия не может этим удовлетвориться. Ибо религия не сводится к точному воспроизведению содержаний, к «адекватному познанию», к «верной фотографии», — в действительности она несравненно и бесконечно больше этого.

Религия есть живое общение души с Богом, а не с замещающим Его человеком. Это есть установление и поддержание таинственной и благодатной духовной связи с самим Предметом. Только живая религиозность есть настоящая; но живая религиозность состоит в живом, самодеятельном искании самого Бога, Его света, Его любви, Его откровения: сердечное созерцание человека вступает в сферу Предмета, а Предмет благодатно вступает в душу человека, очищая ее от «всякой скверны» и одухотворяя ее. Здесь необходимо самостоятельное и непосредственное предстояние Богу, непосредственное приятие Его «сердцем, душой и помышлением»...

Во всех областях человеческой жизни и деятельности — зрелость духа определяется его самостоятельным и непосредственным обращением к предмету, так, что недохождение до предмета или недопущение до предмета является признаком несамостоятельности, несвободы и незрелости. Но если это верно применительно к науке и к искусству, в ремеслах, в этике и политике, то в религии это получает совершенно исключительное значение. Ибо нет духовной связи более глубокой, более интимной, более всепроникающей, как связь между человеком и Богом.

Иметь подлинное религиозное бытие значит дерзать самому обращаться к самому Богу, с благоговейным тщанием («telegando») творить свою непосредственную связь с Ним, быть с Ним «наедине», не бояться и не избегать этого «одиначества», напротив, ценить его так, как его ценили великие пустынножители. Это можно было бы выразить так: тот, кто не дерзает молиться «сам», «без других», — тот и вообще не смеет молиться, совсем не смеет, он не смеет и при других, и через других; ибо — и при

других, и через других его молитва, если она на высоте, будет самостоятельна и непосредственна. Но тот, кто не смеет, тот и не творит: он опасливо сторонится, робко воздерживается и только обманывает себя, когда думает, что «через других» он смеет и молится. Когда молитва осеняет душу человека, тогда он молится «сам», «один» и непосредственно. Потребность в молитве есть потребность молиться самому. Тот, кто смеет и может, тот смеет и может, оставшись совсем один: непосредственно. Это, конечно, не значит, что он может присвоить себе компетентность таинства, но это значит, что он понял свою компетентность непосредственного богообращения.

Загражденный человек или примиряется со своей загражденностью и отказывается от Бога, соглашаясь удовлетвориться общением с заграждающими людьми. Это значит, что он смеет, имеет право, но не «хочет» религиозного самобытия (вероятнее всего вследствие слабой религиозности и недостаточной духовной воли). Или же он не примиряется со своей загражденностью, не удовлетворяется опекой людей и добивается непосредственного обращения к Богу. А так как право его на такое обращение никогда не угасало и погашено быть не может, то ему достаточно восхотеть непосредственной молитвы, чтобы осуществить ее; и нет такой силы на земле, которая могла бы помешать ему в этом.

Искать Бога значит искать Его непосредственного восприятия, а не отлучения от Него посредниками. Мириться со своей загражденностью значит не иметь духовной потребности в общении с самим Богом. Ибо тот, кто не имеет непосредственного видения, тот совсем не видит Предмета, а видит лишь Его (может быть, искаженные) отражения в чужих душах, и притом так, что эти отражения в лучшем случае загораживают ему Бога, а в худшем случае заменяют Его ему. Из этого возникает и упрочищается неверная направленность религиозного чувствилища, направленность не к Богу, что единственно желанно и спасительно, а к другим людям, что ведет к земным осложнениям, недоразумениям, искажениям и соблазнам. Человек, привыкший к загражденности, лишает себя лучшего, что есть на свете: непосредственного общения с Богом. Он приучается «спрашивать» у людей, а не «вопро-

шать» Бога; — подражать людям, а не стремиться к Богу; — доверять человеческим словам, а не вверять себя Богу; — покоряться человеческим предписаниям, а не отдавать свою волю Всеблагому; — надеяться на человека, а не на Бога. В конце концов он может настолько привыкнуть к людям и «отвыкнуть» от Бога, что не сможет ничего без обращения к человеческой «призме» чужого восприятия, толкования и приказа...

«Призма» чужой души, сколь бы чиста и гениальна ни была сама душа, остается субъективной и ограниченной; она неминуемо «преломит» и «разложит» Божии лучи и передаст их другому не в подлинном и цельном, а в преломленном и разложенном виде. Тот, кто удовлетворяется этим, тот заранее мирится с тем, что останется отлученным от Бога, что не увидит Его «по-своему», глубиной своего собственного обнаженного сердечного чувствилища, что не воспримет лучей Солнца ни больше, ни лучше своего «заградителя»: вершина его достижения — это «копия с человеческой копии». Это не означает, что всякое «копирование» бесцельно и вредно; но это означает, что настоящий религиозный опыт начинается именно там, где кончается «копирование». Тот, кто навсегда загражден, уподобляется живописцу, который пишет одни копии и, притом может быть, с чужих копий, считает это высшим достижением в искусстве, а себя мнить настоящим художником с полноценным эстетическим опытом; — и не понимает, что изобретение цветной фотографии, т. е. удачная механизация воспроизведения, сделает ее работу ненужной. Или еще — он подобен ученику-гимназисту, который не способен к очевидности и знанию, и может получать только сведения от учителя и через учителя: он запоминает отражения отражений и полноту своей памяти принимает за высшее достижение, не понимая, что предмет остается ему недоступным из-за помехи, т. е. из-за посредника-заградителя.

Но если посреднику не удастся помешать религиозной встрече и Божии лучи все-таки проникают к загражденной душе, — тогда «копия» перестает быть «копией», и «сведение» уже не «сведение», и начинается вопреки всему непосредственное восприятие и общение: начинается религиозный опыт и религия осуществляется.

Если мы обратимся теперь к положению «заграждающего» духа, то увидим следующее.

«Заграждающий» не заграждает, если он признает драгоценность непосредственного религиозного единения и старается пробудить и укрепить его; если он посредничает именно для того, чтобы сделать человека религиозно самостоятельным, если он воспитывает временно-загражденного к непосредственности...

Но если он заграждает, отрицая возможность и драгоценность непосредственного религиозного единения и стремясь увековечить свое «междустояние», то дело обстоит иначе. Это значит, что он признает «пасомых» членов своей церкви неспособными к непосредственному боговосприятию, а неспособность эту считает не временной и не условной, а субстанциальной и окончательной. Он считает, что люди вообще религиозно-бессильны по самой природе своей души: они обречены на своего рода «*imbecillitas religiosa*», и потому могут только блуждать и заблуждаться, еретичествовать и грешить, если не будут получать обязательные «копии» и авторитетные «сведения» от посредника. Они от природы присуждены к сущей богоотлученности...

Поэтому заграждающий признает церковных профанов способными только к «суррогату» религии и культивирует в них не религию а ее подобие. Он систематически приучает их к тому, чтобы они не дерзали помышлять о самом Боге, чтобы они не смели желать общения с Ним и добиваться непосредственного восприятия: заградитель дает им «надлежащее» религиозное содержание, и они должны довольствоваться им.

Это ведет к целому ряду опасных и соблазнительных последствий.

Прежде всего, в этом есть прямое намерение не допустить верующих до Бога, лишить их благодатного общения с Ним, удалить их от Него. Церковь, непрестанно озабоченная удалением людей от Бога, подрывает свое собственное существование. Пресекая и воспрещая непосредственное обращение верующих к Богу, она лишает их всей той благодати, которая дается людям в этом непо-

средственном общении. В полном и строгом смысле — она лишает их религии, обессиливает этим их свободное сердце и обескрыливает их самостоятельный дух.

В то же время священство или жречество, монополизирующее подлинную религию, внушает верующим, будто оно есть для них единственный источник откровения и благодати, единственное средоточие Бога на земле. Этим оно вселяет в них ложное представление о своем божественном авторитете и вводит их в кошунственный соблазн, — признать своего заградителя за воплощение Божие, за персонифицированный религиозный Предмет, за самого земного Бога.

Этот соблазн рано или поздно захватывает и самого внушающего посредника. Внушая другим о себе чрезмерное и ложное, он незаметно привыкает сам к этой идее и к этому соблазну. Превозносясь в чужих глазах, он превозносится и в себе самом. Требуя слепой покорности и слепого благоговения, он начинает верить в свою божественность и святость. И вот он уже объявляет себя «заместителем» Бога на земле и возводит в догмат веры непогрешимость своего религиозно-церковного изволения.

Но и этим последствия заграждения не исчерпываются. Церковь, построенная на заграждении, постепенно утрачивает свою духовность и низводит себя на уровень бессознательного душевного механизма. Это происходит оттого, что она силится насаждать и поддерживать религию недуховными или прямо противодуховными средствами: не свободной самодеятельностью сердца и созерцания, а слепой покорностью земному авторитету; — пассивным восприятием сообщаемых «сведений»; — подражанием («копия»), обязательными обрядовыми упражнениями, повторяемыми бесчисленное множество раз (механический штамп); — массовым психическим заражением, страхом, угрозой и в конце концов неизбежным осуществлением этой угрозы (единоличным или массовым). А это означает, что религия измеряется уже не духовными мерилami, а иными: мерилom политической полезности, мерилom пассивной покорности, мерилom земного авторитета и власти, мерилom психического миропокорения, разрешающего все и всяческие (и даже самые богопреступные) средства.

Такая церковь неизбежно обречена на внутреннее вырождение. И не в том смысле, что представляющая ее организация потерпит быстрое и радикальное крушение, а в том смысле, что она утратит свое религиозное измерение. Весьма возможно что ее земной «цемент», «цемент» духовной слепоты, душевной зависимости, привычного механизма и слепой покорности, — окажется крепким и долгим: ибо в земных делах дух «компромисса», неразборчивости в средствах, гипноза и страха бывает «прочнее», чем дух свободы и любви; апеллировать к страстям легче, чем к силам духа; искусство власти может владеть секретом новизны даже и тогда, когда утрачивает тайну глубин и верховное откровение. Поэтому вырождение этой церкви выражается не в быстром развале ее организации, построенной на гетерономной дисциплине, на фанатичной преданности и на массовом гипнозе, а в утрате ею религиозного измерения.

Она утратит молитвенную силу, которая может цвести и плодоносить только при свободном и непосредственном обращении к Богу. Она утратит цельность веры, ибо цельность достижима только для сердца и его созерцания и не достижима для воли и ума. Она утратит искренность в вере, слове и делах, ибо искренность имеет свои особые условия и свои законы, которые требуют автономии, сердечного приятия и непосредственности. Запутываясь в борьбе за власть и в земных компромиссах, такая церковь утратит волю к нравственному совершенству; а вслед за тем и волю к Совершенству вообще: она превратит добродетель в мораль, а мораль — в аптеку прощения, а волю к совершенству — в страх перед грехом; она заменит любовь — благотворительностью, служащей пропаганде, и неискренно-сентиментальной фразеологией; а совесть — сию дивную дверь к Богу — она замурует цементом своих «позволений» и компромиссов и потеряет к ней доступ. И вследствие всего этого она потеряет ту благодатную почтенность, которая присуща живой церкви. И чем более она будет иметь «влияния» в земных делах, и чем больше она будет всемерно хлопотать об упрочении и распространении этого влияния, тем меньше будет ее духовное значение в плане религиозном, тем менее ее будут уважать люди «доброй воли» и «чистого молитвенного сердца».

Дух Евангелия есть дух непосредственной религиозности и непосредственной молитвы; и утрата этого духа выражает удаление от Христа.

5

Если мы обратимся теперь к положению «загражденного религиозного Предмета», то мы увидим следующее.

Человеку объективно не дано заградить Бога. Человек может внушить себе и другим, будто Бог недоступен людям, но это внушение не будет соответствовать сущей религиозной действительности. В этом спасение. Ибо на самом деле человеку достаточно воззвать своим сердцем к Богу — и непосредственное единение начнется. И нет того мига в жизни человека, когда Божий луч, Божиим изволением направленный к человеку, не достиг бы его души.

Поэтому «загражденный» Предмет «заграждается» лишь мнимо и субъективно, т. е. только кем-то (в его воображении) и для кого-то (в его воображении). Человек начинает воображать, будто он «не может», «не должен», «не смеет», «не способен» и т. п. И вся эта недерзающая немощ обозначает только его субъективную опасливость, его воздержание, его подавленность, а совсем не объективные недостатки его духа, и совсем не высшее состояние в религиозном плане бытия. Объективность Богозаграждения могла бы быть обоснована только ссылкой на то, что Богу присуща воля не открываться человеку и не вступать с ним в непосредственное касание. Утверждать люди могут все, что им угодно; но доказать такую волю Божию им не удастся, особенно же в пределах христианства, начинающего с непосредственного откровения людям, данного в лице и от лица, воплощенного Сына Божия. Но и за пределами христианства трудно было бы найти религию, которая утверждала бы невозможность божественного откровения и волю Божию к сокровенному бытию. И странно было бы утверждать таковую волю, когда этому противоречат все излучения Божии в мире: и во внешней природе, являющей Его мудрость, Его величие, Его провидение или даже прямо Его присутствие, и во внутренней природе человека, которой дарованы столь великие и чудные двери в царство Божие, как любовь, совесть, очевидность,

художественное созерцание совершенства, молитва и вера. Для того, чтобы воспринимать лучи Божии в природе и во внутренней сфере духа, человек не нуждается в посредничестве других людей, и тот, кто жил этим опытом, никогда не поверит загражденцам, будто Богу присуща воля к сокровенному Бытию: ибо Он непрестанно открывает Себя и дает Себя людям с дивной свободой и щедростью, и не обнаруживает ни в чем своей воли к заграждению.

Поэтому всякая неспособность человека к боговосприятию есть временное и условное неумение, которому можно и должно помочь советом и примером. А заграждение Предмета посредником на веки — есть деяние противорелигиозное.

В самом деле, религиозное состояние есть особого рода глубокая и таинственная связь, которая может быть описана сразу — как «ухождение» человека в Бога и как «присутствие» Бога в человеке. Человек, молитвенно обращающийся к Богу, подымается к Нему душой и духом, как бы «слагает с себя» свои земные, обыденные ризы, входит в некий, духовно зримый столб света, возносится в нем и теряет себя в этом свете. Он чувствует себя вовлеченным в некий «иной род бытия», «ушедшим» в эту неопишуемую словами сферу подлинно-сущего Совершенства, и возвращаясь к себе, знает, что он предстоял Богу и присутствовал в Его свете. Это доступно человеку только самолично, целолично и непосредственно. Опосредствование мешает этому, прерывает этот полет и этот свет и — или гасит молитву совсем, или же отклоняет ее на посредника. Когда же истинная молитва, осуществившись, кончается, то человек переживает свой подъем, свою «вовлеченность», свое «горение», как свою «посещенность» светом Божиим, Его силой, Его благодатью, как осуществившееся «присутствие» Его в молитвенно-горевшей душе.

Религия неосуществима без молитвы; молитва же есть непосредственное единение с Богом. Подобно этому всякое таинство есть непосредственное восприятие человеком благодати Божией, и священник, совершающий таинство, является именно тем посредником, который содействует непосредственному единению человека с Богом. Каждое непосредственное восприятие человеком благодати Божией есть событие в истории его духа и его ре-

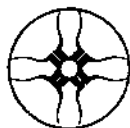
лигиозного опыта; и в этом ничего не меняется, если один человек поможет другому пережить это событие — будь то горящим словом или деянием доброты, очевидности доказательством в лекции или боговдохновенной музыкой, написанием проникновенной иконы или отслуженной панихидой. Религиозный опыт человека строится его касаниями и восприятиями света Божия, осуществляющимися непосредственно.

Уже в повседневном общении людей мы наблюдаем действие закона «минимального сочетания». Закон этот состоит в том, что глубина и продуктивность человеческого общения выигрывают (*ceteris paribus*) от минимального сочетания людей: вдвоем и «с глазу на глаз» люди беседуют и общаются так, как это им не удастся в присутствии третьего лица или вообще «на людях». Присутствие других расщепляет внимание, отвлекает восприятие, внушает целый ряд резерваций, вызывает недоговоренности, нарушает цельность и уменьшает подлинность общения; а иногда и прямо снижает уровень. Напротив, минимальное сочетание в обращении («с глазу на глаз») способствует введению внимания в единое русло, содействует неразвлеченности и сосредоточенности, облегчает вчувствование в душу собеседника, которое может и должно быть доведено до художественного отождествления с ним и, может быть, даже до того своеобразного «ясновидения» в общении, которое дает столь несравненное утешение и удовлетворение. Каждое умаление этой неразвлеченности и этого отождествления умаляет цельность, глубину и подлинность общения. Поэтому при построении обычного человеческого общения бывает целесообразно и продуктивно вводить в общение новые лица только тогда, когда культура минимального сочетания дала свои плоды и закрепила — как взаимное восприятие, так и высокий уровень общения.

Если так обстоит в обычном общении людей, то не трудно понять, какое значение приобретает уединенно-непосредственное обращение к Богу в молитве. Возможность изъять себя из общения с людьми и сосредоточиться в обращении к Богу, «молиться Отцу», «Который втайне» (Мтф. 6, 6), издавна влекла людей в монастыри и к отшельнической жизни, ибо такая жизнь, сохраняя за верующим все

преимущества незаграждающего посредничества, давала ему возможность неограниченного погружения в непосредственное общение с Богом. То, чего добивались благочестивые монахи и отшельники-пустынножители, — уединенного и, по возможности, непрерывного единения с Богом, — позволяло им утвердиться в непосредственном созерцании Его и возжечь в себе огонь Его присутствия. Они утверждали себя в Боге; — не «себя» мнимого, поверхностного, расчлененного, но себя действительного, цельного, не дwoящегося и не множащегося в «копировании копий» и в «отражениях отражений». Они утверждали Бога в себе — не чужую или свою «фантазму», заграждающую и распадающуюся в отражении чужих отражений, но Единого, Сушего, Самого, Созерцаемого в непосредственном обращении. Они предпочитали всякому земному счастью — блаженство быть «с Богом наедине» и созерцать Его непосредственно. Они осуществляли в религиозном опыте «закон минимального сочетания» и, как известно, это вознаграждало их стoriцей. Они дерзали строить свой религиозный опыт не на беспомощной просьбе — «научи меня, человек!», но на беззаветной молитве — «откройся мне, Боже!» Они верили, что «стучащему отворят» (Мтф. 7, 7), и вера их оправдывалась.

Таково значение непосредственного обращения к Богу в религии.



ГЛАВА ДЕВЯТАЯ О РЕЛИГИОЗНОМ МЕТОДЕ

1

Каждый религиозный человек должен быть готов к тому, что ему однажды будет предложен вопрос: «Что привело тебя к вере? Какие основания имеет она? Как ты увидел то, что видишь в Боге? И что следует сделать мне, вопрошающему, чтобы увидеть и удостовериться подобно тебе?». В прежние времена эти вопросы предлагались религиозным учителям, жрецам, пророкам и священникам; и они давали ответ в поучениях и проповедях. Тогда большинство людей веровало; и спор шел преимущественно между людьми разных вер. Эти времена прошли. Ныне множество людей совсем разучилось веровать; вопросы эти задаются каждому верующему и каждый верующий должен быть готов к ответу на них. А вопрошают они именно о религиозном методе¹.

Слово «метод» взято из греческого языка. «Ὁδός» означает по-гречески путь, в переносном смысле способ, средство; в дательном падеже, «ὀδῶ» это слово употребляется для выражения правильного, надлежащего пути («идти верным путем»); в связи с предлогом «εἰς», который указывает в данном случае на цель и насообразность, возникает слово «μεθόδος» «путь вслед за чем», в переносном смысле «способ исследования», исследование, наука.

Когда я говорю о «религиозном методе», то я имею в виду не исследование о религии, а религиозное следова-

¹ Ответу на этот вопрос посвящено все православное «Добротолубие». См. русский перевод Епископа Феофана Затворника. Т. I, II, III, IV, V. Издание Московской Синодальной Типографии.

ние человека к Богу. Вопрос, который ставит неверующий, имеет, согласно этому, такой смысл: «где путь, ведущий к Богу? что мне делать, чтобы увидеть Его и уверовать в Него?»... Я имею в виду, следовательно, не научную лабораторию, а жизненное делание, — внутреннее (душевно-духовное), и внешнее (дела и поступки); я разумею не абстрактную систему понятий, суждений и норм, а конкретные духовные усилия живого человека, идущего верно воспринять религиозный Предмет и вступить с ним в единение.

Строго говоря, весь смысл религиозного «научения» состоит именно в указании этого верного пути к Богу. И более того: основной смысл всякого церковного богослужения состоит именно в конкретном осуществлении этого пути, — как верного, церковью обретенного и верующим предлагаемого «метода» к Богу. Богослужение осуществляет этот путь и тем научает ему.

Это означает, что проблема «религиозного метода» имеет для всякой религии основное центральное значение: религиозное учение наставляет людей в методе и человеческая религиозность состоит в осуществлении этого пути. Смысл веры, молитвы, созерцательных медитаций, очистительных обрядов и аскезы, богослужения и таинств, сердечного умиления и покаяния, добрых дел и подвигов — в том, что это есть путь, ведущий к Богу и к единению с Ним: это есть религиозный метод. Нет зрелой религии, которая не учила бы методу. И в то же время мы знаем религию, которая учит только методу и хранит полное догматическое молчание о религиозном Предмете: ибо весь «метод» ее состоит в очистительном уходе от неистинных предметов, содержаний и состояний (Будда); а то, что испытает и узрит очистившаяся душа, она испытает и узрит сама.

И вот, каждый религиозный человек должен быть готов к ответу на вопрос о религиозном методе. Ибо религиозность есть не только «иррациональное» состояние души, о коем человеку «полагается» не знать, немоществовать; и не только духовная заряженность бессознательного, которая возникла «сама собой», «неизвестно как» и не знает своего происхождения и своего пути. Тем более религиозность не есть смутное и наивное пребывание в «настроениях», которые произвольно «приходят» и «уходят», слегка «утеша-

ют» и «успокаивают», но органически и определяюще не входят в жизнь; — «что-то дают» и ни к чему не обязывают. Настоящая, действительная религиозность никогда не имела такого вида: ни у китайцев, ни у индусов, ни у арабов, ни в христианскую эпоху. Настоящая религиозность всегда была «духовной жадой», исканием, очистительным деланием, усилением (Добролюбие), духовным «паломничеством», активным «путешествием»; и, наконец, — целостным и гармоническим воспламенением человеческой души. Отнесение религиозности всецело к «бессознательным», «иррациональным» состояниям верно только для оргиастических «религий» (экстаз), и далее, для позднейших времен, для эпохи отщепившегося рассудка, столь охотно принимаемого людьми за «ум» и «разум». От этой эпохи «просвещения», наблюдаемой в жизни многих народов, остается обычно целый ряд предрассудков, искажающих человеческое представление о религии. Вот некоторые из них: «сознание дает достоверность, тогда как все бессознательное недостоверно»; «ум есть начало активное, а созерцание и чувство пассивны»; «религия не выдерживает света разума и не имеет никаких доказательств»; «религиозность существует для наивных, темных и глупых людей»; «кто дорожит своей верой, тому лучше не думать и не говорить о ней»; «основа религии — слепое доверие к авторитету» и т. д.

Все эти предрассудки свидетельствуют о религиозном упадке и об утрате людьми и народами духовной цельности. В такие эпохи сознание отрывается от бессознательного и от драгоценных духовных источников, объявляет себя самостоятельным «разумом», впадает в мертвую, формальную рассудочность и начинает судить, осуждать и отвергать ту «иррациональную» духовность, которая, в сущности говоря, дает всей человеческой жизни смысл, открывая людям доступ к Богу. Такие эпохи «просвещения» обычно ведут к безбожию и к глубоким духовным кризисам. Тогда на всех верующих ложится обязанность: встать за свою веру, найти ее источники и основания, и рассказать о них неверующим: точно, показательно и научно.

Все основатели великих религий понимали это призвание свое с самого начала и проповедь их имела не догматический, а «методический» характер: они говорили людям не о том, «что есть в потустороннем мире» и какова

связь между «потусторонним» и «посюсторонним», но преимущественно или даже исключительно о том, как человеку прийти к Богу, как узреть Его и как осуществить на земле закон Его совершенства. Великие религии начинали не с метафизики и не с догмата, а с учения о пути (о «методе»). Ибо основоположники их понимали, что один миг автономно-предметного Бого-созерцания важнее и драгоценнее в жизни и в религии каждого человека, чем долгие годы гетерономно-опосредствованного, хотя бы и утонченного умствования о преподанных, но самостоятельно не узренных содержаниях. Религия есть прежде всего путь к Богу; вслед за тем — единение с Богом и новая жизнь; и лишь в конце концов — учение о Боге (догматическое богословие и космологическая метафизика). Есть богословские трактаты, весьма логично развивающие свое догматическое учение, но совершенно чуждые и пути, и единению; и наоборот, есть книги великого религиозного научения, рассказывающие о пути и ведущие к единению, но не занимающиеся догматикой.

Итак, религия есть прежде всего путь к Богу, а религиозная проповедь есть научение этому пути. Для христианина это должно бы быть ясным и бесспорным, ибо в этом смысл таинственных и дивных слов Христа, сказанных им на Тайной Вечери: «Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ» (Κατὰ Ἰωάννην. 14, 6). Я есмь путь и истина, и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через меня... (Ев. от Иоанна 14, 6). Христос есть для христианина религиозный путь, ведущий его к истине и обновляющий его жизнь. И если жизнь христианского человечества за два тысячелетия не обновилась, и если христианская истина им утрачена, то он должен вернуться и начать с пути.

Что же есть «религиозный путь» и как надлежит понимать его?

2

С самого начала должны возникнуть сомнения, возможно ли вообще говорить о «методе» в религии, и, тем более, о методе, поддающемся осознанию, описанию и научению? Тот, кто наблюдал религиозную жизнь людей,

не мог не заметить целого ряда особенностей ее, затрудняющих всякую «методическую» работу в этой области.

Так, прежде всего, религиозный опыт человека — субъективен и вследствие этого он у каждого из нас своеобразен, а у всех, вместе взятых, многообразен. Возможно ли свести его к какому-нибудь единству, и стоит ли говорить о едином пути, если это единство ненаходимо?

Действительно, религиозный опыт человека несомненно субъективен, своеобразен и многообразен: сколько людей, столько индивидуальных, неповторимых жизненных судеб. Каждый человек имеет на земле свою особую, единственную в своем роде «историю», на основании которой можно было бы сделать его «жизнеописание». И если из этого жизнеописания выделить одну религиозную сторону жизни (ибо у большинства людей религиозность охватывает не всю жизнь, а составляет только «одну сторону» ее), то окажется, что и религиозный опыт имеет у каждого из нас свою индивидуальную историю: он исходил из своеобразной близорукости или даже слепоты и безразличия, он имел свои колебания и сомнения, отвержения и падения, отчаяния и прозрения: каждый из нас по-своему «приобретал» и «утрачивал», религиозно развивался и углублялся, или, наоборот, мельчал и мертвел. Личный религиозный путь у каждого человека — свой. Но мы имеем в виду совсем не личную историю людей, а верный путь к Богу, который был открыт каждому из нас. Этим путем он мог бы идти; этот путь «ждал» и «звал» его; на нем он не знал бы «падений» и «отпадений», «отчаяния и омертвения»; но в действительности он им не шел. Если бы он все время шел этим путем, то его личный жизненный путь был бы несколько не менее своеобразен, единственен и неповторим; он только не был бы ни извилист, ни блуждающ, ни катастрофичен, ибо он был бы подобен прямой линии, возводящей к Богу.

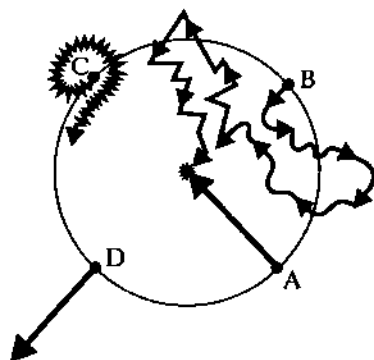
Надо представить себе все это великое состояние следующим образом.

Людей много, но Бог един. Единый Бог, живой и священный «центр мира», помещается как бы в центре круга; множество же людей расположено вокруг него на линии окружности (или, быть может, по линиям многих окружностей). У каждого человека свой, особый пункт на этой линии. Если он осуществляет верный религиозный путь

(метод!), то он движется к Богу по прямой линии, т. е. по радиусу, по своему, особому, неповторимому радиусу; ибо он исходит из своей точки на окружности, т. е. отправляется от своих субъективно-личных сил, слабостей и способностей. Если он не находит свой радиус или теряет его и начинает блуждать, то, чтобы все-таки прийти в божественный Центр круга, он должен вернуться к своей радиальной линии и пройти ее до конца. Ибо чужие радиусы недоступны нам, даже если мы начнем «подражать» им и воспроизводить их: каждый из нас должен поднять свое бремя, перестроить свой акт, обновить свое «сокровенное», поставить в своем сердце свой алтарь, иными словами — найти свой радиус, ведущий в Центр. Пока он блуждает, — он совсем не идет к Центру, но или «топчется на месте», или уходит от него; и, быть может, вернется к своему радиусу после долгих, беспомощных и нередко фантастических и болезненных уклонений.

Одни приходят в Центр — скоро и верно, как о том повествуется в Минеях Четьях; другие долго пылятся в земной пыли и пачкаются в земной сырости, и лишь под конец жизни прозревают и быстро исполняют свой радиальный путь; третьи блуждают по сложным и химерическим кривым, лишь периодически возвращаясь к своему радиусу; иные же сразу уходят от Центра, совсем не знают о нем и никогда не приходят к нему. Иные еще и еще иначе; но всех личных путей не исчислить. Однако верный путь есть путь радиуса. Вот четыре наглядно-изобразительные линии.

Четыре метода



На этом рисунке линия А изображает прямую радиальную линию человека, от рождения религиозно вдохновенного и верно осуществляющего свой религиозный «метод». Линия В есть линия выпадений и блужданий: два раза выпадает этот человек из своего радиуса, гоняясь за химерами, — один раз за химерами эмоционального характера (волнистая линия), другой раз за рассудочными химерами (угловатая линия); два раза возвращается он на свой верный, радиальный путь и перед смертью приходит в Центр. Линия С есть линия беспомощного топтания в пыльных и грязных мелочах жизни; человек живет вне центра, не ищет радиуса и кончает свою жизнь в пошлости¹. Линия Д есть линия человека, сразу отвертывающегося от Божественного Центра: он идет в сторону, мимо Его (претер-центрически), и уходит в бездну безбожия (эксцентрическое направление).

Это всего четыре примера, не более. Концентрических кругов в действительности многое множество, ибо люди по рождению, по дарам Благодати и по воспитанию — начинают свою жизнь в большей или меньшей дистанции от излучающего и зовущего Центра: есть круги, близкие к Центру, есть удаленные, есть совсем далекие, и соответственно этому есть более короткие и более длинные радиусы. Понятно, что при данной человеку свободе блуждания, которая духовно необходима для свободы обращения² и веры, — жизненно-религиозные линии являются в действительности неисчислимыми.

Итак, жизненно-религиозных «путей» множество. Но Путь (Метод) — один. Религиозный Метод един: но в жизненном осуществлении — их множество. Нельзя прийти к Богу не по радиусу. Никто не приходит к Отцу как только через Христа; но через Христа каждый идет по-своему.

3

Второе сомнение в возможности «религиозного метода» состоит в том, что религиозный опыт в действительности слагается и зреет у большинства людей не в сфере

¹ См. главу о пошлости.

² См. главу об автономности религиозного опыта.

сознательного умствования, а в «иррациональных» тайниках чувства и воображения, куда особенно затруднительно (или же просто невозможно) вторгаться с «методическими» наблюдениями или поучениями. Обычно человек беспомощен перед своей «бессознательной сферой: он не знает, как к ней «подойти» и что с ней начать; она ему импонирует, и, может быть, даже, пугает его, а он над ней не властен; религиозность же слагается и совершается, по-видимому, именно в ней...

В основе этого сомнения лежат два предрассудка, оба сложившиеся и окрепшие в эпоху рассудочного «просвещения» и религиозного упадка.

Первый предрассудок утверждает, будто религиозность неразумна и даже «противоразумна»; поэтому разуму лучше не касаться ее. При этом под «разумом» разумеется не Разум, а отвлеченный рассудок, применившийся к чувственному опыту; этот рассудок, оторвавшийся от сердца (гордящийся своим сухим «бесстрастием» и «беспристрастием»), неспособный к созерцанию и не желающий созерцать, поставивший волю на страже своей мертвой отвлеченности, — есть действительно религиозно-мертвый «орган» души, глухонемой для религиозных предметов и содержаний, и безразличный к ним, ибо душа здесь расщеплена; религиозность может жить в нем только наряду с безрелигиозностью или даже противорелигиозностью, в качестве второго «начала» или второй «сферы»; при этом рассудок его будет чуждаться религиозного опыта, а религиозный опыт будет опасаться разрушительно-анализирующего рассудка («noli me tangere!»).

Этот предрассудок связан с эпохой религиозного упадка. Люди цельных эпох и цельного акта не знают его, — ни в язычестве, ни в христианстве. Достаточно указать на религии востока, на греческую метафизику (от фалеса до Аристотеля и Плотина) и на христианство первых веков. Великие христианские отшельники знают и осуществляют совсем иную силу разума, именуя его «истинным умом». Для них «истинный ум» — «благолюбив» (Антоний Великий); он составляет «умную сущность души» (Макарий Египетский); он может и должен быть «утвержден в Боге», так, чтобы «умные очи души были просвещены небесным светом» (Макарий). Волю, совесть, ум и силу любви Ма-

карий Египетский называет «царственными силами разума». Блаженный Диадок утверждает, что от молитвы «благость Божия вселяется в самую глубину души, т. е. в ум». Григорий Синаит определяет молитву, как «умное ума действие таинственно на жертвеннике душевном»; а Марк Подвижник настаивает на том, что «ведение» истины «по естеству предваряет веру», так что «не знающий истины и веровать не может»... Для них религиозность не только разумна, но являет собой истинное торжество разума, а разум не отделен ни от любви, ни от созерцания, ни от совести, ни от воли.

Второй предрассудок, будто «иррациональное» недоступно разуму, падает вместе с первым: ибо если разум светит из глубины души, то он пребывает в ней и она ему доступна. Эпоха цельного акта не знает этой недоступности.

Но эта «недоступность» есть к тому же — психологическая иллюзия. Между ясным и ярким «фокусом» дневного сознания и ночной непроглядностью души — нет граней, нет замыкающих и разъединяющих стен. Одни и те же душевные состояния и жизненные содержания — всплывают и исчезают, выговариваются в сновидениях, символически сказываются в художественных образах, превращаются в телесные симптомы (нервное конвертирование), перерабатываются в сознательные теории, и, — то явно, то тайно, — мотивируют поступки. Все связаны друг с другом в ассоциативные гирлянды — силой чувства, воображения, воли, ощущения и мысли. Наивным и неопытным людям простительно — не знать этого и преувеличивать недоступность «ночной души» у человека. Но наблюдательные и опытные психологи давно уже удостоверились в обратном.

В нашу эпоху люди теоретически и практически признают возможность «вторжения» разума в бессознательную сферу. На этом покоится воспитание детей, сущность которого состоит именно в разумном воздействии на неразумное: дверь, ведущая из сознательной духовности к полусознательной и бессознательной инстинктивности, не может и не должна мыслиться закрытой, ибо она дает драгоценную возможность утвердить в инстинкте начало живой и властной бессознательной духовности: стыда, совести, духовной любви, вкуса, чувства меры, чувства права,

достоинства и справедливости. Какой смысл имели бы воспитание и педагогика (как наука) без этой возможности?... Но на этом покоится и лечение душевных болезней, в которых разум искусно вмещивается в жизнеразрушающий хаос бессознательного... В этом состоит и повседневная техника «аутосуггестии» (самовнушения). Словом, — и обыденная жизнь нашей эпохи совсем не отвергает этой возможности.

Что же касается религии, то весь монашеский аскез, ведущий через очищение души от страстей к развитию высших духовных способностей, — одним словом, много-тысячелетним существованием отвергает и опровергает оба эти предрассудка. Человечество давно уже и притом в различных религиях знает правила аскеза, катарсиса, богомыслия и молитвы; и только в эпоху религиозного упадка все это могло быть забыто и подвергнуто сомнению.

4

Третье возражение против религиозного метода стоит в тесной связи со вторым.

Религиозность, скажут нам, как «искание» или творческое «делание» есть достояние весьма немногих. Люди обычно принимают свою религиозность или безрелигиозность пассивно, как наследие своей семьи, своего детства и воспитания, сами же ничего не «ищут» и не «делают» для того, чтобы «приобрести» или «увидеть». Если же они принадлежат к какому-нибудь исповеданию или к церкви, то они столь же пассивно и покорно воспринимают все от своей религиозной общины и признанных в ней авторитетов. Поэтому верующие не знают, на основании чего они веруют и что надо сделать неверующему, чтобы уверовать; а неверующим только кажется, будто они «оправдывают разумом» свое неверие. Люди не строят свою религиозность (или безрелигиозность), просто пребывают в ней, не думая ни о каком «пути» и удивляются, когда им ставят этот вопрос.

Это возражение указывает на весьма распространенное или прямо преобладающее явление современной жизни: люди живут в религиозной области — духовным наследством, которое легко и незаметно растрчивают, но

упрочить, приумножить и украсить не умеют. Унаследованное ими сокровище религиозного опыта (если они действительно что-нибудь унаследовали) не бережется ими, а в лучшем случае лишь «традиционно соблюдается»; от этого оно выветривается и скудеет, а сами они религиозно мертвеют. Ибо в духовной области есть общий закон, согласно которому — что не умножается и не растет, то скудеет и умалывается. Отсюда — религиозный кризис наших дней.

Но тот, кто видит и признает это религиозное упадничество наших дней, — не имеет ни малейшего основания заключать от него к невозможности или ненужности иного порядка вещей. Напротив, эта пассивность и беспомощность прямо взывают к иному отношению. Если религиозность человека находится на высоте, то она составляет важнейшее и главнейшее в его жизни: ее всепроникающую суть. Она не есть только традиционный бытовой уклад, или система обрядов, соблюдаемых из уважения к предкам (хотя и тут показывается активное отношение духа к соблюдаемым им святыням отцов). Живая религиозность есть внутренний огонь, светящий и показывающий; безразлично-пассивное отношение к нему психологически невозможно. Живая религиозность есть движущая сила; она сама по себе вызывает активность, пробуждает «делание», ведет по определенному пути. Живая религиозность сама есть путь жизни, духовный «метод». В этом ее сущность, что она светит и ведет; и потому естественно и необходимо испытывать и мыслить ее, как начало деятельное, строительное, движущее к определенной, высшей цели.

Надо признаться, что среди тех, сравнительно немногих, которые знают об этом пути, т. е. знают, что он есть и которые, может быть, даже сами осуществляют его, — немало таких, которые затрудняются говорить о нем и не умеют описать его... Это затруднение весьма понятно: человек делает многое в жизни, о чем он не умеет говорить и чего сам не может преподать другому; силой непосредственной интуиции, духовным чутьем, безошибочным инстинктом, душевной ощупью — в жизни людей совершается гораздо более того, чем они сами предполагают: они идут потому, что «идется»; любят потому, что «любит-

ся»; веруют потому, что «веруется»... И пока все это удается, человек неохотно затрудняет себя вопросами о том, как это делается и нет ли лучших способов делать то же самое. Но всегда может пробить час, когда ответ на эти вопросы станет обязательным.

5

Особого внимания заслуживают те люди, которые пытаются прикрыть свою рассказующую беспомощность учением о том, что религиозность вообще не «строится» человеком, а нисходит к нему с небес: она есть пассивно принимаемый «дар свыше». Одним она дается от Бога — и они оказываются религиозными, а другим она не дается — и они становятся безбожниками; сам же человек ничего не может в этом деле.

Углубленное и окончательное решение этого вопроса возможно только в связи с богословским учением о «божественном предопределении». Нам достаточно здесь установить следующее.

Каково бы ни было это «божественное предопределение» — полное и абсолютное, исключающее всякую человеческую свободу и заранее лишаящее наши усилия всякого смысла, или же только условно-предусматривающее личные уклоны людей и предоставляющее им свободу, а их усилиям — надежду, при всяком разрешении вопроса и во всех индивидуальных положениях, самому человеку его предопределенность остается неизвестной и потому практически она для него ничего не предрешает. Не зная, к чему он предопределен, человек всегда сохраняет возможность жить и действовать в качестве предопределенного не к безбожию, а к богосозерцанию. Дан ему свыше соответствующий дар или не дан, он решить не в состоянии и поэтому ему следует пытаться отыскать в себе этот дар; пробудить его, развить и укрепить. Если этот дар дан ему в малом и прикровенном виде, то это означает, что он помещен «на отдаленной окружности» и «радиус» его, ведущий в центр, будет длинен и труден. Но делать из этого вывод, что он обойден Богом и предопределен погибать в безбожии — нет ни малейшего основания. Есть люди с малым религиозным даром и с большой волей; и они по-

беждают. Есть люди с великим даром, не нуждающиеся в больших напряжениях воли; им религиозный опыт дается легко, но и от них он требует волевого усилия. Прикрывать же свое безволие, свою духовную лень, свой вкус к пассивности или наслажденчеству и пошлости ссылкой на свою мнимую предопределенность Богом к гибели, — есть дело кощунственное. Поэтому никакой «религиозный детерминизм» не освобождает душу от призвания, надежды, усилий и искания пути: даже самый полный и абсолютный детерминизм есть практически безразличная богословская доктрина, не более. Человек ни при каких условиях не имеет ни основания, ни права исключать себя и свою активность из религиозного строительства.

Такое исключение было бы религиозно противоестественно. Самая сущность религии предполагает движение двух сторон: Бог открывается человеку — человек обращается к Богу. Если Бог не открывается человеку, то религия объективно-невозможна: она будет иллюзией, основанной на пустых человеческих фантазиях (что и утверждают атеисты). Если человек не обращается к Богу, то религия субъективно-неосуществима: она сведется к откровению, излившемуся в религиозно-мертвую душу. Обращение человека имеет смысл только тогда, если оно свободно и деятельно: его нельзя сводить к принуждению и пассивности, ни в отношении к Богу, ни в отношении к другим людям. Ни принужденный человек, ни пассивный человек — не находятся на высоте религии. Богу нужен человек «ищущий», «просящий», стучащий (Матф. 7, 7), идущий и «входящий», и притом входящий «тесными вратами» (Матф. 7, 13). И еще больше и глубже: Богу нужен человек свободно-боголюбивый (Матф. 22, 37; Мрк. 12, 30, 33; Лук. 10, 27); а любовь есть начало творческое, активное, даже и тогда, когда она с виду предается «пассивному» созерцанию.

6

Эта проблема всегда волновала религиозные умы. Каждая религия ставила ее и разрешала по-своему. Но, быть может, самую наглядную постановку эта проблема получила в индусском богословии. Со свойственной индусской

мысли пластической простотой и зрелостью, это богословие различает две возможности. Бог подобен матери, спасающей свое дитя; человек подобен ребенку, спасаемому матерью. И вот, этот акт спасения имеет две классические формы. Когда в воде гибнет котенок, то он предается гибели своей пассивно, а кошка-мать хватается за шиворот и вытаскивает его из воды («аргумент кошки»). Когда же гибнет маленькая обезьяна, то мать подставляет ей свои плечи и ребенок сам должен ухватиться за плечи матери, чтобы быть спасенным («аргумент обезьяны»).

Это активное участие спасаемого в своем собственном спасении представляется в целом ряде религий естественным, необходимым и драгоценным: религиозность есть свободное и активное делание религиозного человека; без этого нет религии, нет и религиозного спасения. Эти религии учат, прежде всего, о том, что надлежит делать человеку для того, чтобы узреть Бога, осуществить в земной жизни Его закон и войти в Его реальную ткань бытия.

Таков, прежде всего, смысл конфуцианского «Дао»; эта идея была развита в дальнейшем у Лао-Цзы. Дао есть имманентный всему сущему ритм божественной жизни, т. е. как бы путь Бога, в который человек призван включиться верным блюдением Его закона в личной и в общественной жизни (нравственность, правосознание, правопорядок). Дао есть воля неба и верный «метод» («путешествие») человека¹.

Таков же смысл тех правил и советов, которые мы находим в Упанишадах касательно теории и практики религиозного экстаза: это есть напряженное, долгое и трудное делание, сосредоточивающее все силы души в сердце, где пребывает «верховный Атман», и ведущее к истинному и полному единению с Богом². И индийская «Йога» есть не что иное, как систематическое направление души к Богу, для чего организуется выход из теловосприятия, из всякого небожественного предметовосприятия и из всякого пребывания в небожественных содержаниях сознания.

¹ См. «Средина и Постоянство», русский перевод Конисси.

² Ср. Брат. Религии Индии, стр. 93.

Весь Буддизм учит «пути», уводящему от видимости к реальности, от соблазна и греха к чистоте, от мира к Богу через «Нирвану»¹.

Культы Митры и Изиды, а также их мистерии привлекали к себе людей именно тем, что они организовывали такое религиозное, к Богу возводящее «делание».

Идея «трудного, но верного делания о Боге» присуща, по-видимому, всем зрелым религиям. Носителем этой идеи является повсюду монашество; у Брахманистов в Индии, у буддистов, в Тибете, ессейское монашество среди евреев, монашество Сераписа у египтян, и, конечно, христианское монашество.

Языческий оратор IV века по Р.Х. Темистий пишет: «Мы почитаем Бога и поклоняемся Господу со священным трепетом именно потому, что познание его не открыто человеческому разуму, но таится во глубине вещей, и приблизиться к нему можно только с великим трудом»².

В то время как язычник произносил эти слова, христианство создавало истинную школу такого делания: с одной стороны, вырабатывались древние иноческие Уставы — Уставы препод. Пахомия, Устав препод. Венедикта, Устав Василия Великого, Устав Иоанна Кассиана, Наставления Аввы Орсия, Устав Тавеннисийского Общежития и другие; с другой стороны — подвизались великие пустынножители, индивидуально разрабатывавшие эту идею и записывавшие свои наставления. Антоний Великий пишет о «душевных трудах, со всякой теснотой и нуждой подъемлемых» (Добротолюбие I, 27). Макарий Великий пишет подробно о правилах «трудничества» (Добротолюбие I, 196—223), ведущих к приятию «действенности Духа» (там же, 223—260). В том же направлении движутся Авва Исаия (там же, 283—462), Евагрий Монах (там же, 565—626), Иоанн Кассиан, Исихия Иерусалимский, Нил Синайский, Ефрем Сириянин, Варсонофий Великий, Исаак Сириянин (о них см. во II томе Добротолюбия) и многие другие. А Марк Подвижник составляет свои Двести Глав о духовном законе и делании. (Доброт. I, 520 и след.).

¹ См. Паали-Канон и Каммавача (нем. пер. Seidenstücker, 1923. München).

² См. у Ruffini: La liberta religiosa, 32.

На Западе в пределах католицизма средневековые мистики выработали методiku мистического познания — «Itinerarium mentis ad Deum» (путеводитель души к Богу)¹, а Игнатий Лойола — свои «духовные упражнения»². Литература этого предмета — неисчерпаема и нам достаточно указать на эту тысячелетнюю практику. Живая и творческая религиозность всегда искала этого верного пути к Богу, и, найдя, стремилась описать его и привлечь к нему людей, превращая это «достижение немногих» во всеобщее достояние.

И могло ли быть иначе?

7

Но религиозная литература мира знает также попытки отвергнуть самую идею религиозного метода. Наиболее зрелую и последовательную попытку такого рода мы находим у реформатского священника, богослова и философа — Фридриха Шлейермахера (1768—1834).

В своем раннем философском произведении «Речи о религии» Шлейермахер стремится освободить субъективное религиозное созерцание и оправдать его в деле религиозного постижения. Весь вопрос получает у него такую постановку.

Самостоятельному религиозному исканию и усмотрению католичество дотоле противопоставляло обретенную и раз навсегда формулированную «религиозную истину» и, — от ее лица, — запрет и подавление. Сама идея о допустимости личного и непосредственного касания к религиозному Предмету искоренялась на протяжении столетий; религиозная самостоятельность души объявлялась греховой, порыв к ней — дьявольским искушением. Протестанство в принципе разрешило человеку эту религиозную самостоятельность и тем самым поколебало идеи об объективности, абсолютности и универсальности религиозной истины, соборно утвержденной и вылитой в зрелые священные формулы Символа Веры. Основоположники реформации признали личную «совесть» верующего необхо-

¹ Ср. у Карсавина. Основы средневековой религиозности. 150—151.

² «Die geistlichen Uebungen».

димым началом религии. Но в сущности этим была лишь отвоевана возможность заново начать дело обретения и формулирования религиозной истины: протестанство начало борьбу за новую, но правую веру, опосредствованную Библией, как источником абсолютной истины, и стало добиваться терпимости только для «истинного» учения, но не для «заблуждающихся» (например, не для анабаптистов, не для Сервета и других¹). Это означает, что протестанство не спасло верующую душу от того состояния подавленности и запуганности, в котором ее держал католицизм: страх заблуждения греха и гибели по-прежнему тяготеет над личным духом и поддерживается господствующими исповеданиями.

И вот, Шлейермахер провозглашает, что личная религиозная интуиция должна быть свободна от осуждения, от угроз и страха... Для этого необходимо совсем устранить «предрассудок», будто религиозное верование может быть «истинным» и «ложным». В самом понятии «религиозной истины» лежит признак единственной, исключительной верности, а потому и призыв к исключительности, к отмежеванию, спору, осуждению, «анафеме» и костру. Идее истины не должно быть места в религии, ибо религия — не теория и не учение; она не есть ряд основоположений, понятий и догм. Доктрина может быть истинной и ложной, доказанной и недоказанной; но религии это не свойственно. Религия есть состояние или деятельность индивидуальной человеческой души во всем ее неповторимом своеобразии, и притом чувствующее состояние. Религия есть чувствующее восприятие вселенной в ее целом, открывающее в каждой конечной вещи присутствие единого Бесконечного — Божества; если подойти извне — то религия есть чувствующее состояние личной души; если же посмотреть изнутри, — это есть слияние души с Богом через чувствующее созерцание вселенной.

Понятно, что бесконечное разнообразие человеческих душ ведет к бесконечному разнообразию этих чувствующих состояний и созерцаний, т. е. — религий. Это есть множество различных слияний душ с единым Божеством.

¹ Подлинные слова.

Все эти «слияния», вместе взятые, образуют единую, бесконечно богатую религиозную целокупность: бытие Бога в душе человечества. Эта целокупность включает в себя каждую без исключения субъективную религию. Каждое такое религиозное состояние «само по себе истинно» и не может быть заблуждением: простая наличность «такого» богочувствия свидетельствует о том, что в Боге есть и «такой» аспект. Бесконечное разнообразие этих аспектов нельзя исчерпать и каждому новому своеобразному богочувствию заранее готово место. Здесь «все верно» — в качестве аспекта, или части, или стороны Божества, бесконечного по многообразию своих аспектов. Каждый верующий верует непременно по-своему, и вера его есть безусловно правая вера. Но эта «правота» есть правота лишь одного из множества других своеобразных и в целом незаменимых, но столь же правых верований. Отсюда вывод: суд над верой исключается; религиозный опыт освобождается и объявляется чисто субъективным, а религиозное творчество санкционируется во всех своих проявлениях.

С тем вместе отпадает и сама идея религиозного «метода», да еще «единого»: все и всякие личные интуиции и чувства ведут безошибочно к Богу, — достаточно только, чтобы человеку показалось, что он «чувствует» Бесконечное в вещах и сливается душой с Богом...

Эта попытка Шлейермахера отстоять полную «беспутность» в религиозном опыте не представляется мне убедительной и верной.

Прежде всего, не следует смешивать в религии суждение об истинности верования с угрожающим и преследующим судом: можно признать верование ложным, но не грозить за него гибелью и не предавать заблудшего казни. Религиозное отвержение веры совсем не всегда выражается в гонении: можно не быть синтоистом, конфуцианцем, ламаитом или гернгутером (считая сии верования не-истинными) и в то же время не поднимать религиозного преследования, что мы и видим ныне во всем мире. Для того, чтобы покончить с инквизицией, нет необходимости провозглашать все верования истинными; причем инквизиция, если бы она возродилась, не стала бы считаться с этим провозглашением.

Поэтому борьба с религиозным фанатизмом совсем не требует изгнания идеи истины из сферы религии: эта борьба должна быть осмыслена как борьба с аутизмом, самомнением, властолюбием, бессердечностью, гневом и особенно — с волевым принуждением в религии. Иными словами: свобода совести нисколько не выиграет от того, что мы «снимем» сам вопрос о религиозной истинности, уверив себя и других людей, будто все заблуждения — не заблуждения, а воплощения истины. Нелепо провозглашать религиозную незаблуждаемость человека и все-истинность его религиозных химер... вместо того, чтобы религиозно воспитывать его к истинной терпимости. В борьбе за автономию религиозного опыта не следует отстаивать в религии вседозволенность или право человека на религиозное разнуждание перед лицом Божиим. Шлейермахер рассуждает так, как если бы он ничего не знал в истории религии о религиозных извращениях, о человеческих жертвоприношениях, о священной проституции, об оргиях распутства, о сатанизме, о хлыстовстве, скопчестве и т. д. В этих извращениях тоже живет «чувство», хотя и нечистое, и человек, движимый нечистыми чувствами, воображает себя носителем воли Божией («единение» и «слияние» с Богом или с дьяволом). Но сказать «нечистое» чувство — значит поставить вопрос о религиозном катарсисе и о «методе». Объявить же все эти религиозные заблуждения и извращения — «верными» и «истинными» значит признать в Боге присутствие таких «частей», «сторон» или «аспектов», которых каждый неиспорченный человек стыдится даже в самом себе...

Помимо этого предложение Шлейермахера повторяет классическую в трактовании религии и философии ошибку, встречающуюся и доныне, а именно: оно смешивает религиозное состояние души с тем содержанием религиозного акта, которое притязает в нем на предметность (т. е. «истинность»).

Религиозное состояние души не может быть «истинным» или «неистинным». Оно может быть постоянным и непостоянным, сильным и слабым, цельным и нецельным, автономным, непосредственным, искренним (или наоборот). «Истинным» может быть только религиозное содержание. При этом оно является «истинным», когда оно

предметно, т. е. адекватно божественному Предмету¹. Предметное содержание может быть несомо слабым, нецельным, неискренним актом; постоянный, сильный, страстно-цельный акт может быть отдан непредметной или большой химере (религиозность графа Цинцендорфа); и обратно... Удалить измерение «истинности» из сферы религиозных содержаний, для того, чтобы заменить его измерением «страстной подлинности» (смещение понятий и категорий!), и признать «подлинным», мистически-религиозным событием всякое и даже самое извращенное человеческое увлечение, — не значит разрешить вопрос о форме и пределах религиозной терпимости.

Шлейермахер неправ и в романтической переоценке «чувства». Нельзя сводить религию к «чувству»; религия есть весь человек. Без чувства нет религии, а есть доктрина, миф и церковная политика. Но религия единого чувства, предметно-неозабоченного, разумом не очищаемого, в волевые поступки не изливающегося, — есть чаще всего — беспредметное (или противопредметное) нечистое волнение, лишенное творческих плодов. А такое чувство нуждается, прежде всего, в возвращении на верный Путь, в очищении, опредмечении и в борьбе за цельность духа.

Идея религиозного метода и религиозной предметности до такой степени связаны с самым существом религии и до такой степени вырастают из ее недр, что всякая попытка обойтись без них кончается их незаметным восстановлением. Когда Шлейермахер утверждает, что «истинно» всякое восприятие «мира», как таящего в себе Бесконечное, всякое восприятие Божества, как присутствующего во всех конечных вещах, всякое состояние личной души, чувствующей сие и сливающейся с Богом, — то он формулирует, сам того не замечая, совершенно определенную доктрину эмоционального пантеизма, не имеющую никакого отношения к Христианству, и пытается подвести под это якобы «родовое» понятие религии — все религиозные состояния человечества... Из этого следовало бы заключить, что религиозные состояния, этой доктрине не соответствующие, — не будут ни «верны», ни «ис-

¹ См. главы седьмую и восьмую.

тинны»; а потому они, может быть, не будут иметь и права на свободу (например, православное благочестие или римско-католическая религиозность)? Идея религиозной «истины» вновь выдвигается им самим через предложенное им «родовое» определение религии. Идея религиозного «пути» формулирована им же: чувство, чувствование мира, чувствующее обретение Бога в вещах и чувствующее слияние с обретенным Бесконечным. На самом же деле это есть путь без катарсиса, без религиозной цельности; путь, ведущий не к Богу, а только к Его лучам в мире; путь, не возводящий к личному Богу и совершенно посторонний Христианству; путь романтического восприятия и пантеистической вседозволенности, — близкий к целому ряду христианских ересей и в частности к Амальриху Бенскому, однако, без его радикальных практических выводов о нравственном разнуздании верующего человека.

Замечательно, что защита терпимости, данная Шлейермахером, побуждает каждого вдумчивого человека найти предел ей и противопоставить ей ту естественную, чисто духовную нетерпимость, которая заложена в каждом религиозном веровании.

Когда человек имеет религиозное верование, то оно выражается не в смутном «настроении» и не в «склонности» «допустить» нечто, как «правдоподобное», но в твердой и категорически утверждаемой уверенности, что «так есть во истину». Вера есть не только «уверенность в Абсолютном», но и абсолютная уверенность в Абсолютном (точнее: окончательная уверенность в предметности религиозного обстояния). Поэтому, когда дух горит в религиозной любви, в предметном созерцании и усмотрении, в целостном приятии, исповедании и осуществлении, — то он не воспринимает того, с внешней точки зрения вежливого, но рассудительно-тепловатого замечания, что-де «кроме того, что есть так, есть еще и иначе» и что «это иначе — тоже абсолютно верно». Для духа, живущего в веруемом религиозном содержании — нет другой, содержательно инородной и все-таки равноправной верности... Выйдя из своей веры, т. е., строго говоря, перестав быть религиозным и предавшись объективному наблюдению и размышлению, человек может понять это «другое», даже вчувствоваться в него в качестве исследователя и, может быть, признать его относительную

верность. Но эта относительная верность будет «признана» им только в порядке равнодушной умственной терпимости. Именно в этом порядке мы, принадлежа к известному религиозному исповеданию, изучаем историю религии.

Это можно было бы выразить так, что в религиозной вере таится всегда элемент исключительности и эту исключительность нельзя сводить к самоуверенности, тщеславию или духовной слепоте верующего. Смягчение этой исключительности возможно для того, кто философствует о религии, но не для того, кто объят религиозным созерцанием и исповеданием. Так, например, человек, переживающий духовное общение с личным Богом, не может признать наряду с этим, что Бог не-личен. Поэтому надо признать, что «Речи о религии» написаны Шлейермахером не из глубокой сущности религиозного опыта, а от лица романтически-синкретической философии.

Однако эта исключительность религиозной веры, отвергающая истинность несогласных религиозных содержания, совсем не опровергает и не должна опровергать право других людей исповедовать эти несогласные содержания. Если бы человечество усвоило первую и основную аксиому религиозного опыта, гласящую, что «искренняя вера невозможна без свободы», то оно поняло бы, что свободное и искреннее религиозное заблуждение есть все же вера, тогда как навязанное и неискреннее религиозное правоверие есть могила веры. Религиозность гибнет не от заблуждений. Истина о Боге глубока, трепетно-таинственна и претрудна; и редко кто разумел это со столь великой ясностью, как Григорий Богослов. Но именно поэтому в чистосердечном заблуждении есть искажение от беспомощности, но нет греха к погибели. В заблуждение может впасть и чистая душа — вследствие неверного строения религиозного акта; а правоверное религиозное содержание не обеспечивает человеческого акта от нечистоты и соблазна. Правоверием не следует гордиться. Иноверных не должно презирать. Неправая вера нуждается не в угрозах и не в гонении, а в углублении и очищении акта; путь к этому очищению ей должна указать правая вера с любовью и убедительностью.

Ибо правая вера должна иметь чистый акт и владеть религиозным «путем» (методом).

Итак, проблема религиозного метода (пути) не есть «мнимая» проблема, искусственно вносимая в религию из отвлеченной теории познания или из положительной науки. Напротив, в каждой религии вопрос верного пути, ведущего к Богу, есть основной, существенный и драгоценный. Религия, не могущая научить «методу», не умеющая сказать и показать людям, что же им надо сделать, чтобы верно узреть Бога и вступить с Ним в единение, — не может повести людей к свободному Богосозерцанию, а потому или ограничится малыми общинами «случайно-предрасположенных» к ее учению людей, или же обратится к насилию и лжи...

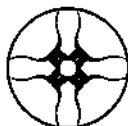
В каждом религиозном веровании уже заложена идея «метода». Верующий считает себя владеющим истиной о Боге, достигшим ее; если он достиг ее, то значит он шел верным путем. Не всякий достигший сознает, что он «шел», «пришел» и «достиг»; не всякий знает, как он шел; не всякий знающий все это, может рассказать и научить. Но всякий достигший призван к этому; он должен стараться рассказать о своем верном пути и пытаться научить других.

Достаточно признать, что Бог не субъективная выдумка, (не «фантасма», не «иллюзия», не «химера»), а объективно-сущее Совершенство, — и человек, стоящий вне всякого исповедания, но «томимый духовной жаждой», вправе спросить о «религиозном методе». Если религиозность не может удовлетворяться «аутизмом», но должна быть предметна, то не может быть «все равно», что делать ищущему, «куда» ему идти и как ему строить свой опыт. Достаточно, например, признать, что верное Богосозерцание нельзя приобрести посредством рассудочного выдумывания; или установить, что субъективно-эмоциональные фантазии могут не привести к Богу, а увести от Него, — и проблема религиозного метода вырастает во всем своем значении: ибо если эти пути и способы отвергаются, то должны быть указаны другие, верные и спасительные.

Верная вера — (а кто же примирится с неверной?) — открывается сразу только редчайшим избранникам; от всех

других она требует внутреннего делания, постоянного, безошибочного, верно направленного (религиозная интенция!), т. е. долгой и напряженной работы над собой. Религиозность невозможна без строительства религиозного опыта. Она есть, прежде всего, активное организовывание и очищение личного духа в его направлении к Богу.

Но для того, чтобы этот процесс начался, необходимо, чтобы в душе человека открылось его таинственное, призванное к созерцанию духовное око. Тогда он поймет и примет слова Христа: «Я есмь путь, и истина, и жизнь».



ГЛАВА ДЕСЯТАЯ О ЧУДЕСНОМ И ТАИНСТВЕННОМ

1

Что есть религия? Кому бы мы ни задали этот вопрос, мы можем заранее быть уверены, что нам укажут, прежде всего, на сферу «чудесного» и «таинственного». Человек не удовлетворяется общеизвестным и общепонятным и хочет чего-то «большого»; этого «большого» он и ждет от религии. Люди смутно чувствуют, что мир не сводится к повседневному, поверхностному; что за «явным» должно скрываться что-то «тайное»; за доступным — недоступное; за силами природы и человека — некие высшие сверхсилы. И вот, они ищут к ним доступа. Зачем?

Одни — из любопытства или, в лучшем случае, из любознательности. Недоступное влечет человека, дразнит его, обещает ему новое и неизведанное. Об этом знают все путешественники, все экспериментаторы, все любители приключений, все любопытные¹.

Для любопытного привлекательна «всякая новость»: он воспринимает все поверхностно и поэтому ему все скоро надоедает. Но и для «нового» у него нет ни взора, ни глубины; оно «выдыхается» для него так же скоро, как и старое. Он желает «наслаждаться» жизнью, а наслаждение его мелко и кратковременно: он как ребенок рвет цветы без смысла и тотчас же бросает их. Отсюда его главная потребность: все вновь и вновь переступить порог, отделяющий известное от неизвестного; искать «острого», «пряного», манящего и беспокоящего. Он — жизненный «сноб»²: безответственный собиратель поверхностных све-

¹ См. главу о любопытстве в моей книге «Ich Schau ins Leben».

² См. главу о снобизме в «Ich Schau ins Leben».

дений. И самое обращение его к религии создает вокруг нее атмосферу пошлости, кокетства, соблазна, а нередко и сушей нечистоты.

Другие обращаются к религии из любознательности. Их «интересуют» теоретические вопросы, связанные с «чудом», с «тайной» и со всем «потусторонним». Они хотят «исследовать» в чем тут дело, есть ли здесь что-нибудь «реальное» — или же одни «иллюзии» и «фантазии». Они обнаруживают нередко серьезность, добросовестность и основательность в изучении. Они готовы беспристрастно наблюдать, экспериментировать и протоколировать. Но они чаще всего вступают в эту область с неверным, неподходящим актом восприятия. Они пытаются исследовать ее приемами математически-механического естествознания, которые скоро иссякают и оказываются неудовлетворительными. Эти приемы улавливают только внешне-чувственный состав исследуемых явлений, который отнюдь не составляет самого существа «чудесно-таинственной» сферы, но лишь ее поверхностный, «материализованный» слой. Уже для психического состава всей этой области у таких исследователей не находится ни верного акта, ни испытанных, успешных приемов, а одни догадки и гипотезы. Что же касается самого существенного, духовного состава этой сферы, заключающего в себе весь ее смысл и дающего ключ к ее разумению, то он ускользает обычно от эмпирических исследователей — целиком или почти целиком. Духовное можно исследовать и понимать только духом; всякая попытка уразуметь его помимо духовного акта — неизбежно сведет его к психологическим банальностям и почти ничего не выражающим констатированиям или не-констатированиям внешнетелесных феноменов... Вот почему такой «любознательный» подход к религии создает атмосферу некомпетентного протокола, призрачной авторитетности и бесплодно-мертвенных рассуждений; или же, — что еще хуже, — атмосферу экспериментального фокусничества и истерического лжесвидетельства.

Однако общечеловеческая жажда «чудесного-таинственного» не сводится к любопытству и любознательности.

Человеку, во все времена и у всех народов, присуще чувство своей слабости и беспомощности перед лицом огромного и малопонятного мира. Это чувство иногда брез-

жит в душе, полуосознанное, в виде смутной тревоги; но иногда охватывает всю душу и вызывает растерянность и подавленность. Тогда слабый начинает искать той силы, которая могла бы оградить и успокоить его; беспомощный начинает мечтать о помощи; острое чувство личного одиночества требует преодоления. Стихии мира грозят человеку и он, подобно древнему Одиссею, мужу великой силы, храбрости и хитрости, льет слезы ужаса, тоски и отчаяния (δάκρυα λείβων).

Так, к чудесному и таинственному — человека ведет инстинктивный страх. Одни ищут здесь избавления от страха. В других самые проявления необычайного, таинственного и чудесного вызывают впервые чувства страха и преклонения. Третьи прямо ищут этого страха, трепеща и наслаждаясь, погружаясь в мир «ужасного» и «фантастического».

Но страх ведет человека не только к религии; он ведет его и к колдовству, и к гаданию, к магии и сатанизму. В древние времена человек совершенно не умел различать эти, духовно и качественно столь различные и даже противоположные, сферы. Гадание прямо входило в состав религиозного культа; молитвы имели магическое значение и требовали и магических обрядов; в первобытных религиях священник, колдун и маг — представляются в едином лице; многобожие знало злых, уродливых, свирепых и дьяволоподобных богов и поклонялось им ради страхования от них. Правда, христианство, проповедуя единого Бога и благочестие, пыталось (и доньше пытается) отнестись всякое внерелигиозное обхождение с чудесным и таинственным (кончая спиритизмом) к запретному нечестию. Но это не удается ему и ныне. И доньше сохранились рождественские гадания, целительные нашепты и страхующие заговоры; и доньше во многих религиях живут элементы благочестивой магии и народные магические поверья примыкают к религиозным обрядам; и доньше в Православии и Католичестве священник в порядке экзорцизма заклинает нечистую силу; а светские люди пытаются отогнать ее или привлечь ее по-своему, и в Европе обряд сатанизма до сих пор носит название «обедни» («черная месса»).

Вообще говоря, тому, кто ищет «чудесного» и таинственного — из страха или ради страха, будет очень труд-

но различить, через какую именно дверь он вступает в эту сферу. Боящийся будет искать «спасения» и успокоения на всех путях и ни одна дверь не будет для него слишком плоха: он прибегнет и к колдующему шаману, и к гадающему жрецу, и к пророчествующему сатанисту; он поверит и фокусам мага, и бреду безумца, и «бобам» гадалки, и картам цыганки, и повесит в своем автомобиле доброжелательного чертика. Страх ведет не столько к религии, сколько к ее суррогатам. И чем он сильнее и глубже, тем легче и скорее он отдает человека в руки властолюбивого обманщика.

Не менее сбивчиво и другое побуждение, возникающее из чувства слабости и беспомощности: я имею в виду желание помощи, исцеления от болезни и страдания, и еще более — желание личного жизненного успеха («славы» и власти, успеха в любви, в обогащении, на службе, в бою, в делах честолюбия). Людям естественно добиваться всего этого и искать всяческих «гарантий» и «заручек». Однако и здесь происходит то же самое, что при страхе. Кто ищет «чудесного» из побуждений житейской пользы и выгоды, тот продешевит и извратит религиозный смысл чуда, смешает религию с магией, колдовством и всяческим суеверием, и сам не заметит, как предастся не благочестию, а сущему нечестию. И тот, кто ищет «таинственного» по соображениям личного успеха, превратит свой религиозный опыт в подсобную лабораторию эгоизма и карьеризма; а в случае неудачи, он не затруднится искать содействия и у сатаны. Именно по этому пути шли в легендах, сказках и поэмах все те, кто предавался дьяволу: Фауст, Петер Шлемиль, Громобой и другие подобные им герои. Такие люди согласились бы и на выгодную сделку с Небом; но если она не удастся, они пытаются заключить ее с качественно-низшими силами (магия, колдовство) или просто с адом. А между тем в настоящей религии чудесное и таинственное не воспринимается как дело пользы, успеха или выгоды; оно меряется совсем иными мерилami и ищется из совсем иных побуждений.

Особым видом такого заблуждения является стремление к чудесному и таинственному из жадности власти. Властолюбие — одна из самых элементарных и безудержных человеческих страстей, побуждающих человека забыть все

благие и совестные побуждения и пренебречь всеми заветами и запретами. Чудо импонирует людям, пленяет их фантазию, вызывает их преклонение; отчего же не подделывать его, если оно само не дается или не удастся? Отчего же не воспользоваться им, как целесообразным средством? Тайна влечет людей; она как бы завораживает, почти гипнотизирует их; отчего же не воззвать в них к чувству таинственного и не закрепить их покорность — тайной? А если никакой подходящей тайны нет, то достаточно бывает сказать им, будто она «есть», будто «посвящение» сразу невозможно, а требует подготовки, постепенности, и главное — покорности? И в наши дни, как и в древние времена, люди как дети отзываются на эти манящие обманы, покорно и терпеливо «становятся в очередь», чтобы умереть, ничего не узнав, или (в лучшем случае) чтобы узнать великий секрет своей обманутости: ибо на высшей ступени посвящения им сообщат, что тайна нужна одним глупцам, а что мудрец мудр и без тайны.

Властолюбие всегда вело к злоупотреблению чудом и тайной. К религии, в истинном смысле этого слова, оно не приводило; но в деле расширения и упрочения той или иной «церковной» или поддельно-церковной организации оно оказывалось целесообразным. Качество истинной религиозности снижалось, вырождалось или утрачивалось; но властолюбивые добивались покорности и бывали довольны; а остальное — им не важно.

2

Итак, отнести религию в сферу «чудесного» и «таинственного» — значит высказать нечто неопределенное и двусмысленное, и в то же время — умолчать о самом существенном и глубоком. Ибо эта сфера обширнее религиозной, и человек, ищущий «чудесного» и культивирующий «таинственное», может не иметь никакого отношения к Богу и к религии: он будет вращаться в области «загадок природы», или в области спиритизма, колдовства, магии, «сверхсознания», больной «мистики», антропософии, «черных месс» и т. д., но не обратится к Богу. Это не означает, что религия не знает Чуда и не хранит Тайну; но религиозное отношение к Чуду и религиозное созерцание Тайны

отличаются по самому существу своему от суеверного, колдовского, магического и всякого иного, не религиозного восприятия этой «потусторонней» сферы жизни и мира.

Психологически естественно и понятно, что человек жаждет чудесного и преклоняется перед чудом. Но тот, кто действительно ищет путей к Богу и желает приобрести и выносить в душе настоящий религиозный опыт, должен, прежде всего, не придавать «чуду» особого значения и преодолеть в себе беспокойное искание «чудес». Он должен приучить себя к мысли, что «религиозное» и «чудесное» не одно и то же; что путь, ведущий через «чудеса», есть самый легкий, самый общедоступный и самый недосягаемый путь (ибо бывают ложные чудеса!); что этот путь может привести отнюдь не к религиозному опыту, а может и совсем увести от Бога; и что сущность чуда постигается верно не на первых ступенях религиозного восхождения, а лишь на более высоких.

В самом деле, что есть чудо?

Ребенку кажется «чудесным» все невиданное и неиспытанное, такое, на что взрослые обычно не обращают внимания. То же самое происходит в душе наивного, первобытного человека, дикаря, не видавшего белолицых людей, их кораблей и их пушек. Однако «невиданное» и «необычайное», «величавое» и «грозное», «пугающее» и «непонятное» — не составляют еще чуда. Понятно, что северное сияние, фосфоресцирующее море, гибнущая от пепла Помпея, страшная комета, «кровавый» дождь — изумительны, волнующи и устрашающи; и тем не менее люди, приучившие свою мысль к закономерности природных явлений, сразу воспримут все такие явления, как чудесные «не-чудеса»: из природы возникающие, в природе слагающиеся, — эти явления действительно необычайны, величавы, ослепительны, потрясающи, но естественны, и того, что нужно поклонникам «чуда», в них нет. А между тем в прошедшие века люди видели в них сущее чудо. Мы чувствуем и мыслим теперь иначе: на свете есть много невиданного, изумительного, чудесного, что составляет в ткани естества и по законам природы. А когда мы говорим о религиозном Чуде, то мы имеем в виду нечто иное.

Чудо есть нечто подлинно-сущее, вправду совершившееся, объективно-достоверное, — значит не «слух», не

«вымысел», не «фантазия», не «иллюзия» и не «галлюцинация». Это достоверный «факт», состоявшийся в ткани мира и в контексте природы. Но событие это никаким действием известных нам естественных сил необъяснимо. Мы, конечно, не можем успокоиться на том, что оно вообще совсем никаких причин не имело, что оно является «беспричинным последствием», или действием «никакой силы», или достоверным событием, лишенным всяких оснований... Известных, естественных оснований, по-видимому, нет; и поэтому мы должны допустить наличие неизвестных, сверхъестественных причин, сил и оснований. Чудо и есть подлинное проявление этих сверхъестественных сил.

Но «известное» не то же самое, что «естественное»; и «неизвестное» не следует отождествлять с «сверхъестественным».

Есть множество естественных сил, причин и влияний, которые нам еще неизвестны. Человечество древних веков и не помышляло, например, о силах электричества и пара, о радиальной передаче звуков на большие расстояния, о силах, вызываемых распадом атома, о химии газов и биологии бактерий, о власти гипноза и о работе психоаналитика. Но с течением времени все соответственные, неизвестные естественные силы исследуются, познаются и становятся известными. Так было прежде; так обстоит ныне; так будет и впредь. И то, что нашим древним предкам казалось уже не «естественным», а «потусторонним», «сверхъестественным», относится нами теперь к силам и проявлениям посюсторонней природы. Грань, отделяющая «естественное» от «сверхъестественного», не неподвижна в истории человечества: она все время отступает, расширяя сферу естественного и отодвигая вдаль тот предел, который отделяет сверхъестественное. В самой природе имеется великая область таинственного, перед которой человек и ныне стоит изумленный, непонимающий и беспомощный, отнюдь не относя ее к сверхъестественному, но уповая однажды впоследствии уразуметь ее естественные формы и законы.

Современные историки не без основания указывают на то, что чувство чудесного переживает ныне эпоху упадка и притом потому, что в человеческой душе усиливается

«чувство естественного закона» и «уменьшается влияние теологии». Но этот упадок совсем не представляется мне окончательным и бесповоротным. Я думаю, что опыт чудесного и идея чуда переживают ныне глубокую эволюцию, в результате которой чувство естественной закономерности еще расширится, и в то же время религиозно углубится, а обновленное богословие выдвинет негаснущую и неоспоримую идею чуда.

Установим, как нечто бесспорное, что наивное легковерие продешевляет идею чуда и что упорное и беспокойное искание чудес, как якобы «убедительных доказательств», ведет не к чуду, а к его историческим предвосхищениям и намеренным подделкам. Наивный человек, — знающий мало, и в то же время не знающий о своем незнании, — принимает за чудо все невиданное и необычное; а так как он действительно видел в жизни не много, и так как для него «необычайно» почти все, то он и воспринимает «чудо» на каждом шагу. Поэтому массовое дивование не есть признак чуда, ибо масса способна дивиться и мнимым «чудесам», и поддельным «чудесам».

Поэтому и «всеобщее согласие» (*consensus omnium*) невозможно принимать за критерий чуда, ибо в основе его может лежать повальная наивность, всеобщее невежество, массовый психоз и другие проявления «психологии толпы», свидетельствующие о некритериальности ее умственного и эмоционального уровня. Толпа вообще не критериальна: она слепа, доверчива, подвержена внушению, легко возбудима, живет инстинктом, а не сердцем, не духом и не умом. Она удобно-соблазнима, а массовая соблазненность несколько не удостоверяет истинного чуда.

Отсюда надо сделать еще более глубокий вывод: человек может быть искренно и чистосердечно уверен в совершившемся чуде, а субъективная уверенность его не будет доказательством. Субъективная вера в состоявшееся чудо не доказывает сама по себе — ни того, что это событие действительно совершилось, ни того, что оно необъяснимо естественными причинами, ни того, что здесь состоялось вмешательство сверхъестественных сил, ни того, что эти сверхъестественные силы имели божественный характер. А если принять во внимание, что эта субъективная уверенность, может быть, живет в душе первобытной, робкой,

к естествознанию совсем не причастной, с легко возбудимым эмоциональным воображением и к тому же склонной наслаждаться «жуткими настроениями», смешивая религиозное с магическим и насыщая религию страшными фантазиями и мифами, а может быть, и галлюцинациями — то критическая осторожность в вопросах установления и признания чуда станет обязательной для каждого верующего человека.

Нередко бывает так, что само «чудесное» событие было плодом человеческого воображения, может быть, единичной или массовой галлюцинации, а может быть, и искусно организованной подделкой... И что же? Окажется, что провозглашена «чудесность» не состоявшегося события... Какое жалкое недоразумение!..

Или, другое, тоже весьма распространенное явление: «событие» в действительности состоялось, но оно объяснимо естественными причинами, неизвестными правдивым свидетелям. И что же? Провозглашается сверхъестественная причина — естественно объяснимого явления... К чему же этот наивный самообман?

Или же, — самое печальное недоразумение: чудесное, т. е. естественно необъяснимое событие состоялось, но сила, вызвавшая его, небожественна: провозглашается же эта небожественная сила — божественной. Какой религиозный соблазн, какое жалкое, кощунственное заблуждение!..

Понятно, что именно религиозно-верующие люди должны проявлять в вопросах чуда повышенную и глубоко продуманную осторожность. Признавая полную возможность сверхъестественно-божественного воздействия на «мир земного естества», они дорожат каждым таким воздействием, как своего рода подлинным «откровением» Божества. Им особенно драгоценно удостоверение — и подлинности самого события, и его необъяснимости естественными причинами; им необходимо установить с несомненностью, что состоялось вмешательство сверхъестественных сил, и, главное, что эти сверхъестественные силы имели божественное происхождение. Именно верующего человека всегда беспокоит мысль о том, что самое событие это, провозглашенное «чудом», может быть вовсе не имело места: легковверные простецы поверили вздорным слухам и «чудо» могло быть просто подделано плутами или выдуманно толпой.

Далее, именно религиозный человек не может согласиться на сверхъестественное объяснение такого явления, которое вполне объяснимо естественными причинами. Для него это будет проявлением человеческой притязательности, как бы «навязывающей» Богу чудо, не состоявшееся на самом деле. И если действительно необъяснимое событие состоялось, то он из религиозной осторожности, из благочестивой бережности и скромности предпочтет лучше не разглашать истинное чудо, чем разгласить мнимое, ложное или просто нечестивую подделку, обозначавшуюся на Западе в средние века словами «*ria fraus*» (благочестивый обман).

Если же действительно состоялось естественно-необъяснимое событие, то именно религиозный человек, признающий возможность сверхъестественных сил и воздействий, проявит величайшую осторожность в установлении их источника. Сверхъестественное может быть и небожественным по своему источнику; оно может быть и противобожественным. И христианские церкви разных исповеданий весьма с этим считались. Преклонение перед чудом, проявившим нечистую или противобожественную силу, было бы сущим соблазном и кошунством.

Вот откуда у религиозного человека это осторожное, критическое отношение ко всяким «чудесам». Христианин всегда помнит Евангельское предсказание, что «восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мтф. 24, 24; Мрк. 13, 22); он помнит также указание Христа на то, что именно «роду лукавому и прелюбодейному» свойственно «искать знамения» (Мтф. 12, 39). Самое достоверное чудо может происходить не от Бога. И уже в силу этого — настойчивое чудоискательство не свидетельствует о зрелости религиозного опыта у суетливого искателя.

Толпа ищет «чуда» потому, что она без «чуда» не верует или верует плохо. Ей нужен эффект силы и власти, потому что она не имеет органа для совершенства и достоинства. Она добивается «физического» знамения именно потому, что духовное знамение мало говорит ей. Она торопится прорваться к «чуду», не понимая, что чудо может оказаться на самом деле — фантасмой, подделкой, просто редкостным феноменом природы или прямым со-

блзном и искушением. Человеку толпы «возвышающий обман» — дороже «тьмы низких истин» (Пушкин); а опасности этого обмана ему не видны. Он не понимает, что «возвышающий» обман — «возвысит» его только обманно, подготавливая ему в дальнейшем крушение и падение, разочарование и отчаяние; что всякий такой обман подобен в действии своем — опиуму и опиальным галлюцинациям, с виду возносящим, а на самом деле губительным. И, главное, он не постигает того, что есть не «низкие», а высокие истины, подлинные «истины-естины», божественные предметные обстоятельства, путь к которым открыт каждому из нас. Смешно и унизительно довольствоваться иллюзиями и обманами там, где нас ждет сущее откровение.

3

После всего высказанного нам необходимо установить как нечто несомненное, что в желании чуда, истинного, достоверного Чуда — есть нечто религиозно-здоровое и верное. В нем проявляется живое и беззаветное искание Бога.

В самом деле, религиозный человек ищет совсем не «удивительного» или «необычайного»: он ищет Бога и путей к Нему. Конечно, если его религиозный опыт находится в своей начальной и низшей стадии, — то он по своей наивности думает, что все «необычайно-необъяснимое» ведет именно к Богу. Но по существу он прав в том, что самое чудесное есть Бог, что Бог есть главное, а может быть и единственное Чудо, — подлинно-сущее, ничем не объяснимое, сверхъестественное и всесовершенное. Надо только помнить, что необъяснимые для человека события — совсем не всегда ведут к Богу и что истинное Чудо дается не любопытному и доверчивому наблюдению, а духовному созерцанию: чтобы верно узнать его, надо воспринять его духом. А это значит — «дух» и «духовное созерцание», — это открывается человеку далеко не сразу¹.

Религиозное желание Чуда может скрывать за собой действительную жажду Бога, потребность непосредственно, осязательно и очевидно удостовериться в Его бытии

¹ См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

и действии. И это понятно. Ибо в самой основе религиозности лежит это чаяние и даже больше — эта тихая уверенность, что чудо бытия Божия реально, что оно может быть с очевидностью удостоверено и что всюду, где Бог, там и Чудо... Но только идея «чуда» у наивных и религиозно-неискушенных людей — оказывается примитивной и подверженной всяким искажениям. У них нет духовного критерия и духовной идеи Чуда. Поэтому они считают, что «учение» и «святость» людей должны быть «удостоверены» совершением «чудес», тогда как на самом деле совершаемые чудеса должны быть оправданы боговдохновенностью учения и удостоверены несомнительной праведностью человека. Святой не узнается по чудесам. Это есть заблуждение и соблазн. И там, где люди превращают «чудо» в критерий личной святости или в критерий истинности учения, — там все заполняется истерическим легковерием и пустоверием, там появляется множество подделок, фокусников и обманщиков. В религии главное есть дух, а не чудо. Дух и без чуда светит и учит. Бог велик и не в «чудесах». Не «чудесное» — тоже чудесно; но увидеть это может только духовное око. Множество праведных и святых людей с признанным учительным авторитетом не совершали чудес. Но чудо без духа всегда будет сомнительным и соблазнительным.

Поэтому христианин, признающий Христа лишь по Его чудесам, еще не нашел к Нему верной, духовной дороги: ибо чудеса Его не были Его главным делом в Его земной жизни и в истории человечества; они были только естественным проявлением Его любви к страдающим, и властным действием Его духа, выразившего Себя не столько в исцелениях, сколько в богочеловеческом бытии, в слове, в учительном откровении, в крестной смерти и воскресении. Он Сам был (как Бог во плоти) величайшим Чудом, несравненно большим всех тех чудес, из-за которых народ стекался к Нему, и которые в глазах народа подтверждали Его высшую миссию.

Согласно этому не следует думать, что Бог велик только в «чудесах», т. е. в единичных, естественно-необъяснимых событиях, свидетельствующих о Его власти над природой мира и человека. По мере того, как религиозный опыт обогащается, крепнет и углубляется — человек постигает не-

сравненно большее и величавое; и приучается, отнюдь не отвергая единичных чудес божественного происхождения, сосредоточиваться духом на ином, величайшем.

Религиозный опыт открывает ему особое видение мира, согласно которому самая ткань мироздания во всей его принадлежности, многожизненности, закономерности и динамичности — есть великое Божие Чудо, — подлинно-сущее, а в своем происхождении и в своих главных основах необъяснимое, премудро устроенное и Богу покорное.

И то, что называется естественной причинностью и что обычно противопоставляется чуду, как якобы «непреложно-необходимое», якобы «все-объясняющее» и потому упраздняющее самую возможность чуда, есть само по себе естественно-необъяснимое и лишь сверх-естественно-осмысливаемое, мудрое чудо Божие, — Его излучение и творение. Эту таинственно-чудесную мудрость мироустройства — человеческое исследование пытается соследить, идя как бы по следам Божиим, и выразить в описаниях, а затем и в формулах мысли и счета, не имея, впрочем, надежды когда-либо исчерпать цепь событий во времени или сложно-тонкую глубину единичного явления.

Однако и этого мало: чем ответственнее и глубокомысленнее ученый исследователь, тем чаще он выговаривает слово «ignogatus» (не знаем) и тем честнее он добавляет к нему слово «ignogabimus» (не узнаем). Все последние основы положительной науки: естество материи, естество энергии, их взаимная связь, естество души, ее связь с телом, тайну жизни, тайну мысли, тайну любви, силу меры, разума и числа в мире, и в особенности сущность и власть духа, — все это мы можем исследовать без надежды исчерпывающе познать. И ото всего этого великие ученые поднимали свой взор к Богу и воздавали Ему хвалу за воспринятое ими величайшее чудо.

Именно это имеет в виду Карлейль, когда говорит, что «для мыслителя и пророка природа всегда останется сверхъестественной»; что «никакая химия... не может скрыть от нас того, что пламя есть чудо»; что «Божество говорит нашему уму в каждой звезде, в каждой былинке, если только мы откроем свои глаза и свою душу»; и что, наконец, «сам человек есть великая и неисповедимая тайна Божия» (Герои: 32, 34, 36, 45). «Век чудес прошел? Нет,

век чудес существует постоянно» (там же, 189). Карлейль вслед за великими естествоиспытателями понимал, что самые «корни» природных сил и связей — мудры и необъяснимы.

Чем богаче и глубже религиозный опыт человека, тем более он имеет различных путей, ведущих его к Богу. И каждый раз, как он воспринимает Божий луч, он испытывает его творческую силу и говорит о чуде, т. е. о проявившейся в мире власти Божией. Именно поэтому он не ищет нарочитых «чудес», которые он испытывает, как своего рода религиозные «эксперименты», или как попытки «ввести Бога в искушение», как посягание «рода лукавого и прелюбодейного», как желание маловера «проверить» Бога и не уверовать в Него даже после этой «проверки». Человек с богатым религиозным опытом испытывает чудо, как нечто духовно-естественное во всей его видимой сверхъестественности. Кто раз коснулся духом Бога, тот испытал уже сущее чудо; испытав его, он вострепетал, и умолк, и в известном смысле «охладел» для всего, что не есть чудо. Кто, раз помолившись, «получил по молитве своей», тот пережил «настоящее чудо» в своей личной жизни. Ибо исполнившаяся молитва уже содержит в себе все признаки истинного чуда. И тот, кто раз это пережил, тому открыт доступ к новым и новым чудесам. Эти чудеса нисколько не колеблют чувства естественной закономерности: духовное созерцание Бога, молитва и опыт исполнившейся молитвы — доступны всякому ученому и естествоведу; они не прекратят его исследований, но углубят их, придавая им значение следования духом по следам Божьего творения. И вот, именно такая идея Чуда, неоспоримая и не устаревающая, примирит богословие с наукой. Но эта идея требует духовного опыта и духовного видения.

Такая идея чуда не только расширяет и углубляет идею естественной закономерности, но, строго говоря, снимает грань между естественным и сверхъестественным. Ибо, с одной стороны, все естественное осмысливается как «действие» или «проявление» сверхъестественного, и притом именно божественного творчества, так что веяние Духа Божия воспринимается и в ландыше, и в опылении цветов, и в вечерней заре, и в плеске волн, и в зачатии человека, и в горном кряже, и в строе планет.

С другой стороны, сила и действие Духа воспринимаются религиозным человеком, как естественные во всей своей сверхъестественности. И не только потому, что сверхъестественная сила должна, для проявления своего, непременно вступить в ряд естественных воздействий и сцеплений, т. е. «вмешаться» в ход природы, повлиять на природные величины, сцепления и состояния; так сказать, «оприродиться» или «оестествиться», в чем и состоит вымоленное и желанное чудо; но еще и потому, что всякое такое «сверхъестественное» действие или воздействие — сверхъестественно для нерелигиозного человека, не знающего о всесильности Духа, но абсолютно естественно для Бога, и почти столь же естественно для человека со зрелым религиозным опытом, созерцающего Божие совершенство и могущество.

Вследствие этого грань между естественным и сверхъестественным, тревожащая невера и волнующая маловеера, как бы стирается для духовноверующего: ибо все естественное полно для него сверхъестественного смысла, и все божественно-сверхъестественное переживается им, как соответствующее естеству Духа. Поэтому для него не столь «необходимо» увидеть нарочитое вмешательство Духа в ход естественных событий (в виде исцеления больного или в виде неограниченности Духа трехмерным пространством и двухмерным временем). Он довольствуется духовным созерцанием и не требует чувственного наблюдения; и когда ему возвещают возможность чувственного наблюдения чуда (т. е. состоявшегося нарочитого вмешательства), то он наполняет свое чувствующее наблюдение духовным созерцанием и требует от «чуда» духовного измерения и духовного смысла.

Но для разъяснения всего этого необходимо помнить, что есть дух и что есть духовное созерцание¹.

4

То, что мы установили в учении о чуде, относится по существу и к идее «тайны».

Религия имеет дело не просто с таинственными состояниями человека, но, главное, с некоторой великой пред-

¹ См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

метной Тайной. Так всегда было и так всегда будет: ибо никакое изучение человеческих состояний не исчерпает их сложность и глубину, особенно в обращении человека к Богу; и никакое постижение не раскроет человеку до конца великую тайну бытия Божия.

Но это отнюдь не означает, что все «таинственное» в жизни человека ведет к религии и религиозному опыту. Таинственна самая жизнь человеческого организма; биологи, не знающие этого, и врачи, не считающиеся с этим, суть поверхностные и наивные упростили, к которым нельзя относиться серьезно. Еще таинственнее жизнь человеческой души, как в ее связанности с телом, так и в ее самостоятельности, т. е. в отвлечении от анатомических и физиологических коррелятов. Таинственны процессы сна и сновидения; таинственны и самые сновидения человека, о сущности которых Наполеон спросил однажды болонских академиков к немалому их смущению. Еще таинственнее душевные болезни человека, начиная от «неврозов» и кончая полным «безумием» и «ранним слабоумием». Таинственны явления гипноза и предчувствия. Но переживание или изучение этих «тайн» может и не дать человеку не только религиозного опыта, но даже и простого представления о сущности религии... Живая тайна лежит в основе сказки, народной песни и всего художественного творчества; но это не значит, что всякий певец, живописец или композитор и всякий историк искусства — религиозен. Наконец, человек имеет дело с тайной в заговорах, в суеверии, в магии, в спиритизме, колдовстве и сатанизме; но всякая подобная практика уводит нас от религии и удаляет от Бога.

К религии ведет только духовное созерцание тайны, ибо религиозная тайна духовна и требует духа. Достаточно сказке превратиться в легенду или миф — и она вступит в область религиозного опыта. Художник, вносящий в свое творчество духовное созерцание, — придает искусству религиозный смысл. Заговор, шепчущий молитву, а не ведовскую «абракадабру»; суеверие, опомнившееся от бессмысленного страха и поднявшее свой взор к Богу; магия, отказавшаяся от темных сил и восхотевшая Духа, — приступают к духовному созерцанию тайны и ищут религиозного опыта. Сама религия отнюдь не сводится к культивированию «таинственного вообще»; она есть духовный подход к тайне Духа и по-

тому человек, живущий вне духовного измерения и не имеющий никакого отношения к духовному Предмету, — остается вне религии, несмотря на все его разглагольствования о религии, на всяческое внешнее благочестие и на исполнение церковных обрядов. Религия превратится у него в магию, молитва — в суеверное заклинание, священная история — в собрание сказок; обряд — в алчное домогательство.

Далее, надо иметь в виду, что совсем не все неизвестное, скрытое или недоступное заслуживает названия «тайны». Необходимо различать тайну и секрет. Человек может превратить в «секрет» все, что угодно: сделать многозначительное лицо, интригуяще смолкать в разговоре, таинственно шептаться — полувыдавая тем свой секрет. Ибо блюсти секрет значит диссимулировать его бытие, а не сигнализировать людям о его наличности; а любопытство человеческое таково, что если оно только узнает о скрываемом секрете, то оно непременно уж дознается, в чем именно он состоит. Ни бытовой «секрет», ни конспиративная «потайность», ни магическая загадочность — не заслуживают священного имени «тайна». Это слово надо беречь. Тайной следует называть только то, приближение к чему совершается через «таинство». Не все «скрытое» и «скрываемое» есть тайна, и наивные люди напрасно смешивают эти понятия. Именно это смешение дает возможность ловким и лукавым честолюбцам заинтриговывать их мнимой тайной: многозначительно сулить им «посвящение»; требовать от них молчаливого тайнодержания и глубокомысленно открывать им незначительные пустяки; связывать их страшной клятвой и водить их вокруг пустого места; мистифицировать их мистическое чувство, чтобы, наконец, открыть им, что величайшая тайна есть «сам человек» и что никакой высшей предметной тайны — нет.

Все это есть подмена религии, фальсификация ее; все это не дает человеку никакого религиозного опыта или «ведения». Ибо где нет духовности и Духа, там нет ни Тайны, ни религии.

5

В области «таинственного» необходимо различать следующие три стороны: во-первых, человеческий подход к та-

инственному; во-вторых, то, что человек принимает и выдает за «тайну»; и в третьих, самую сухую, подлинную глубину таинственно-сущего Предмета.

Понятно, что человек может «разыгрывать» таинственность там, где ее совсем нет: из тщеславия, из честолюбия, из властолюбия для вешего импонирования, из доходной корысти и из других побуждений. Он может то наивно обманываться сам, то сознательно морочить других. Он может знать, что именно он выдает за тайну (обдуманно подготовленный обман), но может и импровизировать бессодержательную таинственность, иногда даже вовлекаясь сам в игру неразгаданных бессознательных сил (что бывает на спиритических сеансах). И все это подлежит единой оценке: если нет искренней воли к духовности и Духу — то все это религиозно мертво. Как только появляется духовное измерение, так прекращается всякое несерьезное секретничанье, всякая фривольная игра в таинственность и появляется подлинное благоговение.

По этому благоговению мы всегда отличаем настоящего ученого, глубокомысленного философа, истинного художника, даровитого врача-диагноста, призванного воспитателя, вдохновенного политика, крупного юриста и религиозного человека. Все они знают, что имеют дело (каждый в своей области) с сущей предметной тайной; всем им свойственно серьезное и искреннее тайночувствие. Без этого тайночувствия вырождается вся культура человека: и наука, и философия, и богословие, и искусство, и медицина, и воспитание, и юриспруденция, и политика. Без этого созерцания духовной тайны вырождается самая религия и утрачивает свой смысл церковь¹.

Но что особенно важно — это то, что только благоговейный подход к таинственному может не продешевить, не снизить, не профанировать начало тайны. Человек определяется тем, признает ли он вообще таинственное в мире и в жизни, какими сторонами души он обращается к нему и что именно он принимает за тайну. Опыт таинственного и тайны далеко еще не составляет религиозности; но он есть как бы ее преддверие, или «паперть» рели-

¹ См. в моей книге «Blick in die Ferne», главы 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36 и особенно главу 40 «Das verlorene Geheimnis».

гии. «Изгнать» из жизни тайну — значит религиозно умертвить жизнь; лишить тайну ее сокровенной религиозной таинственности — продешевить ее, снизить, «растратить» на мелочи и пустяки, злоупотребить ею в целях корысти или властолюбия — значит опошлить жизнь, подорвать культуру, утратить ее священный смысл. В этом состоит духовная опасность «фокусов», гипнотически-легкомысленных забав, безответственной магии, спиритизма и т. п. Люди растрачивают по пустякам свое драгоценное тайночувствие; они привыкают «играть в тайну» и утрачивают ее духовную глубину. И когда они попытаются приступить к религиозному созерцанию религиозной Тайны, то окажется, что у них для нее ничего не осталось; что они до тех пор играли в тайну, пока не разуверились в ней; что забавы истощили запасы духовности и что настоящая Предметная Тайна не вызывает в них ничего, кроме скуки и протеста. Люди сами не заметили, как они проиграли и проснобировали великое духовное начало Божией Тайны.

Это означает, что воспитание должно пробуждать в детях живое и благоговейное тайночувствие и не растрачивать его; и что это тайночувствие должно получить духовный характер и должно быть направлено к Богу. Ибо Бог есть сама подлинная и глубочайшая тайна бытия, от которой человеческая жизнь получает свой смысл и свое направление. Именно постольку мы можем сказать, что Тайна есть «стихия» религии и что таинственное есть атмосфера религиозного опыта. Это не есть тайна человеческой души, тайна «субъекта» и его «опыта»; религиозная тайна есть тайна самого Предмета, но она определяет собой и тайну человеческой души. Ибо религиозный человек призван почувствовать, испытать Тайну Предмета, приобщиться ей духом и тем, как бы ввести ее в себя: от этого и биологическая и психологическая таинственность личной души впервые приобретает значение духовной таинственности, ту объективную, религиозную значительность, которая столь характерна для религиозного опыта и которая налагает на верующего человека некий высший отпечаток.

Религиозная тайна есть тайна Бога, скрытая в Боге. Это есть объективно сущая сокровенная глубина, недоступная нам, но внушающая нам надежду на возможное приближение и раскрытие. То, что исходит для этого при-

ближения от Бога — есть откровение божественное; если бы его не было, то не было бы ни надежды, ни ее осуществления, ни религии. То, что исходит в этом приближении от человека, — есть человеческий религиозный опыт; это — неустанные усилия человеческого духа сделать все для того, чтобы стать способным и достойным воспринять откровение; там, где нет воли к этому, где нет этих усилий, человек остается в первобытной естественности, глухослепой для сверхъестественной тайны Божией. Религия есть не только дело нисходящего Бога, но и дело восходящего человека («Синэргия»!); ибо человек должен свободно восхотеть Божественного, свободно радеть о своем подъеме и приближении, о своей духовности, об устройении своего духа, о его способности и достоинстве. Религия есть дело не только Божественной благодати, но и человеческого доброволья, т. е. человеческой духовности и притом свободной духовности.

Согласно этому, религиозная Тайна есть сокровенное, но не недоступное в Боге, требующее от человека свободного обращения и свободного само-усовершенствования. Никто из людей не знает и прижизненно не узнает, сколь глубоко и далеко ему удастся воспринять эту Тайну созерцанием и проникновением. Но каждое религиозное восприятие, раз состоявшись, может быть и должно быть доведено до окончательной несомненности, до очевидности; и вслед за тем все воспринятое от Божественной Тайны должно быть введено («вработано») в жизнь воспринявшего. То, что человеку дается от Тайны, дается ему для усвоения, для верного (адекватного) усвоения, т. е. для внедрения в личный строй и уклад, для жизнеопределения. Этим человек как бы религиозно «о-субъективливает» Тайну (в меру ее данности и восприятости). Это может быть названо «познанием», хотя это религиозное «познание» совсем иное, чем познание научное или бытовое¹; ибо оно совершается не мыслью, хотя мысль не отвергается совсем; оно совершается особой мыслью, в которой «мысль» наименее существенна; и потому лучше это «постижение» не называть ни мыслью, ни познанием, а восприятием и усвоением; причем в этом восприятии и ус-

¹ Об этом в дальнейших главах.

воении важно не то, насколько человек проник в Божественную Тайну, а то, какими органами души он воспринял воспринятое и что именно он сделал с воспринятым, — в самом себе и во внешней жизни. Вот почему в религии чистосердечный юридивец, воспринявший скудное, но героически претворивший его в жизнь, — будет всегда выше многоумного знатока, продумавшего обильное, но не претворившего в жизнь свое богатство.

В религии не так важно «знать» и «понимать», как трепетно быть и искренно творить¹. Ибо тайну Божию человеку не исчерпать никогда, — никакими догматами, никаким богословствованием, никакой самой утонченной метафизикой. Этим не следует и задаваться; к этому не надо и стремиться. Человеку надо подлинно воспринимать от нее и подлинно и цельно претворять в себе и в жизненных делах своих это воспринятое. Религия по самому существу своему не есть учение, хотя она учения не чуждается и его не обесценивает; она есть, прежде всего и больше всего, жизнь, цельная жизнь человека в лучах Божиих — и лишь затем учение об этой жизни и о всем принадлежащем. Где нет этой жизни в лучах Божиих, там мертвоет и всякое религиозное «учение» и «поучение»; и сколько бы ни «знал» ученый богослов, не живущий в Божиих лучах, он «знает» нерелигиозным «знанием», он «знает незнанием»; и Тайна Божия не отразится ни в его «знании», ни в его трактатах. Современная богословская литература разных исповеданий изобилует такими выдуманными, мертворожденными произведениями.

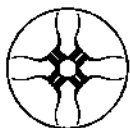
Поскольку же религия есть «учение», она есть учение не скрывающее, а открывающее: благоговейное учение о Тайне и о путях к ней; но она не есть таинственное укрывание истины от «людей низшего ранга». Замечательно, что в этом отношении история религий знает две традиции: одну — тайно-скрывающую, другую — тайно-открывающую. Первая — «апокалиптическая» традиция, имеет происхождение до-христианское и в пределах Христианства ей платит дань (из канонических книг) только Апокалипсис. Зато в Ведах (Индия) этот уклон преобладает: гимны Ригведы не дают ни видения, ни света; мало того,

¹ См. об этом в дальнейших главах.

они, по словам Огюста Барта, «стараятся стать непонятными и задушить в себе свои концепции»; они «стремятся к неопределенности и таинственности». Это наследственное тяготение восприняла от них и вся позднейшая мысль Индии, которая «тем более окружает себя таинственностью, чем менее имеет, что скрывать, употребляет символы, которые в сущности ничего не значат, и забавляется загадками, которых не стоит отгадывать». Своеобразное культивирование тайны мы находим и в практике элевзинских мистерий в Греции, где всякая нескромность или тем более разоблачение приводили афинян в священный гнев и влекли за собой грозные кары.

Напротив, в Христианстве, как отмечает Фюстель де Куланж, «культ не держался уже в секрете; обряды, молитвы, догматы ни от кого уже не скрывались»; они «охотно всем предлагались», даже самым чуждым умам и равнодушным людям. Самые утонченные вопросы о «единосущии» и «подобосущии» Отца и Сына «ομοούσιος» и «ομοιούσιος» дискутировались в Византии простым народом в мастерских и на улицах; и уже у Григория Богослова это вызывало благочестивую тревогу о возможной и даже неизбежной вульгаризации догматов и о греховности этого совлечения Тайны. Однако по существу Тайна Божества хранится не людьми, а Богом, она и открывается Богом и притом каждому из нас по его силам и достоинству.

А эти силы и это достоинство каждого из нас определяются прежде всего и более всего духовностью его религиозного опыта.



ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ ОТВЕРЗАЮЩЕЕСЯ ОКО

1

Тот, кто жил и наблюдал, тот, наверное, заметил, как трудно бывает нерелигиозному человеку понять жизнь религиозной души. Ему все кажется, что верующему где-то «изменяет его ум» и «трезвость суждений», что он как будто покидает «главную» и «важную» дорогу жизни, впадает в какие-то «предрассудки» и «суеверия» или включает в свой жизненный опыт такие необычные соображения, «элементы» и «факторы», для признания которых нерелигиозный человек решительно не видит никаких оснований. Что его беспокоит или прямо раздражает, это то обстоятельство, что верующий человек притязает на какое-то особое измерение, в котором он живет и познает, на какое-то не-повседневное созерцание и видение, на иной и притом лучший опыт.

Психологически это беспокойство и раздражение вполне понятны: «я не вижу, а он видит; значит мне чего-то не хватает, а он превозносится надо мной»... Это прощается нелегко; и религиозные люди всегда должны заботиться о том, чтобы не ранить других своим преимуществом. Ибо это преимущество есть не иллюзия, а действительность. Измерение, в котором они живут, есть духовное измерение; созерцание, которое им свойственно, есть сердечное созерцание духовного Предмета; иной опыт, который они в себе вынашивают, растят и берегут, есть религиозный опыт общения с Богом, т. е. с высшей и совершенной силой. Чем религиознее человек, тем увереннее он включает этот опыт в свое жизненное понимание и делание. Надо прямо признать и установить, что настоящая, подлинная

религиозность, которая, собственно говоря, только и заслуживает этого именованья и является для всякой незрелой и неполной «религиозности» образцом, — есть состояние душевно- и духовно-цельное, есть целостная жизнь, направленная к Богу, пребывающая в Его свете и во всех своих жизненных делах, исходящая из Его созерцания.

Настоящая религиозность не только ведет в храм; и не только имеет «красный угол» в комнате и в душе. Она есть жизнь, сама жизнь, подлинная жизнь; она есть Главное в жизни, такое Главное, которое господствует в ней и ведет ее. Она есть не только «метод», восходящий и возводящий к Богу, но «метод» (т. е. путь) с Богом через жизнь. И именно потому так трудно бывает суще-религиозному человеку не беспокоить и не раздражать собой нерелигиозного или противорелигиозного безбожника: ибо безбожник почти каждым жизненным шагом своим отрицает и попирает то, что религиозный человек в каждом жизненном деянии своем любит, созерцает и осуществляет как главное.

Это состояние души, выражаемое словами «религиозная цельность», надо представить себе вживе и въяве¹.

Первое, что человек должен испытать в самом себе и проверить в своей душе, — это ее направленность: что ему мило и дорого? что его радует и зовет? без чего жизнь его начинает увядать? что ему страшнее всего потерять? без чего жизнь его утратила бы свой смысл? Это — его главное; здесь его «сокровище», значит здесь и его «сердце» (Мтф. 6, 21; Лук. 12, 34); здесь цель его делания. Духовно ли это жизненное содержание?² Можно ли признать его не только субъективно-важным, но и объективно-значительным — в личной жизни и в мире? Священно ли оно — для него лично и само по себе? Пробуждает ли оно в его душе чувство ответственности? Вызывает ли оно в ней волю к совершенству? Созерцается ли оно сердцем? Успокаивает ли совесть?

Если — да, то человек живет духовным измерением, как главным; и путь его приведет его рано или поздно к религиозной цельности.

¹ См. главу восемнадцатую «О религиозной цельности».

² См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

Если — нет, то он живет незначительным, несвященным, движениями инстинкта, а не духа; путь его не религиозен и жизнь принесет ему рано или поздно разочарование и крушение. Тогда он должен подумать о начальном очищении души¹ и, по возможности не откладывая, приступить к нему.

Всем этим он разрешает вопрос о своей религиозно-жизненной направленности. В этом первая и основная задача религиозного «метода», — ибо направленность к Богу, ее постоянство, устойчивость, подлинность и чистота образуют самую сущность настоящего религиозного акта. Эту направленность я буду в дальнейшем обозначать латинским словом «религиозная интенция», для того, чтобы придать самой идее особое философическое значение и высший религиозный смысл.

Латинский глагол «intendere» означает «натягивать», «напрягать», и в то же время «направлять», «метить». Согласно этому слово «интенция» выражает сразу: целевую направленность и напряженность ее. Религиозная интенция есть обращенность души к Богу и притом постоянная, устойчивая, не ослабевающая и не исчезающая, обращенность, способная сосредоточиваться, разгораться и достигать высокого напряжения.

2

Обычно душевная жизнь человека представляет из себя почти непрерывный поток безотчетно-сознаваемых и занимающих душу внутренне-внешних явлений, которые можно обозначить как содержательные переживания (если акцент лежит на «переживании»), или как переживаемые содержания (если акцент переходит на «содержание»). Есть люди, для которых очень важно их личное переживание (волнение, удовольствие, раздражение, страдание, уязвленность самолюбия, польщенность тщеславия); они склонны к аутизму и оказываются плохими свидетелями, наблюдателями мира, исследователями и учеными. Есть другие, для которых важнее всего пережитое содержание (волнующее событие, источник удовольствия, раздражаю-

¹ См. главы «О пошлости» и «Об очищении».

щее поведение соседа, данная драматическая ситуация, сочетание линий и красок, музыкальное произведение, наблюдаемое насекомое и т. д.); такие люди склонны к предметному трактованию жизни и могут созреть до культурного творчества. Но самое важное это то, чтобы человек не пребывал безразлично в этом потоке явлений, несущихся из будущего в прошедшее через фокус настоящего. Такое безразличное пребывание свидетельствует о том, что человек или еще не проснулся к религиозной жизни, или уже утратил способность к ней.

Живая и бодрствующая религиозность состоит, прежде всего, в том, что душа человека не предается безразлично очередным «переживаниям» и «содержаниям», и, далее, в том, что она расценивает их не чисто-личными мерилami приятности, удовольствия, полезности, выгоды, целесообразности и т. д. Религиозное отношение к жизни выражается всегда в переживании ценностного преимущества и притом объективно-ценностного превосходства известных состояний, содержаний и предметов перед другими. В этом выражается духовная природа религиозности: она ищет лучшего, и притом не иллюзорно-лучшего, а лучшего на самом деле, лучшего перед лицом Божиим. Этого лучшего религиозный человек ищет во всем: прежде всего, — настойчиво, упорно, неутомимо, — в себе самом, в своих «переживаниях» и деяниях (чистота жизненного акта!) и в своих «содержаниях» (чистота предметного наполнения!); но не только в себе самом, — и в других, и в их делах и произведениях, и в их отношениях, и во внешнем мире, и в сверхмирном состоянии. Это можно было бы так описать: религиозный человек ищет того солнца вселенной, которое излучает в жизнь свет и тепло, лучами которого все живет, очищается и обновляется. Он ищет этого солнца, чтобы иметь его облик в себе самом («да знаменуется на нас свет Лица Твоего»), воспринять его, усвоить его, водворить его в себе, пребывать в нем, жить им, жить из него; чтобы мерить им все, возводить все к нему, содействовать всему в уподоблении ему и осуществлении его. Так что всякая иная ценность жизни является ему как излучение этого единого солнца: художественное совершенство в искусстве, подлинная доброта и чистота в человеческой душе, предметность науки, мудрость фило-

софии, гражданская доблесть и справедливый общественный строй — все это живет для него и осмысливается им из этого солнца, так же, как и горный ландшафт, благоухающий цветок, звездное небо, таинственная закономерность и целесообразность природы, история человечества, его культура и духовно созерцаемые нечувственные миры...

Выражая все это в осторожной формуле, можно сказать, что религиозность состоит, прежде всего, в субъективно не безразличном отношении к объективно-не-безразличным состояниям, содержаниям и предметам. Иными словами: сущая религиозность прямо противоположна всяческой духовной индифферентности.

Где-то в тайниках человеческой души, в перевозданной глубине ее чувствилища, дремлет некое «око», предназначенное и призванное к созерцанию божественных содержаний жизни. Это таинственное «око» со всей его восприимчивостью и силой видения должно быть пробуждаемо воспитателями в раннем возрасте, в нежнейшем детстве, чтобы оно раскрылось и воззрилось в мире. И так как оно пробуждается от духовного голода и дело его состоит в Бого-созерцании, то вся религиозная судьба человека определяется тем, когда, от чего и насколько возникает в человеке этот голод, и когда и как начнет это «око» свое созерцание. Раз пробужденное и раскрывшееся, оно является как бы обнаженным духовным чувствилищем человека, воспринимающим на протяжении остальной его жизни все, что таит в себе божественную искру совершенства. Оно ищет «все такое» в жизни, видит его, воспринимает, отличает, узнает, любит, вступает с ним в связь, зажигает человека радостью и пробуждает в нем постоянную готовность беречь «все такое», собирать его и служить ему. Этим характеризуется сущая религиозность человека.

3

Человек безразличный («индифферентный») к рассеянным в мире и ищущим соединения божественным искрам — окажется безрелигиозным человеком, несмотря на свою возможную «причисленность» к известному вероисповеданию, на посещение соответственных храмов и на разговоры о соответственных догматах. Если же такой че-

ловек будет отстаивать свою «индифферентность», как правильную позицию, то он выдвинет учение религиозного релятивизма или индифферентизма и окажется противорелигиозным человеком. Если же он попытается обосновать правильность своей позиции указанием на то, что всякое «совершенство» и всякая «объективная ценность» есть субъективная иллюзия человека, то он выдвинет учение нигилизма (от лат. nihil, т. е. ничто) и сам окажется нигилистом.

Понятно, что релятивисты, индифференты и нигилисты — или совсем лишены религиозного опыта, или же (если он все же хоть сколько-нибудь присущ им, вопреки их воззрению и учению) — не придают ему существенного значения. В последнем случае он будет томиться у них, заброшенный и пренебреженный, в подземных подвалах души, обнаруживаясь иногда в каких-нибудь оттенках и не определяя их жизни и их дел.

Религиозную «индифферентность» следует понимать как неприемлющее безразличие души к религиозному Предмету. Потому ли, что духовное око осталось непробужденным, или потому, что страсти затмили его и свели его действие (или влияние, — что не одно и то же) на нет, — но человек или совсем не воспринимает «искр» и «лучей» Божества, или, воспринимая, не приемлет их и не впускает их в ткань своей жизни. Согласно этому можно было бы говорить об «абсолютном» и об «относительном» религиозном безразличии.

1. Абсолютное безразличие состояло бы в том, что у человека совсем отсутствовала бы способность или «орган» для восприятия и отличения Божиих «искр» и «лучей». Это была бы религиозная мертвость души. В предметном состоянии и плане от этого ничего не изменилось бы. Божество по-прежнему оставалось бы духовно-творческим «солнцем мира», а мир по-прежнему жил бы лучами этого солнца и таил бы в себе искры божественного огня. Но религиозно-слепорожденный не был бы в состоянии воспринять и узнать что-либо из этого; он жил бы «мимо» всего этого, как если бы этого вовсе не было. Вступая в Его лучи, он бы или ничего не видел, или видел бы нечто противоположное, что вызывало бы у него отвращение, хулу и ненависть. В нем не могла бы проснуться и «жаж-

да» Бога, ибо это означало бы, что душе его присуще око духа и что он не слепорожденный. Надо признать, что духовный голод еще не имеющей души есть уже живое отношение к Богу: пусть только еще зарождающееся отношение, пусть беспомощное, пусть проблематичное; и все же лишенный, томясь лишением, уже переживает свою связь с тем, чего он лишен. Он страдает от неполноты своего бытия; он предчувствует возможную полноту в живом общении; он знает, что жизнь его творчески связана с тем, чего ему недостает... А это означает, что в нем уже сложилась религиозная интенция, искание, жажда Бога; он уже вовлечен в Его орбиту; он благодатно заболел религиозным томлением. Абсолютный индифферентизм не способен к этому.

Но именно поэтому следует признать самое существование такого «абсолютного» индифферента (религиозно слепорожденного человека, субстанциально лишенного духовного ока) — проблематичным. Здесь надо доказывать не то, что такой души нет, а то, что она в действительности существует. Ибо насколько простирается человеческий опыт, мы видим, что и дикому, и порочному, и больному человеку присущи хотя бы в зачатке духовные органы — Совести, Очевидности, Художественного видения, Правосознания, Любви, Справедливости. А это уже свидетельствует о способности воспринимать Божии лучи. Так «бессовестный» человек не вовсе лишен совести, но только не внемлет ей и не руководится ею (Влас у Некрасова). Самого безответственного человека можно бывает поставить на колени перед очевидностью; самый безвкусный может быть потрясен художественным совершенством; самый злой тиран может обнаружить правосознание; самый черствый может внезапно умилиться (см. у Диккенса и у Достоевского). И чем глубже и искуснее будет попытка обнаружить у нигилиста духовное око, тем вернее будет ее успех¹.

Поэтому нельзя принимать аргюги, в виде недоказанной предпосылки, существование людей с религиозно-мертвой душой. Даже практически-последовательный ни-

¹ См. мою книгу «Путь духовного обновления», главы первая и четвертая.

гилист, ведущий жизнь духовного слепца, безбожника и злодея, может оказаться не абсолютным индифферентом. Некий минимум чуткости к объективно-лучшему заложен в самой природе человека: ему нужно жить; а жить — значит выбирать; значит предпочитать лучшее и инстинктивно тянуться к неошибочности своего выбора, т. е. к избранию «на самом деле лучшего». А мудрость мироздания состоит в том, что органически здоровое есть в то же время нравственно-лучшее и ведущее к духовной свободе, так что можно было бы сказать, что дух живет в глубине самого инстинкта и составляет его субстанциальное естество¹.

Потребность души в известном жизненном содержании свидетельствует о том, что у человека должен быть орган (или способность), действие коего и вызывает эту потребность: жаждущий Бога имеет и орган для Боговосприятия.

Поэтому было бы правильно истолковывать идею «абсолютного индифферентизма» не как «отображение» сущей действительности, а как «предельное» или «пограничное» понятие, как «меру бездуховности»; и тот, кто станет утверждать иное толкование, пусть помнит, что ему всегда будет грозить отрадное «разочарование».

2. Относительное безразличие к религиозному Предмету состоит в том, что человек обладает надлежащим «органом» или способностью, но не пользуется ими. Тут мы имеем дело не с «анатомическим» уродством души, а с «функциональным выпадением»; наличный орган может как бы атрофироваться от непользования им (*a non utendo*). «Относительный индифферент» может воспринимать Божии лучи, но не воспринимает их; не предпочитает духовные предметы другим; эти другие занимают его и удовлетворяют его гораздо более. Это есть как бы религиозно-спящая душа, увлеченная своими сонными содержаниями. Такой человек, если он духовно проснется и «протрет себе глаза», — верно отличит Божественное от небожественного. Но одержимый земным и слишком человеческим сном, он погружен в иное. Он не интересуется священным, не любит его; оно ему не важно, не существенно, не дорого.

¹ См. мои книги «Поющее сердце», главу о здоровье, и особенно «Blick in die Ferne», главы 16, 37, 38 и 40.

И самой духовной способностью своей он пренебрегает, не укрепляет ее и не живет ею. Он не умножает в себе этих содержаний, не строит ими ни себя, ни свою жизнь, ни культуру своего народа.

Божии лучи касаются его души, и душа его, может быть, даже отзывается на них; но отзывается слабо, пассивно, мимолетно, почти безразлично. Такой человек не берет того, что ему щедро дается свыше; и уж совсем не думает об «отыскании», «добывании» и приобретении духовных благ. Бывает так, что в глубине его существа¹ чуть брезжит потребность в духовном и священном; так что душа его что-то «зачерпывает» и опять теряет. Но это только происходит «в ней»; это не «она сама». Душа не жаждет Божиих лучей. Их появление не радует ее; утрата их может пройти незамеченной; отлучение от них не испытывается как угроза и беда. Ни для этих состояний, ни из этих содержаний душа не делает ничего. Получив, она не берет; взяв, она не принимает; приняв, не наполняется и не усваивает. Именно о таких людях Гераклит говорил: «присутствуя, — отсутствуют».

У такого человека все основные акты духа оказываются подавленными и устраненными силой личного бытия. Они еле-еле осуществляются, — беспомощно, неверно, вяло, нерешительно. Они не только не возводят душу к Богу и не образуют центр ее бытия, но почти не замечаются ею; и в лучшем случае они или раздражают ее бесплодным уроком (совесть! правосознание! патриотизм!), или же служат ей орудием для недуховных целей, — для тщеславия и обогащения (художник Чартков в повести Гоголя «Портрет»), или для политической карьеры (софистическая риторика).

Можно было бы сказать, что у такого человека все духовные силы, — чувство, воображение, воля, мысль, ощущение, — спят в обращении к религиозному Предмету: творческое ядро личности занято другим и не отзывается на Божии лучи. Религиозно говоря, такой душе будут доступны страхи, суеверия, депрессивные состояния и любоболитство; но «путь» к Божественному незнаком ей; и что

¹ См. главу «Der Geist des Instinktes», в моей книге «Blick in die Ferne».

такое сущая религиозность, она не знает. Нужна катастрофа, чтобы в ней «переместился» центр тяжести и возникла религиозная интенция; и это будет означать, что она вышла из духовно-религиозного сна.

Религиозный индифферент такого склада есть существо духовно-экстенсивное и религиозно-апатичное. Отсюда его неумение отличить священное, воспринять его надлежащим образом и включить его в свою жизнь. У него нет духовной воли. Он не способен выработать в себе духовно-религиозный характер. Ему всю жизнь «некогда»; он все «не знает, как»; и нет стимула побороть свою лень и слабость. Но это объясняется именно тем, что душа его, одержимая духовным сном, прилежит к небожественному, для которого у меня есть и время, и умение, и бодрость, и настойчивость. Пафос его в другом; он «верит» в другое¹; и по этому «другому» разбросалась, с ним срослась его бездуховная и безрелигиозная жизнь.

4

Все это означает, что религиозность, по самому существу своему, есть состояние, противоположное всякому духовному безразличию, всяческой апатии и душевной экстенсивности. Наоборот, — религиозная душа отличается повышенной чувствительностью к духовному, к священному, к Божиим лучам и к Божественному совершенству.

Интерес религиозного человека с самого начала прилепляется к духовно-лучшему, к качественному преимуществу, к Совершенному. Душа с проснувшимся и открытым оком духа пленяется всяким Божиим лучом, который коснется ее. До того, как она осознает в себе духовную потребность и способность; задолго до того, как она научится сосредоточивать на переживании Божественного свои внутренние силы, — она произвольно «повертывает голову» туда, где скрыта искра Божия, и не хочет от нее оторваться, умиляясь и радуясь. Всякое проявление истинной доброты, всякий героический поступок; музыка благодарения и хвалы; сад на заре, орошенный утренней

¹ См. «Путь духовного обновления», глава первая.

росой; облака в закатных огнях; дивная бабочка, доверчиво показывающая тайну своих крыльев; благоухающий цветок; черное небо в звездах; пылинки, золотящиеся в солнечном луче, — всякое явление богоданной красоты, доброты, любви, гармонии и силы уже говорит ее сокровенному оку. Она чутка к Божиим лучам, отзывчива; она «звучит», как верно натянутая струна. Иногда она чувствует приближение Божие, как бы издали и заранее предвкушает близкую и чистую радость; тогда она сосредоточивается, не «отрывает от Него взора» и как бы «провождает Его глазами».

Религиозную душу характеризует некая повышенная «ранимость» Совершенством. Иногда может показаться, что она «болеет» им; но это «боление» выражается в тоске по нем, отсутствующем, и разрешается в мгновенное узнавание его и в радование ему. Восприятие Божиих лучей, общение с ними — она испытывает, как лично для нее необходимое, существенное, главное; ее интерес приковывается к ним так, как если бы ее влек к ним инстинкт самосохранения. На самом деле это так и есть, ибо у религиозной души дух владеет инстинктом из глубины и «самосохранение» ее есть дело его духовного питания.

Эта черта может быть присуща душе с детства; но она может обнаружиться с определенностью гораздо позднее, иногда после «очистительной» телесной болезни, иногда после какой-нибудь личной катастрофы. Жития христианских святых знают об этом хорошо. С раннего детства эта черта бывает присуща человеку как истинный дар Благодати, как гениальная способность, как «естественная» духовная сила; но она может быть пробуждена воспитанием и укреплена упражнением. Эта черта выражается у Макария Великого и Франциска Ассизского вспышками блаженной радости и благодарного умиления; у Платона, у Василия Великого, у Григория Богослова — орлиным парением духовного ума. Эта способность приводит Сергия Радонежского к подвижнической государственности, Серафима Саровского — к лучащейся благодатной любви, Варсануфия Египтянина — к сорокалетнему незримому уединению в поисках истинного «метода», о коем он затем начинает диктовать незабвенные слова своему ученику Иоанну.

У истинно-гениальных людей духовное око созерцает священную глубину бытия произвольно; причем предметный акт присущ каждому из них в особом строении. Было бы глубоко отраднo и утешительно допустить, что эта способность потенциально присуща и каждому человеку; доказать это было бы очень трудно. Во всяком случае она может долгие годы дремать в душе, непробужденная, не знающая применения, сонно-бескрылая. Духовно важная задача воспитания состоит в том, чтобы пробудить ее, пленить ее «духовным благоуханием» и Божией радостью, раскрыть перед ней внутренние пространства духа, причлнить ее к исканию, узнаванию, созерцанию и предпочтению, взрастить ее в автономности и непосредственности. Чем бы человек ни стал в дальнейшей жизни, — подвижником или политиком, священником или путешественником, художником или ученым, воином или хозяином, врачом или педагогом, — он внесет в свой труд, в свое вдохновение, в свои создания религиозную любовь к Совершенству, верное видение Его, пение о Нем, о Его бытии, о Его Содержаниях; это созерцание и пение есть уже молитва, и творчество его станет суще-религиозным...

Эта чуткость души к Божественному и к Его тайнам, эта сила видеть Божии лучи в природе, в людях и в самом себе, и поднимать свой взор к его Первоисточнику — составляет самую сущность того, что следует называть гениальностью. Поэтому надо признать, что «гениальность» есть религиозное измерение души. Ее не следует смешивать с «галантом». Талантливость характеризует душу, а не дух. Талант есть способность к легкому и удачному выражению содержаний, независимо от того, что именно выражается; это есть как бы формальная игра души, а не глубокое и серьезное творчество, не созерцательно-предметное вдохновение духа. Талантливость может быть присуща человеку, неспособному к самостоятельному и ответственному созерцанию Предмета; тогда она становится силой чужеродной и беспринципной, и измеряется не духовной значительностью и глубиной, а субъективной приятностью и личной выгодностью. Человек может быть истинным ясновидцем Предмета и может выражать и обнаруживать видимое — редко и с трудом. Когда же истинная гениальность и сущий талант сочетаются в одном человеке, то он является гением.

Итак, гениальность есть начало религиозное. Это есть сила предметовосприятия, присущая личной душе; это есть ее чувствительность к Божественному, а потому, соответственно, и к противо-божественному; это есть ее зоркость к Божиим лучам и к изливаемому ими Совершенству; это есть восприимчивость ее к священной глубине явлений; ее отзывчивость к силе блага и к объективной значительности вещей. Может быть, известная мера этой восприимчивости дана каждому человеку; это как бы тихо тлеющий уголь, который засыпается пеплом от небрежения, но может и запылать огнем от искусных и неутомимых усилий. Когда огонь этот крепнет, тогда душа приобретает то, что Упанишады называют «тапас» (теплота, горение); от этого горения происходит то, что Гераклит называет «αυγή ζήρη» (сухой блеск). Тогда человек может достигнуть того, что так давно описано у Макария Великого: «невещественный и божественный огонь... делает чистым ум, чтобы он, возвратив себе естественную прозорливость, непрестанно видел чудеса Божии» (Добротолюбие, 1, 223)...

Естественно, что такая повышенная чувствительность дарует человеку ту спасительную рану Благодати, из которой возникает ее сушая «духовная жажда». Эта духовная жажда овладевает человеком и определяет его дальнейшую судьбу.

Тогда в душе свершается некое окончательное и определяющее предпочтение духовно-качественного характера. Божественное узнается, предпочитается и «приемляется»; душой овладевает потребность получать от Божьего, приобретать, иметь; она научается удерживать полученное, усваивать его, сбергать; возникает стремление не только брать, но взяться за добывание, с тем, чтобы организовать себе доступ к Нему. Человек начинает искать верную дорогу, ведущую к Богу («религиозный метод»); возникает и крепнет воля к сосредоточенному и напряженному движению.

Тогда религиозность становится деланием любви во имя обладания. Для этого сосредоточивается энергия души, собираются ее силы, изыскиваются средства, выковываются умения и навыки; душа медленно но последовательно освобождается от страстей, погружается в воды молчания, входит в поток молитвы. В ней срастаются напряжения и в-

злеты. Горизонты ее проясняются; она все более и более прозревает. Религиозное вдохновение и духовный труд взаимно сменяются, питают друг друга, проникаются друг другом: труд становится вдохновенным; вдохновение становится молитвенно-подготовленным, сосредоточенно-напряженным, — и удесятерит от этого свои силы. Тогда религиозно-предметная направленность (интенция) получает характер непрерывного прозревания, а воля к религиозному Предмету, вскормленная любовью прозревшего сердца, становится творческим пафосом Совершенства. Дух сосредоточивается, объединяется — и горит.

Это состояние можно было бы обозначить так: возникает духовная интенсивность в обращении к Богу.

5

Итак, религиозность есть духовная интенсивность. Это не апатия, а пафос, который не терпит никакой аффектации и может оставаться едва заметным извне. Это не сон духа, а бодрствование, которое может не прерываться даже и в самых обыденных условиях жизни; это не теплота, а огонь (срв. Откр. 3, 16; Лук. 12, 49), который не прекращается и в тихом тлении; это не пассивная вялость, а неутомимая энергия, отнюдь не ведущая к суетне и многоречию; это не разбросанность по многому, второстепенному, случайному, но собранность в одном, сосредоточенность на Главном, пребывание в Существенном.

«Интенсивным», вообще говоря, называется то, где сосредоточено многое сразу в одном. Так, что если «многое» не сосредоточено, а рассеяно и распылено; или — если сосредоточено, да не многое, а количественно-незначительное; или — если не сразу, а в порядке последовательности; или — если не в одном, а во многом, разнообразном, — то интенсивности нет.

Однако в своей истинной полноте интенсивность будет сосредоточивать не «многое» в одном, а «все» в одном, все целиком, чего и добивались все великие «делатели о Боге», в особенности же отшельники православного востока. Это есть сосредоточенность всего сразу в одном.

Согласно этому религиозное состояние души характеризуется сосредоточенностью всех сил духа на восприятии

и переживании религиозного Предмета. Религиозность не рассеивает лучи духа, а собирает их в единый «фокус»: именно из этого фокуса и исходит горение, как это описывает Феофан Затворник: «собранный должен гореть»¹. Религиозный дух не скитается по множеству, по пестрому разнообразию внешних, поверхностных случайностей; напротив, он извлекает себя из них именно потому, что они поверхностны и несущественны; он отрывается от них именно за то, что они при такой несущественности, сблизняют поверхность души своим разнообразием и своей назойливой яркостью. Но не следует разбрасывать себя и по множеству различных духовных обстоятельств: эти обстоятельства потребуют актов различного строения, т. е. быстрой смены и приспособления, что вызовет опасность поверхностности и рассеяния. Лучше сначала выковать себе религиозный акт единого строения, укрепиться в нем и затем приучать себя постепенно к восприятию Божиих лучей в иных и новых формах их явления. Во всяком случае религиозный дух не должен ослаблять себя экстенсивным разбродом сил; он учится быть сильным через сосредоточение.

Это можно выразить так, что религиозность есть особого рода внимание. Она состоит в том, что религиозная душа приспособляет и прикрепляет свои силы к любимому ею и воспринимаемому ею Предмету: она внемлет Ему (т. е. буквально: «емлет» Его «внутри»). Остановить свое внимание на чем-нибудь значит объединить себя на едином содержании, сделать это содержание для себя единственным, а себя в отношении к нему — единым. Для этого необходимо освободить свое внутреннее «поле зрения» от всего остального, как бы опустошить горизонт души от множества рассеянных по нему и потому рассеивающих ее содержаний, и с силой предаться одному, избранному, с тем, чтобы зажить им, именно им, и им одним. Внимание требует выхода из всего, кроме «одного», и поставления этого «одного» во внемлющий фокус личного духа; только тогда внимание может состояться. В акте внимания, если он действительно удается, все душевно-духовные функции объединяются в согласованном напряжении: те, которые по своей способности могут «внутри ять» дан-

¹ Путь к спасению.

ный предмет, — быстро солидаризируются и стягивают в себя все силы души; те же, которые инородны «емлемому» предмету, — или затаивают дыхание, чтобы не мешать, и позволяют извлечь из себя всю необходимую силу, или же становятся на страже единства и неразвлеченности, ограждая и поощряя внимательность души. В этом состоит то «самоизвлечение» и «самопогружение», которому учит религиозная аскетика востока.

Внимание осуществляется только соединенными силами души (*vigibus unitis animae*). Как солнечные лучи, собранные увеличительным стеклом в единую точку, вызывают в этой точке горение, так и силы души собираются в акте внимания и придают духу ту «раскаленность» и ту «прожигающую» силу, которые ему столь свойственны. Внемя, дух присутствует весь сразу в одном. Он собирается и сосредоточенно горит Предметом. Он действительно вводит внутрь содержание Предмета, а, может быть, — не будем предрешать этого¹, — и самый Предмет свой...

Не всякая интенсивность есть внимание (например, эмоциональная интенсивность, страсть, отличается невниманием к предмету, «пылая» помимо него, не им); но внимание, если оно состоит, всегда есть интенсивность. Рассеянная молитва есть не состоявшаяся молитва; экстенсивное созерцание есть не созерцание, а любопытное верхоглядство. Интенсивное внимание необходимо для того, чтобы не «отсутствовать, присутствуя»; именно об этом молится церковь, говоря «о сподобится нам слышанию Святого Евангелия».

Не всякая интенсивность религиозна (например, интенсивность азарта, чувственной страсти, ненависти); но сущая религиозность интенсивна всегда, когда она овладевает душой. Душа, совсем не способная к интенсивности, была бы совсем не способна к религиозности, и народ, не развивший в себе способности к духовному сосредоточению, или утративший ее, будет иметь бессильную и бесплодную религиозность. Нельзя быть внимательным непрерывно, это утомляет душу и может ее переутомить. Но именно поэтому религиозный человек отдает свое внимание таким предметам и такому Предмету, который пере-

¹ См. главы двадцать третью и двадцать четвертую «О единении».

рождает его душу, остается в ней и не покидает ее даже и тогда, когда приходит неизбежная волна «экстенсивности», «рассеяния» или «отсутствия»: у суще-религиозного человека «быть» не прерывает «бытия», земное не угашает небесного, несущественное не затмевает существа. Можно сказать: уходя от своего Предмета, он уносит Его в себе и с собой; изменяя свою «интенцию», он не изменяет Богу; живя земным, он видит в нем Божии лучи и сам, не зная того, излучает их в мир...

Но как удостовериться во всем этом?



ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ О РЕЛИГИОЗНОМ СОМНЕНИИ

1

Существует весьма распространенное воззрение, согласно которому религиозный человек — верует и не сомневается, если же он начинает сомневаться, то это означает, что вера его колеблется, распадается и утрачивается. Это воззрение характерно для эпохи религиозного упадка, когда человек воспринимает свою веру, как нечто от него самого независящее, как бы «спорхнувшее» на него из высшего пространства и способное также легко упорхнуть, как легко оно прилетело. Вера есть что-то вроде прелестной бабочки, которую стоит только спугнуть, чтобы она безвозвратно улетела. А сомнение есть именно такая спугивающая сила...

Такое понимание свидетельствует о том, что человек воспринимает свою религиозную веру, как некое неуловимое, капризное настроение: оно появляется неизвестно откуда и исчезает неизвестно почему. Оно относится к безличным «состояниям» души: «мне хочется», «мне думается», «мне кажется», «мне поется», «мне тоскливо». И вот так же: «мне веруется», «мне не веруется». Такие состояния можно «иметь», когда они «приходят», а приходят они сами по себе; когда же они «исчезают», «улетучиваются», тогда остается только сказать, что «их больше нет». Любились и разлюбились; «верилось», а теперь больше «не верится». А так как спокойнее и легче жить, когда «верится», то сомнения «надо гнать»...

В такой постановке вопроса есть много обывательской беспомощности, — правда, трогательной (ибо пытающейся оберечь свою «святыню»...), но в то же время наивной и об-

реченной. Наивной — потому, что человек говорит о вере и религии, не имея никакого представления о том, что такое религиозный опыт, как он добывается, строится и удостоверяется. Обреченной — потому, что религиозная вера не может прозябать в виде тепличного растения: она требует духовного простора, воздуха и свободы, она есть по призыванию своему высшая жизненная сила, светящая и ведущая. Вера есть кормчий в буре; как может она прозябать в теплице? Она есть источник жизненного бесстрашия; как может она трелетать от каждого сомнения? Она составляет глубочайший корень личной жизни; как же может она уподобиться случайно севшей и легко спугиваемой бабочке?

Современный мир пронизан сквозняком безбожия. Этот сквозняк несет с собой весь яд духовного «анчара», — все соблазны плоского чувственного опыта, рассудочной «диалектики», технической полунауки, омертвевшего сердца, развращенного воображения, деморализованной воли, кощунственных дерзаний, воинствующей пошлости, озлобленного властолюбия, неистовых страстей и малодушного предательства. Противостать этому может только вера, нашедшая свои первоосновы, утвердившаяся в них, очистившаяся от соблазнов, закаленная в религиозном опыте, искусившаяся в видении и сомнении, в приятии и в отвержении; вера, знающая верный путь, опасные перепутья и последнюю распутицу; вера, выросшая в бурное время и потому умеющая повелевать бурям души. Время религиозного упадка ныне прошло: религиозность будет могучей, цельной и побеждающей, или же ее не будет вовсе, и тогда не будет на земле ни духа, ни культуры.

Религиозное сомнение само по себе не есть «соблазн» и совсем не предвещает «конца религии». Его «приход» опасен только для беспочвенной и беспомощной «религии настроений»: «спугнутая бабочка» вспорхнет и улетит навсегда... На самом же деле приход религиозного сомнения означает, что пора «невинных» детских снов прошла; что религиозность, сводящаяся к капризной случайности настроений, есть мнимая религиозность; что духовная сила не рождается из беспомощности; что пришла пора начинать свое «радиальное» движение к Богу¹.

¹ См. главу десятую «О религиозном методе».

Сомнение отделяет религиозное «детство» и, может быть, религиозное «отрочество» от зрелой поры, от веры мужественной, крепкой и окончательной. Оно не «соблазн», а «горнило»; не «конец религии», а обновление и углубление. «Отмахиваться» от него значит нарочно длить свою детскую беспомощность, т. е. умалять силу веры и победу религии. Сомнение же, наподобие «природы»: гонимое в дверь, влетает в окно. Чтобы его преодолеть, надо в нем «побывать»; не преодолевший его сохраняет уязвимые места своей религиозности, которые могут раскрыться в труднейший час жизни и привести его к духовному крушению. И пока он не преодолеет их, он не может помочь другому в их преодолении; ибо учить и вести в вопросах веры может только мастер истинного, религиозно-предметного, творческого сомнения.

2

Казалось бы, можно смело утверждать, что верующий — не сомневается, а сомневающийся — не верует; что вера и сомнение взаимно исключают друг друга... На самом же деле это совсем не так, и чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить евангельскую молитву, сказанную со слезами: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Мрк. 9, 24).

Установим, прежде всего, что сомнение по своей основной природе есть состояние для очевидности и веры — предварительное. Это есть как бы стояние пред очевидностью, до приобретения ее; или как бы пребывание «на паперти веры», до вступления в ее «храм». Сомнение — означает, что человек еще лишен, еще не-имеет; не имеет ни очевидности, ни противочетидности, ни веры, ни отвержения ее. Сомневающийся не может сказать о том, что для него «стоит под сомнением» — ни да, ни нет. Он как будто «не имеет права» ни на то, ни на другое; он лишен оснований и для веры и для неверия; и чувствует эту лишенность; и считает ее еще непреодоленной; и не решается ни на то, ни на другое. Сомнение есть предварительное воздержание: в науке воздерживается — сила суждения, в искусстве воздерживается — сила выбора, в религии воздерживается — сила веры. Человек не позволяет

себе сложиться в известное жизненно-духовное содержание не потому, что оно отвергается, а потому, что оно еще не утверждается им.

Однако этим не исчерпывается ни природа сомнения, ни его значение.

По-видимому, такое же положение может занять и «индифферент» первого вида¹, т. е. человек, не имеющий, в сущности говоря, никакого отношения к предмету: он тоже может сказать, что он «не утверждает» и «не отрицает», но только потому, что он совершенно безразличен к данному предмету и содержанию. Между сомневающимся человеком и «абсолютным индифферентом» есть известное сходство: однако, последний, не имея никакого представления о предмете и будучи, следовательно, содержательно пустым в обращении к нему, не может ни ставить его «под сомнение», ни выводить его «из-под сомнения»: он не имеет для этого ни малейшего основания...

Это означает, что сомнение возможно только при известном, хотя бы минимальном отношении к предмету. Так, слепорожденный может сомневаться в наличии спектра и в данных спектрального анализа лишь постольку, поскольку он ощущает теплоту света и слышит от зрячих, что теплота эта связана со светом и что свет имеет «такие-то» свойства. Но именно поэтому его сомнение будет опытно-ненаполненным, мертвым и непродуктивным: предметно удостовериться и погасить сомнение ему не дано, он может только субъективно не думать о нем, и это будет его чисто личным делом...

Так, неграмотный человек может сомневаться во вращении земли вокруг ее оси; но не может сомневаться в отношении синуса к косинусу. Однако и первое сомнение будет в нем и для него — опытно-малонаполненным и поэтому удостоверительно-бесплодным.

Итак, сомнение осмысливается только через живое, опытное отношение души к предмету; а бессмысленное сомнение совсем не заслуживает этого имени. Религиозно-мертвый человек не может сомневаться в бытии Божием, он может только — бессмысленно и неосновательно отрицать его. Напротив, сомнение, осмысленное не ми-

¹ См. главу одиннадцатую «Отверзающееся око».

нимально, т. е. опытно-наполненное, опытно-живое, имеет, хотя бы в возможности, некоторую перспективу целесообразного разрешения, продуктивного исхода. Сомнение по самому существу своему не только «предварительно», но и «незавершенно»: смысл его в движении к очевидности; в ней — его разрешение; ей — оно предшествует; ради нее — ему стоит жить в душе и томить человека... И чем сомнение вернее своей природе, т. е. чем больше оно чувствует свою предварительность, незавершенность, неуспокоенность, неокончателность, чем острее оно, чем беспокойнее — тем энергичнее ведется им борьба за удостоверение, тем оно продуктивнее. В личной душе, индивидуально-психически — оно может быть последним словом человека: жил и умер в бесплодном, пассивном сомнении... Но духовно — сомнение живет ради удостоверения и таит его в самом себе.

Совершенно непродуктивное сомнение — есть неудача; и объяснения для этой неудачи надо искать в его неинтенсивности, в его близости к безразличию.

Это можно выразить так. Осмысленное и опытно-наполненное сомнение предполагает у человека наличие «органа», который необходим для предмета, стоящего под сомнением, и хотя бы минимальное «показание», исходящее от этого органа; это-то «показание» и дает сомнению опытное живое наполнение. А для того, чтобы сомнение стало продуктивным, необходимо, чтобы этот «орган» был «пущен в дело» и притом не случайно, не произвольно, не один раз, а повторно, организованно, может быть, даже неумоимо. Сомневаться осмысленно, содержательно и продуктивно может только тот, кто связан живым опытом с предметом своего сомнения.

Все это имеет особенное определяющее значение в религиозном опыте.

Говоря о сомнении в религии, следует иметь в виду не воздержание индифферента от суждения о Боге, что-то вроде нигилистического «пожимания плечом»: «не знаю, что это такое «Бог», не понимаю, не представляю себе, не имею к этому никакого отношения; и взяться за это не умею; и братья за это не хочу; и потому воздерживаюсь от суждения»... Надо иметь в виду совсем другое: это есть сомнение человека, вступившего в сферу религиозного

опыта, но еще не завершившего его религиозной очевидностью. Такой человек имеет религиозный «орган». Око его духа отверсто¹ и живет опытными восприятиями; но очевидности оно еще не достигло. Оно воспринимает и видит; но без побеждающей и окончательно убеждающей силы. Он переживает как бы «остановку», которая может превратиться в «застой», но может и замениться вечно живой «текучестью». Его сила суждения — воздерживается; его сила выбора — колеблется; его сила веры — не «загорается» и не вкладывается в «сомнительное» содержание.

3

Сомнение в религии не есть просто «сомнение о религиозном предмете или о религиозном содержании»; это есть нечто гораздо большее: это есть религиозное сомнение. Поэтому ему присущи все те черты, которые определяются аксиомами религиозного опыта. Это есть состояние личного, духовного, автономного и непосредственного опыта; это есть событие в жизни созерцающего и приемлющего сердца; это есть неуверенная, колеблющаяся остановка в пути, возводящем к Богу; это есть состояние сосредоточенное, интенсивное и потому собирающее лучи духа и сердца — и жаждущее разрешения и достижения. И то, чего не достает этому состоянию, т. е. сомнению в миг его неустойчивости, — есть именно предметная очевидность.

Именно соединением всех этих аксиоматических черт и свойств определяется и природа, и значение, и судьба религиозного сомнения.

Не всякий человек способен иметь религиозное сомнение, но только тот, кто живет религиозным строительством своей личности. В области религиозных представлений, понятий и теорий у людей бывает множество праздных, внедуховных, обывательских, рассудочных «сомнений». Люди очень часто подходят к религиозным содержаниям, — к вере, к откровению, к молитве, к таинствам, к храму, к обряду, к богословским учениям, — с обычной,

¹ См. главу одиннадцатую «Отверзающееся око».

повседневной, мелко-плоской и пошлой, рассудочной и совершенно не духовной установкой, и пытаются толковать и разрешать эти вопросы «органами» нечистыми, не верными, внедуховными, бескрылыми, бессердечными и, в сущности — мертвыми¹. И то, что они называют иногда «сомнением», совсем не заслуживает этого серьезного и ответственного наименования...

Религиозное сомнение есть состояние автономного опыта; у гетерономно-верующего не может быть сомнений: вместо него и за него будет сомневаться его «авторитет». Именно поэтому появление в душе религиозного сомнения означает нередко начало автономного религиозного опыта. Дело в том, что религиозное сомнение разрешимо только через опыт, сосредоточенно и благоговейно направленный на религиозный Предмет («предметная интенция»); оно успокаивается только от непосредственного и подлинного созерцающего удостоверения. Душа человека, раз почувствовавшая и осознавшая, что ей необходимо для веры и для окончательного религиозного самовложения — объективное основание, начинает опасную борьбу за такое основание и может получить его только сама и от самого Предмета. Откровение дается человеку именно для угашения его религиозного сомнения. И напрасно Апостола Фому называют «неверным» или «неверующим»: стоя перед лицом неслыханного, невероятного, почти непредставимого события, он искал предметного удостоверения и не встретил отказа, но, удостоверившись, воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Иоанна 20, 26—28). «Увидеть» (т. е. осязать раны Христа) дано было только Апостолам; другие же должны удостоверяться нечувственным, духовным опытом. Но погасить сомнение без откровения человеку не дано в земной жизни, а строить религиозный опыт и религию на безответственном легковерии — значит «строить дом на песке» (Мтф. 7, 26—27).

И вот, когда человек начинает в своем опыте борьбу за религиозное удостоверение, то он имеет тем больше на-

¹ У Салтыкова-Щедрина рассказывается, например, как люди вели «благочестивую» и «душеспасительную» беседу о том, какие это такие «жезаны» («яко же за ны»), о которых читается в церкви и как их следует представлять себе.

дежды на успех, чем интенсивнее, чем глубже, чем подлиннее и искреннее его сомнение. Тогда оно становится зовом, исканием, просьбой, молитвой. Он «просит» и ему «дается»; он «ищет» и «находит»; он «стучит» и ему «отворяют» (Мтф. 7, 7—8). Настоящее религиозное сомнение есть, прежде всего, интенсивная и подлинная жажда узреть Бога. Душа, так сомневающаяся, не может быть ни безразличной, ни пассивной: самое сомнение ее есть живая сосредоточенность на Предмете и направленность в Его сторону; это есть разновидность предметной воли, это есть интенциональное состояние религиозного опыта. Это сомнение деятельно, настойчиво; оно в тревоге и напряжении; ему важно, ему необходимо разрешиться в положительную или в отрицательную сторону.

Вот почему религиозное сомнение не сводится к «сознаванию» или «пониманию» религиозной проблемы, к «исследованию» или «анализу». Самый утонченный философский аналитик или «конструктор» может оказаться бесплодным в созерцании и ведении. Кто сомневается в религиозной области, тот, правда, поглощен «проблемой», и можно сказать, что он носит в себе «опыт проблемы»; но к этому необходимо добавить нечто гораздо большее: этот «опыт проблемы» должен стать для него центральным содержанием сердца, созерцания и воли.

Оказывается, что настоящее сомнение в религиозной сфере — религиозно не только по содержанию и по предмету, но и по характеру самого акта: по своей силе и остроте, по подлинности, по интенсивности и цельности. Воля к предметовидению захватывает душу человека до глубины, и она оказывается одержимой религиозным Предметом, как еще проблематическим содержанием. Это отнюдь не парадокс, не игра словами и не преувеличение. Настоящее религиозное сомнение есть как бы огонь, сжигающий душу и образующий в ней живое и подлинное средоточие, сердцевину бытия.

Вот почему нелепо и фальшиво говорить¹, будто религиозное сомнение — «сомневаться во всем и даже в самом себе». С одной стороны, сомнение, «сомневающееся во

¹ Как это мы видим у Павла Флоренского «Стоял и утверждение истины».

всем», есть состояние не духовное, а душевно-патологическое: от него нельзя отпавляться, на нем нельзя строить, его нужно лечить, как проявление неврастения, психостении или даже умопомешательства. Живой и здоровый дух никогда не будет сомневаться во всем, ибо он в самом себе таит критерий сердечного удостоверения и созерцающей очевидности. Сомнение во всем — беспредметно, а потому и не духовно. Он не событие в жизни духа, а болезнь души или выдумка отвлеченного ума. С другой стороны, живое и духовное сомнение никогда не будет сомневаться в себе самом, т. е. в том, сомневается оно вообще, или, может быть, вовсе даже и не сомневается. Религиозное сомнение есть мучительное состояние интенционально созерцающего, но еще не удостоверенного сердца; эта мука будит волю к удовлетворению, и невозможно сомневаться ни в этой муке, ни в этой воле. Тот, кто описывает это иначе, никогда не испытывал религиозного сомнения; он говорит не из религиозного опыта, а из отвлеченной конструкции или из душевной болезни. И слова его мертвы и фальшивы.

В религиозном сомнении человек уже одержим тем самым Предметом, в котором он сомневается и о котором все еще не решается сказать — ни «да», ни «нет». Эта одержимость есть сама по себе, — до наступления религиозной очевидности и без нее — религиозное событие: это есть подлинный и драгоценный духовный опыт, он строит личный дух и определяет судьбу его носителя. В религиозном сомнении человек приобретает некий центр жизни и бытия. Это сомнение столь подлинно и интенсивно, что сомневающийся дух находит в нем подлинную сердцевину своей жизни: свою духовную любовь и свою духовную волю.

Пусть это средоточие слагается в переживании Бога, еще только как «предмета проблематического»: до очевидности и без очевидности. Однако, раз возникнув в душе, оно сообщает ей некоторую сосредоточенную собранность, некую созерцающую и напряженно внешнею интенсивность, некий духовный строй, а это безусловно необходимо для того, чтобы сомнение творчески разрешилось и чтобы душа узрела Божие бытие.

Замечательно, что великие созерцатели, исходившие подобно Блаженному Августину и Декарту из религиозного сомнения, испытывали именно это потрясающее и в то же время созидательное действие своего предварительно-неуверенного, вопрошающего состояния; и действие это, — по источнику, по силе, по благотворности, — было божественного происхождения. Огонь их религиозного сомнения не только открывал им метафизически-духовную подлинность их собственного бытия, — ибо подлинная жажда Бога сама по себе создает религиозный центр личности, — но он давал им в этом живое чувствование Божия бытия, Его силы, Его вейния, Его присутствия и Его воли. Им открывалось, что подлинная воля к достоверному видению Бога — еще человечна по субъекту и по эмпирически-земной оболочке, но уже благодатно-божественна по источнику, по благотворности и по духовной силе.

Образно выражаясь, можно было бы сказать: настоящее религиозное сомнение есть состояние огненное, подобное «неопалимой купине»; и огонь этого сомнения призван дать человеку первый луч очевидности, падающий в отверзтое око его духа и пронизывающий его душу до дна.

Философски выражаясь, следует сказать: есть сила религиозного сомнения, скрывающая в себе благодатную, — божественно-сильную и божественно-благотворную волю к Боговосприятию. Пережить сомнение о Боге, полное религиозной жажды и воли, значит пережить очевидный опыт Божьего действия и проявления, а следовательно и Божьего бытия.

Иными словам: кто истинно сомневается в бытии Божием, тот уже имеет Бога в самом акте своего сомнения. Ибо истинно-религиозное сомнение есть уже начавшийся опыт религиозной очевидности.

4

Вот почему религиозное сомнение не должно считаться исключенным из пути веры; напротив, религиозный «метод» включает его в себя, ибо оно творчески подготавливает душу к опыту очевидности. Человеку невозможно и не

должно верить во все то, что притязает в жизни на его веру: это был бы путь праздного легковерия, «всуеверия», безумной доверчивости ко всем соблазнам. Веровать можно только в достоверное, т. е. в удостоверенное; или, как говорит Марк Подвижник, «не знающий истины и верить не может истинно, ибо ведение по естеству предваряет веру» (Доброт. I, 530). Легкая вера означает столь же легкое «разуверение» и столь же неосновательное неверие. Верующий всеу, продешевляет и компрометирует самый акт своей веры: ибо какая цена его вере, или как может его вера считаться путем, ведущим к истине, если завтра он отдаст ее столь же всеу — иному или даже обратному суеверию? Тысяча соблазнительных фантазий или прямых неправд окружают человека, добиваясь от него признания, преданности и религиозного самовложения; безумно отдаваться им; разрушительно для духа — слепо припадать к ним и строить на них жизнь.

Напротив, в здоровом, творчески-ищущем, религиозном сомнении, жаждущем полного удостоверения и настоящей достоверности, есть разумная основательность и религиозно-очистительная сила. Мало того, в нем заложено некое познавательное целомудрие, несклонное отдавать свое «сердечное приятие»¹ и доверие своего «отверзающегося ока»² — всему, что внезапно и быстро представится «веро-мнимым» и «истинно-подобным»; в нем заложена та религиозная скромность, которая, быть может, просто не считает себя достойной подлинного Бого-восприятия и Бого-приятия (как об этом повествует Евангелие: Лук. I, 29, 34). Поэтому верование, прошедшее через сомнение, нисколько не теряет в своем достоинстве: напротив, — ибо сомнение собирает и обостряет силу религиозной воли, способность к религиозному видению и воспитывает в душе искусство религиозного удостоверения. Детская же чистота души, непосредственность и цельность веры нисколько не умаляются от этого удостоверения. Отшельник, не заметивший у представшего ему ангело-подобного существа — сатанинского признака (птичьей ноги) и посеу впавший в соблазн, вряд ли имеет основание оправдывать свою слепоту и свою со-

¹ См. главу пятую «О приятии сердцем».

² См. главу одиннадцатую «Отверзающееся око».

блаженность — «детским» состоянием своей души, упомянутым в Евангелии: «кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него» (Лук. 18, 17). Христос не мог завещать человеку духовную неразборчивость или доступность сердца для всякого искушения. «Дитя» является здесь символом сердечной чистоты, а не слепоты, непосредственности, а не удобособлазнимости, цельности, а не всеулегко-верия. И принять по-детски — надо именно Царствие Божие, а не замещающие его соблазны и искушения, которые должны быть отвергнуты или, во всяком случае, поставлены под вопрос и сомнение.

Вот почему религиозное сомнение является необходимым стражем веры. Оно призвано охранять человеческое сердце от всего того множества религиозно непредметных «предположений», «допущений», «вожделений», «чаяний», «опасений», «учений» и всяческих наветов на Божественное, которые проносятся мимо дверей нашего духа и пытаются вломиться в них и завладеть его жилищем. И если погасить сомнение в религиозном опыте, или, что то же, если удалить этого невпускающего стража, то религиозность человека, ныне столь удобособлазнимая, станет окончательно жертвой искушения, заблуждения и хаоса.

Так оправдывается и обосновывается религиозное сомнение.

Существует весьма распространенное воззрение, согласно которому религиозность есть нечто вполне «личное», «интимное», имеющее отношение только к тому, кто верует: она отвечает его личной душевной «потребности» в «настроении», в жизненном «устроении» и «спокойствии» (тихая лампадка в интимном углу, чтобы было не так страшно спать и грешить... и никого это не касается...). При таком воззрении религия превращается в бытовой аксессуар повседневной жизни.

Этому пониманию противостоит другое, в силу которого религиозный опыт вызывает у верующего человека чувство живой и сильной духовной ответственности. Веровать значит ведать истину о Боге; значит иметь настоящий доступ к Божественному и стоять с ним в живом духовном общении. Не истина от веры («мне в это верится, должно быть это и есть истина»); а вера от истины («вижу, что это сама истина, и потому не могу не веро-

вать»). То, что религиозный человек приемлет верой и исповедует, есть для него не условное допущение, не «вероятность» и не «правдоподобная гипотеза», — но сама сущая правда, приемлемая силой безусловного и окончательного утверждения. Как бы ни был скромнен и неприязнителен сам верующий, — это остается делом его личной души и личного характера; природа же его верования сохраняет свое окончательное и категорическое значение, а значение самого веруемого содержания остается объективным и всеобщим. Если я утверждаю религиозную истину, то все, несогласные со мной, пребывают в религиозном заблуждении. Как бы смиренно и благодушно я ни произносил эти формулы, — я не могу не произнести их, ибо они заложены в самом религиозном веровании, владеющем мной. А в этом есть великое и ответственное притязание. И когда смирение и благодушие покидают верующего, то он всегда может впасть в религиозную нетерпимость и воинственность, что мы и видим в истории человечества.

Иметь религию есть великое притязание и великая ответственность, сколь бы мало ни думал об этом легкомысленный и беспечный человек. Выбор и предпочтение одной веры есть тем самым суд над другими верами и осуждение их. И если этот выбор и этот суд не вырастают из чувства величайшей ответственности и из соответствующего ей духовного делания («метод, ведущий к Предмету»), то они могут оказаться в действительности жалкой претензией и великой дерзостью.

Религиозная вера есть притязание: она притязает на владение религиозной истиной. Это притязание обязывает; оно обязывает еще более, чем всякое другое притязание.

Оно обязывает, прежде всего, перед самим собой. Ибо религиозным верованием человек определяет всю свою жизнь: свою жизненную цель, свой характер, свое творчество, всю свою судьбу, а в конечном счете свое религиозное спасение или же свою гибель. Упустить, исказить, продешевить и опозлить все это — значит поистине пренебречь самим собой и утратить себя.

Религиозное верование обязывает человека в особенности перед Богом. Ибо небрежное, беспечное или без-

различное отношение к доступному мне Реальному Совершенству, — к Богу, источнику спасения, любви и благодати, — равносильно отказу от Него и ведет к утрате Его и к оскудению человеческой жизни и культуры. Человек отвечает за то, во что он верует. Если он не ищет Откровения, то чего же он ищет в жизни? Если он не приемлет открывающегося ему Бога, то он приемлет другое, богочуждое или богопротивное. Отвергая Бога, он становится противником Его; не радея о верности своей веры, он становится сознательным или бессознательным искажителем Откровения. Верование не может быть делом произвольного выбора; а раз принятое сердцем, оно требует верной жизни и верных дел. Вот почему верующий отвечает перед Богом за то, во что он верует сердцем, что исповедует устами и что осуществляет делами; он отвечает за свои религиозно противоположные страсти, за смуту своего легкомыслия, за соблазн своих писаний, за вздорность своих мниморелигиозных выдумок. И, может быть, никто не ощущал этой ответственности с такой силой и остротой, как Григорий Богослов (Назианзин) с его учением о религиозном младенчестве толпы.

Понятно, что религиозное верование возлагает на человека ответственность и перед всеми остальными людьми. Человеку от природы дана способность таиться от других людей, притворяться и обманывать; религиозное же верование не терпит ни притворства, ни обмана. Человек отвечает за подлинность и искренность своего верования перед всеми другими людьми. Но отвечает перед ними и за предметную основательность своей веры. В сфере духовного опыта необходима особая «честность», особое тщание, ибо взаимная проверка здесь не всегда возможна и человек слишком часто обречен здесь на одинокое предстояние. Всякое речение: «я вижу так», «я верую в то-то», или «в сфере Божией обстоит вот как» — возлагает на человека великую ответственность за реченное: ибо если он исповедует то, чего не видит, то он произносит мертвые слова и мертвит веру в других; если он учит религиозной неправде, то он соблазняет других и разрушает в них религиозное доверие к религиозному опыту вообще; его безответственная неправда засоряет объем религиозных содер­жаний. Преступно заполнять столь утонченно-сложную

и трудно-удостоверяемую сферу духа легкомысленными или произвольными, или симулирующими изъявлениями, разочаровывающими людей и разрушающими их взаимное религиозное доверие друг к другу. Безответственный или недобросовестный религиозный проповедник разрушает духовную жизнь на земле — и личную, и общественно-церковную, а в конечном счете и национально-государственную.

В религии безответственная болтовня разрушительна и преступна. Лучше честный агностицизм, лучше скромно-аскетический скептицизм, чем соблазн беспочвенного и нечистого пустословия.

Вот почему всякое верование, а тем более всякое религиозное исповедание обязывает. Оно предполагает, что человек осуществил все возможные усилия в религиозном созерцании Предмета; что он осознал ответственность своего «верую и исповедую»; что он учел все соблазны, идущие от личных, нечистых страстей и ведущие к легковерию, всуеверию и пустоверию; что он искал оснований и корней и стремился удостоверять свою веру; что он не боялся пройти через горнило религиозного сомнения.

Именно чувство религиозной ответственности приводит человека к религиозному сомнению. Но не к сомнению религиозного безразличия, мертвящему и разрушающему, а к сомнению взыскующему, очищающему и удостоверяющему.

5

Истинное сомнение возникает из жажды веры; из жажды верной, удостоверенной, предметно-обоснованной и потому неразрушимой и непоколебимой веры. Это означает, что религиозное сомнение есть жажда Откровения. Это как бы рука, молитвенно протянутая к Богу, взыскующая, но еще не взыскавшая Его. Это о ней сказано: «ищите и обрящете». И в этом истинный смысл религиозного сомнения: оно «находит» и «созидает», а не теряет и не разрушает.

Смысл религиозного сомнения в том, что оно «у-досто-веряет», т. е. сообщает вере достаточную основу и силу;

оно дает человеку религиозное полномочие — верить, исповедовать, показывать, учить и помогать. И естественно, что чем сильнее в человеке чувство религиозной ответственности, чем строже он в отношении к себе самому, добиваясь от себя предметности и чистоты, чем глубже в нем потребность истины и откровения, — тем дольше и зрелее будет его подготовительный искуc, тем дольше он пребудет в стадии «у-досто-верения», возвращаясь к мучительному мигу сомнений и заставляя себя воспроизводить акт исходного первосозерцания. Ибо дух человека должен напитаться религиозной очевидностью настолько, чтобы сомнение угасло в нем само и безвозвратно.

Сомнение есть жажда удостоверения. Но в религии удостоверяет не «чувственное восприятие» и не рассудок, не «логика» и не «доктрина». В религии удостоверяет духовный опыт, опыт сердца, сердечное созерцание, восприятие личным духом. И «воля» участвует в этом, но не в виде насилия над собой, побуждающего верить в безразумное и противоразумное («Credo quia absurdum»), а в виде усилия, сосредоточивающего душу, организующего энергию созерцания и предоставляющего последнее слово — духовной очевидности.

Сомнение есть дело разума и воли. Но разрешение сомнения есть дело сердца и созерцания. Разум и воля организуют душу в обращении к Богу; сердце и созерцание суть органы, воспринимающие божественное светооткровение. Разум и воля призваны к тому, чтобы создать в душе духовную чистоту, непредрешающее бесстрашие, сосредоточенную восприимчивость и отзывчивость, «ранимость» душевно-духовной ткани, зоркость сердечного видения. Но осуществляют акт религиозной очевидности не они, а сердце и созерцание.

Отсюда должно быть уже совершенно ясно, что не всякое «сомнение» есть религиозное сомнение и что религиозное сомнение должно удовлетворять известным требованиям для того, чтобы быть религиозно-плодотворным.

Во-первых, сомневающийся дух должен иметь настоящую духовную потребность в боговосприятии. Сомнение безразличное, не ищущее опыта, априорно-рассудочное,

рассудочно-резонирующее — мертво и безнадежно; если оно представлено слабо — то оно ведет к релятивизму или скептическому эклектизму; если же оно выступает остро и страстно, то оно ведет к всеразьедающему и опустошающему нигилизму. Сомнение будет зиждущим только при наличности подлинной и искренней предметной интенции. Напротив, сомнение беспредметно скитающееся, не рожденное «духовной жаждой», не способное к сосредоточенному и ответственному созерцанию; сомнение, только воображающее свой предметный голод, аффектированное, рисующееся, лишенное центрального и священного огня — будет вечно бесплодным. Сомневающийся должен быть, по слову Евангелия, «алчущим и жаждущим правды», «нищим духом», «просящим», «ищущим» и «стучащим» (Мтф. 5, 3, 6; 7, 7—8).

Во-вторых, сомневающийся дух должен иметь волю к подлинной и предметной религиозной очевидности. Это не должно быть искание «мистического волнения» или «мимолетного соприкосновения»; это не должно быть столь часто встречающееся, псевдо-религиозное любопытство, влекущее людей к спиритизму, антропософии, белой или черной магии. Сомнение должно быть религиозно-творческим, т. е. живым страданием о Боге; оно должно искать путей к Нему. Оно не должно быть просто томлением от душевного застоя, колебания и бесплодия (такое остается обычно бесплодным), — но страданием вследствие неприобщенности к Богу, вследствие отчужденности от Него. Из такого страдания возникает живая и энергичная воля — отдать все за истину о Боге, за подлинную истину о самом сущем Божестве. А это и есть воля к очевидности, — главная сила, движущая религиозным сомнением.

Сомнение бывает продуктивно тогда, когда оно являет подлинную и искреннюю волю к предметной очевидности. Так обстоит во всех духовных делах, но в особенности в религии. Тогда дух человека приобретает способность к той напряженной, сосредоточенной и в то же время всесторонне-разветвленной, очистительной (катарсис!), организующей, осторожной и в то же время целостно и самоабвенно отдающейся работе религиозного восприятия

(«познания», «очевидности», «гнозиса»), без которой человеку так легко **бесплодно-сомневаться** и так трудно **плодотворно-уверовать**. Именно из такого сомнения родится та сила предметного видения, которая уверяет и удостоверяет человека, что он не соблазнился «видениями», «иллюзиями» или «фантазиями», а приобщился к подлинному откровению и воспринял живое свето-излучение от самого Бога. И понятно, что только такое «делание» и такое восприятие дает возможность поставить и разрешить вопросы о сущности религиозной очевидности, о ее критерии, о религиозном доказательстве во всем его своеобразии и о природе религиозного убеждения и религиозной веры.

Понятно, что этого можно достигнуть, в-третьих, только при том условии, если сомневающийся человек имеет «дерзновение» самостоятельно обратиться к Богу и непосредственно простереть к Нему просящие длани своего духа. Религиозное сомнение должно быть достаточно сильно, потребность сердца в Боге должна быть достаточно острой для того, чтобы в душе созрела такая способность, решимость и готовность. Для этого в духе должен отпасть троякий страх.

Во-первых, страх перед другими людьми, кто бы они ни были — представители власти, обличающие, запрещающие, грозящие, отлучающие, «исключающие» или сожигающие («*comburi*»). И для того, чтобы преодолеть этот страх, нередко укрывающийся в оттенках, человеку рекомендуется погасить в себе всякое религиозное тщеславие и пророческое притязание: искать религиозного восприятия про себя и для самого себя, и отнюдь не превращать найденную религиозную истину в учение. Если под «ересью» разуметь то, что таит в себе первоначальный смысл этого греческого слова («*αἵρεσις*»), т. е. «поятие», или самостоятельное восприятие Божества, то человеку от самой природы его духа принадлежит «естественное право на ересь» и только притязательное, незрелое, немудрое, неосновательное и заносчивое превращение этого личносвободного Боговосприятия в безответственное провозглашение и в публичное учение может сделать это право спорным или даже непризнаваемым.

Во-вторых, — страх перед Богом. Я разумею при этом не «страх» как благоговение, не «страх» как смирение, не «страх» как чувство собственного недостойнства, ведущее к заботе о своем религиозном очищении, — такой страх не удаляет от Бога, а приближает к Нему, — а «страх», испытываемый перед злым страшилищем, мешающий целостной любви к Богу, воспрещающий непосредственное обращение к Нему, внушающий душе идею «греховности» или даже «гибельности» самостоятельного обращения сына к Отцу. Такой страх пресекает религиозное искание, ослабляет молитву, мешает строительству религиозного опыта и делает сомнение бесплодным.

В-третьих — страх за себя. В известном смысле этот страх духовно-естественен и необходим. Ибо нет ничего противнее в сфере религиозного опыта, как развязная самоуверенность, как грубый и пошлый аутизм, как соблазнительная болтовня скороспелых и неопытных дилетантов: они несколько не боятся за себя, но они, — что гораздо важнее, — «не боятся Бога» и «не стыдятся людей». Вот почему «страх за себя» является, в некотором смысле, одним из первоусловий подлинного религиозного сомнения и опыта. Но этот страх не должен гасить в человеческой душе уверенности в том, что откровение угодно Богу и благодатно для человека; что Господь «близ стоит при дверях»; что человеку естественно и совершенно не запретно обращаться к Нему свой вздох, свой зов и свой взор; что никто не вправе запрещать человеку непосредственную молитву к Богу — и что не следует ему в этом бояться за себя.

Наконец, сомнение будет продуктивно только тогда, если человек не только «вздыхает» и «жаждет», но и «делает», т. е. активно и неутомимо строит свой религиозный опыт. Мало одной воли к предметности, к истине и непосредственности Бого-восприятия; необходимо очищение души, строительство духа и «стучание у врат».

Душа человека имеет свои земные завесы, которые заслоняют ее духовный взор и мешают ей видеть Бога. Она должна раздвигать эти завесы своего земного естества; она должна как бы «протирать свои очки», на которых оседает земная пыль, копоть и всякая нечистота. Она должна заботиться о чистоте своей душевно-духовной «среды», ко-

торая воспринимает лучи Божьего солнца¹. Многие не видят Бога потому, что око их не духовно и не чисто.

Человек должен трудиться над свободой и собранностью своего духа. Расщепленный, несобранный дух теряет свое внимание (силу «внутри имания»); он не интенсивен и бессилён. Он рассеян по земному множеству. Он скитается по периферии души и питается поверхностью вещей.

Человек должен добиваться того, чтобы дух не угасал в нем, чтобы он всегда присутствовал в его душе и чтобы он всегда был открыт для Божьих лучей. Религиозная душа имеет некоторое непреходящее задание: всегда помнить о Боге, даже и в самых земных состояниях и содержаниях; вопрошать о Нем во всяком другом, нерелигиозном опыте; от всего переживаемого и пережитого — помыслом и волей обращаться к Нему, измеряя все Его светом и Его мерой, отыскивая во всем следы Его присутствия, вдыхая Его дыхание, подслушивая Его ритм, радуясь Его присутствию. Особенно же во время религиозного обращения к Предмету человек должен следить за тем, чтобы в нем не было интенционального безразличия, ибо такое безразличие есть нередко источник духовной глухоты и слепоты. Надо развивать и поддерживать в себе острую и зоркую восприимчивость к совершенному, в чем бы оно ни проявлялось. Необходима повышенная бдительность души, легкая и подвижная сосредоточиваемость ее на Предмете, впечатлительность по отношению к Нему. Одним словом: религиозная готовность души, которая должна быть в постоянном внимании, напряжении и движении.

Ищущий человек находит искомую вещь тем легче и тем скорее, чем живее он представляет ее себе памятью и воображением. Именно поэтому ищущий Бога (сомневающийся!) должен помнить Его, представлять себе вживе и въяве совершенство Реального и реальность Совершенства. Он должен обращаться к Богу, открывать Ему свое око, вопрошать Его своим сомневающимся сердцем о Его бытии и свойствах. Одним словом: его духовная бдительность должна стать действительным бдением о Боге. И сомнение его разрешится.

¹ См. главу пятнадцатую «О религиозном очищении».

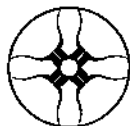
Но он должен с самого начала помнить о тех логических искушениях, которые ждут его на пути. Так, нельзя заключать от «не вижу» к «не могу видеть» (*a non esse ad non posse*) или к «не увижу никогда» (*a praesente ad futurum*). Нельзя превращать частно-отрицательное суждение: «я не вижу» — в обще-отрицательное «никто не видит». Нельзя делать из признания своей или общей познавательной немоши: «я не вижу Бога», «мы не воспринимаем Бога» — экзистенциальный вывод: «значит Бога нет». Верная постановка вопроса совсем иная: «еще не вижу — но увижу»; «я не воспринимаю — но другие, может быть, воспринимают»; ибо «есть многое на свете, чего не снилось и нашим мудрецам» (Шекспир).

Сомневающийся должен помнить, что ищущий часто не находит потому, что «отсутствует» в своем искании; или еще потому, что ищет не там, а «Там» не ищет; или ищет не верным органом, — осязанием, тогда как надо искать зрением, зрением, тогда как надо искать духом.

Религиозное сомнение не разрешается умствованием и отвлеченными доказательствами; оно разрешается только реальным опытом. Но не опытом чувственного наблюдения и чувственного воображения, а опытом созерцающего сердца. Чтобы уверовать в Бога, надо внять Ему сердцем. А для этого надо научиться внимать Ему: воспринимать Его лучи и Его веяния в земных делах, с тем, чтобы, воспитав себя в духе Его Духа, узреть Его сердцем в Его великом и неизреченном средоточии. Тот, кто духовно слеп и глух, не постигнет Бога, ибо Бог есть Дух. И тот, кто сердцем молчалив и мертв, не постигнет Бога, ибо Бог есть Любовь. И вот, сомневающемуся надо, прежде всего, приобрести видение духа и пение сердца.

Итак, религиозное сомнение есть путь предметного удостоверения. Религиозность, не нуждающаяся в этом удостоверении, есть религиозность мертвая и слепая: она живет не от Бога, а от людей, которым подражает и которым (страшно сказать!) доверяет больше, чем Богу. Это есть «вера» легковверная, гетерономная и опосредствованная. Она не знает религиозной очевидности, именно поэтому она способна становиться страстной и буйной, доходя до неистовства и до гонений. Ибо, не имея очевидности, она не имеет и истинной уверенности, и потому лишена тишины созерцания и покоя истины.

Напротив, вера, прошедшая через религиозное сомнение, приобретает крепость несомненности после сомнения: она становится насыщенной удостоверением и приобщается к религиозному покою и религиозному равновесию достигшего духа. Такая вера не страшится ни слова, ни спора, ни критики, ни упрека в «субъективизме», ибо она, пройдя путь предметного искания и нахождения, искусилась и в опыте и в «методе». И потому она встречает критику спокойным и благожелательным предложением: «Испытуем же Предмет еще раз совместно! Смотри духовным оком из живой любви — и увидишь Бога!».



ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ПОШЛОСТИ

1

Человечество не найдет выхода из переживаемого им духовного кризиса, если оно не обновит, не очистит, не углубит и тем не возродит своего религиозного акта и опыта. Чтобы вести достойную жизнь, полную духовного смысла и творчества, человек должен воспринимать излучения Божии, узнавать их, радоваться им, искать их и пребывать в них; и потому он должен научиться всему этому, т. е. приобрести необходимый для этого духовный акт.

В наше время безбожники размножились и перешли в наступление именно потому, что так называемые «религиозные» люди развеяли и растеряли подлинность и силу своего религиозного опыта. Религиозно-богатые обеднели, а религиозно-бедные превратились сначала в безразличных, потом в боговраждебных и, наконец, в воинствующих безбожников. А в человечестве всегда так было и так будет, что есть религиозно-богатые, т. е. наделенные даром богоиспытания и боговидения, и религиозно-бедные, не имеющие этого дара и потому скудные и беспомощные. У первых очи духа зрячи и открыты; и на них лежит забота помогать тем, у кого они подслеповаты или закрыты от природы. Ныне же, когда религиозно-зрячие и богатые стали редким исключением, а незрячие ожесточились, смысл переживаемых нами в XX веке событий состоит в том, что на очи полуслепшего человечества возлагается, как слепорожденному в Евангелии (Иоанн 9. 6), некое «брение», для того, чтобы люди промыли глаза своего духа и прозрели.

Это означает, что наши поколения должны начать борьбу за очищение, углубление и обновление религиозного

опыта. Чтобы зажить религиозно, надо научиться видеть Бога; видеть Его не только во храме, с тем, чтобы не видеть Его во всей остальной жизни, но осуществлять это видение и в обыденном, в «светском», в природе, в искусстве, в семейной жизни, в науке, в государственном служении и в хозяйственном труде. Настоящая религия не есть дело одного церковного стояния, но дело всей жизни и всего творчества. А между тем современное человечество идет за четырьмя великими «секуляризовавшимися», т. е. в сущности — бого-отрицающими силами: за наукой чувственного опыта, за религиозно-безразличной государственной политикой, за самодовлеющей промышленностью, возглавляемой биржей, и за «модернистическим» искусством, которое отвергло любовь, растеряло волю и не ведаёт ни духа, ни разума. Исторически поставленная перед нами дилемма ясна: мы или скатимся на этом пути в пропасть, или же сумеем так возродить, очистить и углубить наш религиозный опыт, что Божии лучи снова озарят наши души и обновят нашу культуру.

Настоящая религиозность состоит в том, что человек подходит ко всем вещам, делам и отношениям в жизни, оставаясь сам в Божием луче, освещая все эти отношения, дела и вещи Божиим лучом и отыскивая во всем ответный Божий луч. Этот Божий луч есть главное во всем, важнейшее, драгоценнейшее и руководящее; от него все делается значительным, глубоким и священным; без него все оказывается пустым, скудным, мелким, незначительным, ничтожным. Для этой пустоты и скудости, для этой незначительности и немощи русский язык еще сто лет тому назад нашел и установил особое имя и понятие — пошлости.

Пошлость есть мера и идея религиозная, — конечно, не в том смысле, чтобы эта идея выражала нечто верное, благое или ценное, но в том смысле, что эта идея выделяет религиозно-отрицательное явление, — явление религиозной опустошенности и омертвения: пошлым становится то, что выходит из Божьего луча, утрачивает свой священный смысл и становится духовно-ничтожным.

Мне не удалось доселе отыскать соответствующего слова ни в одном известном мне европейском языке. Мне не удалось также найти живое, приемлющее разумение этой идеи у целого ряда европейских мыслителей и филосо-

фов, к которым я обращался с соответствующим вопросом. Я должен был сделать из этого тот вывод, что европейское человечество не осознало еще того религиозного бедствия, которым оно постигнуто, ибо бедствие это не нашло себе даже имени в его разуме и языке. Тем опаснее его положение, тем труднее ему вступить на путь религиозного обновления. Ему предстоит или постигнуть сущность пошлости, ужаснуться, продумать и прочувствовать ее природу и начать ее преодоление, или же окончательно разложить свою культуру в пошлости безбожия, порочности, хаоса и рабства. Ибо современное агрессивное безбожие, в его государственно-хозяйственной форме и в его тоталитарной культуре есть не что иное, как воинствующая пошлость, решившая навязать себя соблазном и террором всему человечеству. В мире встал агрессивный пошляк, который не просто «наслаждается» своей пошлостью, но видит в ней новое, высшее «освобождающее» «откровение» и силится навязать его всем народам в гетерономном порядке. Священное нестерпимо для него, ибо оно обличает его пошлость. И вот, слепой к Божественному, он готовится ослепить и всех остальных людей; и пока есть еще кто-то, кто зрит Бога в небесах и осязает Его веяние в земных вещах и делах, — он не может успокоиться; он успокоится только тогда, когда в людских душах погаснут последние лучи Творца.

Для того, чтобы успешно вести борьбу с этой воинствующей пошлостью, надо, прежде всего, понять ее природу и найти для нее верное слово, верное наименование, что у нас в России состоялось давно, более ста лет тому назад. А затем надо приступить к очищению, обновлению и углублению своего религиозного опыта.

2

Человек, воспринимающий Божии лучи и пребывающий в них, — незаметно, но неизбежно вырабатывает в себе особый уклад духа, личности и характера, который определяет собой его жизнь. Ему свойствен особый способ отношения, ко всякому жизненному содержанию — к явлениям природы, к людям, к своим собственным состояниям и поступкам. Каждое жизненное содержание освеще-

щается и освящается для него Божиим лучом и получает через это свой духовный смысл, свой ранг и свою ценность. Это можно было бы описать так: религиозно-предметная значительность каждого жизненного содержания определяется тем, что оно есть перед лицом Божиим. Ничтожность его в этом измерении и есть пошлость.

Тому, кто помыслит так и усвоит это, естественно попытаться уловить сущность пошлости, как объективного свойства, присущего вещам, людям и их делам, независимо от переживающего их субъекта. Но тот, кто попытается так постигнуть и определить сущность пошлости, — увидит себя скоро в безвыходном затруднении.

По мере того, как он, выбрав какой-нибудь пошлый земной предмет, начнет углубляться в него опытом и созерцанием, чтобы уловить это искомое свойство «пошлости», — он будет замечать, что оно ускользает от него. Углубление в предмет возможно только через углубление самого восприимлющего и созерцающего акта; а углубление акта всегда дает воспринятому содержанию то освещение и освящение, отсутствие которого придавало предмету видимость пошлости. Чем глубже испытывается и видится предмет, тем меньше места остается для пошлости в увиденном содержании; и обратно. Углубляя свой акт, человек входит сам в Божии лучи, — ими видит, ими меряет, ими осмысливает; и при их свете он убеждается в том, что предмет, казавшийся ему пошлым, имеет свой сокровенный смысл в Божием измерении и плане бытия.

Это означает, что пошлость есть не свойство богозданных предметов, а свойство человеко-переживаемых содержаний. Бог не создал ничего скудного, ничтожного или пошлого: у Него все таинственно, глубоко и значительно. Но человеку Он предоставил возможность: или созерцать вещи в Божиих лучах, или же поглядывать на них подслеповатыми, ничтожными, жадными и злыми человеческими глазами «гляделками»). Поэтому вещи сами по себе не пошлы; но одноименные им содержания, воспринимаемые и разумеемые людьми, могут быть совершенно пошлыми. Пошлость вносится в мир духовно-скудными и религиозно-мертвыми людьми. Для того, чтобы она появилась, нужен чей-нибудь субъективный, человеческий, духовно-немошный, религиозно-мертвый акт, ко-

торый, обращаясь к непошлому предмету, видел бы в нем и разумел бы в нем пошлое содержание. От этого предмет, сам по себе, отнюдь не становится пошлым: он остается тем, чем был и сохраняет свою Богом созданную природу. Но в воображении, в мысли, в чувстве человека — он, оказывается, представлен (или, вернее, подменен) своим «недостойным однофамильцем»; а так как большинство людей не умеет различать между самим предметом и субъективно представляемым содержанием (увы, носящим его имя), то возникает великая опасность для них, для их мировоззрения, душевного уклада и всей их культуры.

Эта опасность состоит в удвоении бытия при сохранении имени: в отнесении своего, мелко-воспринятого и пошло-почувствованного, к великим и священным предметам; в подмене значительных обстоятельств пошлыми фантазмами; и в забвении, или, вернее, в непростительно-наивном неосознавании и непонимании этой фальсификации, учиняемой людьми в делах священных и божественных.

Великие предметы не могут быть пошлы. Но человеческие представления о них очень часто бывают пошлы. А так как человек слишком часто забывает об этом различии и о возникающей отсюда опасности, то он строит свою душу, свой акт, свое поведение, свою жизнь и культуру так, как если бы на свете не было великих и священных предметов, а были бы только одни, населяющие его собственный горизонт и им самим воображаемые пошлые предметы.

Бог есть величайшая глубина, сущее совершенство и предельная значительность. Но то, что представляют себе, при имени Бога, люди, живущие не-духовной религиозностью — наивные фетишисты, бичующие своего «бога»; хлысты, чающие «божьего» посещения в совокупном плясо-блудии; или Калибан, это «жалкое, легковерное чудовище» у Шекспира¹; или глава Гернгутеров, граф Людвиг фон Цинцендорф с его псевдо-христианским катехизисом², все это может являться сущим образцом пошлости. Имен-

¹ См. «Буря», действие II, сцена 2.

² См. в замечательном исследовании Оскара Пфистера «Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf» Стр. 50--54.

но поэтому так важно различать между религиозным Предметом и религиозным содержанием¹.

Мироздание есть предмет, таинственной значительностью, целесообразной устроенностью и величию которого не уставали восхищаться все гениальные естествоиспытатели²; но в понимании наивных сенсуалистов и невежественных материалистов возникает содержание законченной пошлости, принимаемое и выдаваемое за «научно» познанный «мир».

Та же самая проблема возникает перед нами, когда мы рассматриваем другие великие предметы: исторический процесс, сводимый к вопиющей пошлости в статьях и книгах «экономических материалистов»; любовь, в трактовании эротических писателей и непристойных «анекдотов»; искусство, ставшее жертвой безответственных, льстивых, жадных и недуховных людей; религия, ставшая орудием земной власти, наживы и обмана; философия, выродившаяся в безответственную релятивистическую и криводушную софистику и т. д.

При этом для оценки мерил пошлости не существенно, живет ли это «содержание» просто в душе своего носителя, или выражено и закреплено им в словах, в записи, в книге, в красках, в концерте, в изданном законе, или, может быть, в целом государственном строе. Однако наличность пошлого содержания должна побуждать исследователя каждый раз к постановке вопроса о том, чья это пошлость, т. е. кто есть тот человеческий «субъект» (или «субъекты»), акты которого таковы, что испытывают, видят, мыслят, выговаривают и создают такие содержания, и, соответственно, подменяют великие предметы ничтожными фантазмами, а священные состояния — низменными пустотами и соблазнами. Например: кто видит в Боге кровожадного и мстительного деспота? кто изображает мироздание, как мертвый и бессмысленный механизм атомов? кто «воспевает» любовь, как бездуховную, грубую чувственность? кто сводит исторический процесс к гражданской войне жадных приобретателей? кто превращает искусство в демагогический базар? кто осуществляет фи-

¹ См. выше главы шестую и седьмую.

² См. об этом в книге Деннепта «Die Religion der Naturforscher».

лософию, как беспредметную игру соблазнительными абстракциями и т. д.

3

Изю всего этого вытекает, что пошлость жизненных содержаний уловима и познаваема только для того, кто живет предметной интенцией. Ибо только он имеет возможность, осязая подлинную значительность предмета, установить духовную скудость или даже ничтожество субъективно воспринятого содержания. Человек с духовно-мелким или немощным актом, забывающий в жизни о предметной ответственности и, может быть, даже не подозревающий о возможности, о необходимости, о драгоценности предметной интенции, будет наивно пребывать в пошлости, не имея с чем сравнить свое пошлое содержание, чем измерить и определить его пошлость.

Это измерение имеет свою особую природу, не совпадающую с измерением истины.

Измерение жизненного содержания мерой истинности и измерение его мерой пошлости-непошлости отнюдь не совпадают: они могут идти параллельно, скрещиваться и разногласить. Ошибка или заблуждение могут быть совсем не пошлыми, — например, неверное решение геометрической задачи, или мировая система Птолемея, или легенда о Граде Китеже, принятая за подлинное историческое событие. И обратно: поэтический вымысел («не-истина») может быть несравненно значительнее повседневной действительности и банальнейших «истин», из нее почерпнутых. Это имел в виду поэт, говоря:

«Тьмы низких истин нам дороже
Нас возвышающий обман»...

Именно в этой связи надо признать, что пошлость совсем не совпадает с невежеством или малой образованностью, а большая образованность нисколько не спасает от пошлости. Платон Каратаев («Война и мир» Л.Н.Толстого) носит в себе целый заряд духовной значительности; таковы же Лукерья у Тургенева («Живые мощи»), странник Макар Иванович у Достоевского («Подросток»), Гор-

кину Шмелева («Богомолье», «Лето Господне»), целый ряд праведников у Лескова и юродивых у Пушкина, Толстого и других. И обратно: нет ничего легче, как найти пошлого эрудита. Когда, например, профессор истории изображает Иисуса Христа как идеолога денежных капиталистов в Иудее¹, то подобный образ кощунственной пошлости заставляет вспомнить мудрое изречение Гераклита Эфесского: «многознание не научает иметь ум». Подобно этому явление «филистерства», педантического многознайства при духовной пошлости, говорит само за себя, подтверждая эту возможность.

Не следует смешивать пошлость с наивностью. Наивность состоит в том, что человек живет и творит, не испытав многого, о чем ему приходится судить, и что ему приходится изображать, — так, что он судит о малознаемом, как о известном, не зная о своем незнании. Древнегреческое учение о мироздании и о земле кажется нам наивным до смешного, но говорить о его пошлости было бы неуместно. Суждения Шеллинга об электричестве наивны, но не пошлы. Гретхен в «Фаусте» (Гете) — наивна, но это не есть пошлость. Наивность может соединяться с великим интуитивным глубокомыслием (Досократики, Якоб Бёме); с настоящей религиозностью и мудростью (Ригведа, русские былины); с духовной чистотой и художественной значительностью (рельефы Дмитровского собора во Владимире, живопись фра Беато Анжелико, музыка Моцарта).

Подобно этому измерение пошлости не совпадает и с моральным измерением. Конечно, зрелая человеческая добродетель настолько духовно и религиозно-значительна, что в ней исчезнут и последние следы пошлости; и наоборот — порочность и пошлость таинственно связаны друг с другом, и в отдельных проявлениях, и в человеческой судьбе. Но замечательно, что пошлость может присоединиться и к добродетелям, а преступления могут иметь свою духовную значительность.

Так, пошлость, присоединяясь к любви, вырождает ее в сентиментальность, в слепоту, в идолопоклонство; присоединяясь к храбрости, она превращает ее в тщеславное

¹ См. у Роберта Вилпера.

бравирование напоказ; присоединяясь к чувству долга, она придает человеку характер морального педантизма и черствой мелочности и т. д. Наряду с этим убийство, совершаемое Гамлетом, не имеет в себе и тени пошлости; преступления против морали, допускаясь в политике Никколо Маккиавелли, подсказывались ему (вопреки его пошлым истолкователям и ханжески придирчивым критикам) пламенной любовью к гибнущей родине, любовью ни в каком отношении не пошлой. Черт Ивана Карамазова (Достоевский) злобен и законченно пошл; Мефистофель у Гете не только пошл, он добродушно аморален и очень умен; Демон у Лермонтова — злобен, аморален и не пошл, но значителен, как носитель религиозного протеста и мировой скорби.

Измерение пошлости отнюдь не совпадает и с эстетическим измерением «художественности-нехудожественности». Конечно, подлинное художественное совершенство не может быть пошлым в силу своей духовной значительности¹. Ибо даже сущая пошлость, если она художественно изображена, предстает перед нами, как узнанная, раскрытая, или осмеянная, или обличенная, и именно этим преодоленная пошлость. Вот почему мелкие рассказы Чехонте (раннего Чехова), пошло рисуящие пошлость, не художественны; а поздний Чехов, создавший образцы художественного рассказа, преодолевает пошлость изображаемого быта нещадным обнажением, юмором, скорбью и состраданием. Упоенное любование духовно-ничтожным содержанием — никогда не даст истинного искусства: таковы Тьеполо и Веронезе в живописи; музыка модернизма; поэзия Александра Блока. И наряду с этим возможны создания искусства, слабые по форме и потому нехудожественные, но отнюдь не пошлые: например, некоторые стихотворения всегда искреннего и глубокомысленного Тютчева², или скорбно-ропшущего и тоскующего, часто поэтически-беспомощного, но никогда не пошлого князя П. А. Вяземского. Неудавшийся ракурс Мантини производит тягостно жалкое, но не пошлое впечат-

¹ См. об этом в моей книге «Основы искусства. О совершенном в искусстве».

² «Не то, что мните вы, природа».

ление¹. А «Поэма экстаза» Скрябина есть пошлое произведение большого таланта. Итак: пошлое искусство есть дурное искусство, мнимое искусство; а непошломое искусство может быть при всей значительности своего замысла — нехудожественным и слабым. Ясно, что эти два измерения не совпадают.

Напрасно было бы смешивать «пошлость» с «банальностью» или «тривиальностью»; это не одно и то же, несмотря на то, что между пошлым и банальным есть некоторое «сродство» — и по происхождению самого слова, и по внутреннему существу этих различных явлений.

Коренное и древнее русское слово «пошлость» выражало нечто «повторно-обычное» или «общераспространенно-устойчивое». Отсюда финансовый термин «пошлина»: обычно-правовое взыскание налога, или сам налог, узаконенный обычным правом (нечто «истари-полагающееся»). Но отсюда же «пошлина» — в смысле заведенного, устойчивого, общепринятого, «банального» уклада жизни (так Садко не хочет жить «по старине, по пошлине»). Вот почему в ранний период русской литературы слово «пошлость» равно по смыслу «банальности»². Однако у классиков русской литературы (у Пушкина, Гоголя, Достоевского) идея пошлости быстро приобретает свой настоящий и глубокий смысл.

Итак, «пошлость» и «банальность» совсем не одно и то же.

Банальным следует называть такое содержание, которое вследствие своей повторности или общераспространенности «выветрилось» и обесценилось в своем внутреннем значении. Из этого уже ясно, что такая «повторность» или «общераспространенность» должна иметь известную степень, за которой начинается притупление душевно-духовной реакции, «скука восприятия» и выветривание этого содержания. Эта степень и это притупление бывают субъективны: для впечатлительного, неопытного и наивного — все свежо, интересно, все говорит уму и сердцу юноши, тогда как

¹ Христос, снятый с Креста.

² А у философски-неудумчивых писателей, вроде Бунина, можно и в наше время найти это недифференцированное словоупотребление; так, например, Бунин отмечает склонность русского народа к банальным афоризмам, которые он обозначает, как «мудрые пошлости». А между тем мудрость не может быть пошла, а пошлость не может быть мудра!...

опытному старику слишком многое будет казаться банальным. Банальное есть примелькавшееся, перезамеченное, избитое, и постольку «не-замечательное», «неинтересное», выдохшееся, поблекшее, мало говорящее уму и сердцу, — «общее место». При дальнейшей навязчивости банальное начинает загромождать душевный горизонт мертвым грузом и вызывает досаду. Однако человек, сильный духом и способный к художественному восприятию вещей, нередко умеет различать за общераспространенным — индивидуально-своеобразное, за повторным — неповторяющееся, за примелькавшимся — незамеченное новое: он увидит за банальным — небанальное. Напротив, человек духовно-скудный и к тому же верхогляд, способный только к абстрактному мышлению — будет быстро выделять во всем сходное и «одинаковое», мыслить «сериями» и «типами», во всем видеть банальное и требовать для развлечения «острого» и «экстравагантного» (источник современного «модернизма» в искусстве!).

Однако банальность имеет не только субъективный источник, но и объективные корни.

Замечательно, что банализации подвержены далеко не все содержания, а из подверженных ей содержаний, далеко не все подвержены ей в равной мере. Чем содержание духовно-значительнее, глубже, богаче, т. е. чем менее оно пошло, тем менее оно поддается, при прочих равных условиях (субъективных и объективных), банализации: тем менее оно способно «выдохнуться», «поблекнуть», стать малоговорящим-уму-и-сердцу, даже при злоупотреблении его внешним обличем¹. Напротив, все пошлое легко банализируется, с одной стороны, потому, что скудному, незначительному, мелкому, поверхностно-ничтожному легче «выдохнуться» и примелькаться, а с другой стороны, потому, что банализации содействует успех у толпы, а толпе нравится именно то, что легко усвоится и что потакает ее вожделениям: льстивый трафарет, угодливая яркость, дешевая чувственность.

Вот почему банальное получает объективный оттенок и оказывается сродни пошлomu: иногда банальное не только

¹ Например, Мона Лиза Джоконда, кисти Леонардо да Винчи; или Патетическая соната Бетховена.

кажется тому или другому человеку банальным, но и на самом деле не заслуживает ни внимания, ни интереса в силу своей содержательной пошлости.

Отсюда уже ясно, что пошлость и банальность не одно и то же. Пошлость может быть совсем не банальной, а оригинальной, невиданной и неслыханной: уничтожить драгоценный памятник искусства только для того, чтобы прославиться, хотя бы злодейством (поступок Герострата) — пошло, но до безобразия не банально: таков же образ действий «подростка» (в романе Достоевского), придумавшего новый способ безнаказанно развращать женщин на бульваре¹ — чудовищная пошлость, но не банальная; погубить великую национальную культуру во имя имущественного интереса культурно-мертвого класса — есть также затея, пошлая до чудовищности, но совсем не банальная...— И обратно: банализироваться может и не пошлое жизненное содержание, — например, веселый и брагурный марш², или непошлый наряд — прошедший через моду и т. д.

Но в чем же тогда особливая природа пошлости и каково ее положительное определение?

4

Мы уже видели, что пошлость не есть свойство предмета: она есть свойство субъекта — субъективно пережитого содержания и субъективно переживающего его акта. Сказать «пошлостное содержание» или «пошлый акт» — значит дать им отрицательную характеристику: им чего-то не хватает. Им не хватает той духовной значительности, которая присуща именно религиозному Предмету. Этой священной значительностью проникнуто все, что Его касается и что воспринимает Его лучи; она составляет сухую атмосферу Его присутствия и Его проявления. Способность чувствовать, воспринимать и переживать эту значительность — есть первое и основное условие подлинного религиозного опыта. Воспринимающий и видящий вещи пошло, не видит их религиозной природы и глубины, не

¹ См. «Подросток», I, гл. 5, IV.

² Например, Военный марш Шуберта.

видит Божиих лучей, или же, если и видит, то не придает им значения и не обращает на них внимания.

Вот почему пошлость есть измерение отрицательно-религиозное: пошлому человеку, пошлому акту, пошлому содержанию — не хватает священного элемента. Пошлый акт воспринимает жизненные содержания и относится к жизненным предметам так, как если бы в них не жила священная тайна бытия; он берет предметы — не по главному и не из главного; он берет неглавное в них, так, как если бы главного совсем и не было в них. Пошлом содержание лишено этого главного, приобщенность к которому придает всему высшую и абсолютную духовную значительность. Пошлом, так сказать, «о-без-главлено» и поэтому оно религиозно-мертво, подобно обезглавленному человеку. Главное же в жизни есть религиозный Предмет, Его излучения, Его атмосфера, Его присутствие и соответствующее Ему отношение к Нему.

Отнестись по главному значит отнестись религиозно, так, как подобает относиться к священному и божественному. Это есть отношение духовное¹, ищущее качества и совершенства, радующееся ему и чтущее верный ранг вещей и людей. Это отношение рождается из сердечного созерцания, из чувства предстояния и ответственности.

Подойти из главного значит воспринять предмет из своего личного духовно-религиозного центра, измерить предмет его мерилom и поставить предмет в связи с этим центром — в созерцании и в делании. От этого предмет осветится лучами духа, покажет свое сокровенное и священное естество и включится в живой организм духовных сокровищ мира. Понятно, что при этом в предмете будет отлечено «главное» от «неглавного», и человек получит возможность жить первым и не жить вторым, постигая и то, и другое, радуясь первому, и объясняя и прощая второе.

Чтобы обратиться к главному в предмете, надо отнестись к нему по главному и подойти к нему из главного. И когда выступит вперед главное в предмете, когда человеку будет дано сосредоточить свое видение, прежде всего, и больше всего на этом священном составе бытия, ко-

¹ См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

торый близок к Богу, в чем-то подобен Ему или, может быть, прямо обнаруживает в себе Его лучи и Его силу.

Этот богоизлученный и богоугодный состав вещей и людей начинает сосредоточивать на себе внимание, созерцание, помысл и все обхождение религиозного человека. Тогда открывается, что этот состав есть не только «субъективно-главный» для него лично, но и «объективно-главный»: сначала в том смысле, что он рассматривается как существенный и определяющий жизнь предмета, а далее и в том смысле, что он оказывается в самом деле главным для самого предмета, действительно определяющим его смысл и его судьбу. Так, человек постепенно убеждается в том, что священное составляет субстанцию природы и истории, — воззрение, которое живет во всех мироприемлющих религиях и философских учениях, начиная от конфуцианского Дао и кончая Идеями Платона, и начиная от Огненного Разума Гераклита и кончая христианским учением о вседущии Божиим. Это убеждение является не абстрактной выдумкой или «теорией», но живым опытным постижением и достижением, постоянно, все вновь и вновь подтверждающимся в созерцании и в действиях религиозного человека. Он научается понимать и объяснять предметы из их священного состава; он привыкает делать «жизненную ставку», т. е. практически рассчитывать на силу и победу этого состава и доверять ему свои силы и свою жизнь: он научается предвидеть пути и судьбы и предметов (людей, режимов и народов), исходя из созерцания их священного состава и смысла, — и так вырабатывает свое религиозное мировоззрение. Все, что бы ни было, есть то, что оно есть перед лицом Божиим; остальное — сколь бы оно ни было длительно, тягостно и с виду победоносно, — не субстанциально. Вот основа религиозного мирозозерцания, преодолевшего стихию пошлости в себе и в наваждениях мира.

Человек, созерцающий все жизненные содержания в этом освещении, видит их священный состав, стоит с ним в общении и живет в его атмосфере; вследствие этого — все, что он в них утверждает, что он от них получает, что он им возвращает и что он о них высказывает (в науке, в искусстве, в правовой жизни, в церковной проповеди или в деловом совете), оказывается исполненным той объективной значительности, которая присуща религиоз-

ным предметам, и потому оказывается свободным от пошлости.

Это можно было бы выразить так. Настоящая религиозность свободна от пошлости; она свободна от нее даже и тогда, когда ее религиозное видение недостаточно или ограничено, ибо тогда она ищет Божественного в вещах и в делах, благоговейно смотрит в Его направлении и неспособна жить и служить вне Его измерения. Для настоящей религиозности Божественное есть во всем главное, — самое важное, самое ценное, самое существенное. Такой человек как бы вопрошает все о его божественном составе и оправдании; и от этого весь его опыт приобретает особую черту: он уподобляется саду, выросшему на священной земле; или узору, вышитому по священной канве. Его опыт, его видение, его жизненное отношение приобретают некую религиозную спецификацию, отнюдь не вырождаясь от этого в благочестивый педантизм, в аффектированное ханжество или в надоедое пустосвятство. Такой человек, часто сам того не сознавая, ищет и находит во всем, прежде всего, его священный, его главный состав, который он и считает существенным; на нем он сосредоточивается, из него черпает свет, им освещает весь мир и освящает себя самого. Вот почему таким людям присущи особые черты в их жизни и отношениях: серьезность и бережность, проистекающие из чувства ответственности; особая способность к сдержанному благоговению, вызываемому предчувствием священного и его близостью; сосредоточенность, возникающая из привычки смотреть в глубь вещей, внимательность, создаваемая волей к нахождению главного, и зоркость, выражаемая предметной интенцией. По описанию Шлейермахера — это есть: «священное благоговение, осторожность, нежная заботливость о том, чтобы (при восприятии) не профанировать Высшее (*nicht zu entweihen*) и не вовлечь его в хаотическое замешательство»¹. Это есть приблизительно то самое, что имел в виду Цицерон, производя слово «*religio*» от глагола «*relegere*», т. е. от совестливого, осторожного, почтительного собирания и частого рассматривания².

¹ *Monologen. Ausg. Reklam. S. 32.*

² В подлиннике у Цицерона: «*Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter pertractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.*»

Теперь уже ясно, как возникает пошлость и в чем она состоит. Пошлость свойственна только людям и злым духам¹. Вещи, растения и животные еще не способны к ней. Все божественное недосыгаемо для нее и не подвержено ей. Пошлость проистекает из человеческой слепоты к божественному; она порождает отсутствие благоговения к священному, в различных проявлениях, — начиная от тупого безразличия и кончая лицемерием и кощунством. Это есть неблагоговейный по форме и религиозно непредметный по существу способ смотреть на вещи, жить и действовать и соответствующее ему обесценение жизненных содержаний.

Пошлая душа не имеет религиозного «органа»; или, иначе: все ее жизненные акты религиозно мертвы. Ее субъективный «фильтр» воспринимает и возвращает миру все жизненные содержания в духовно-и религиозно-опустошенном, незначительном, ничтожном виде, в оскудевшем составе, лишенном всех священных элементов. Она сама лишена Главного, — главного духовного центра, главного Ока, главных мерил и критериев. Поэтому она обращается ко всему не из Главного и не способна относиться по Главному; она обращается не к Главному в вещах и в людях, и живет так, как если бы Главного совсем и не было. Вследствие этого всякое содержание становится в ней мелким, плоским, продешевленным, обесцененным, ничтожным; предметы отражаются в ней как бы в религиозно «кривом зеркале»; проходя через нее, они как бы теряют все свои божественные лучи, и притом потому, что она их в себе не хранит и не умножает. Поэтому всякое содержание возвращается из такой души в мир — религиозно поблекшим, духовно выдохшимся, опустошенным от всякой объективной значительности. Такая душа, не имея вкуса к духовному, чутя к священному, потребности в божественном, не имея ни любви, ни зоркости к светонасыщенности жизненных содержаний, носит в себе своеобразное ду-

¹ Никто не видел с такой ясностью и не изображал с такой убедительностью пошлость черта, как Достоевский (см., например, «Братья Карамазовы». Книга II. Глава IX).

ховное бессилие и религиозную мертвость и создает вокруг себя духовную пустыню. Это и есть пошлая душа.

Но так как духовная пустыня не означает прекращения жизни («потока содержаний в актах»), то пошлая душа всегда оказывается заселенной обилием ничтожных, плоских, объективно-незначительных содержаний. В этих содержаниях она не «живет», а существует, «вегетирует», прозябает. Она не творит, а засыпается пылью мелочей. Ее темперамент не горит, а, раскаляясь, чадит. Ее бытие целиком изливается в быт. Она отдает свое время и свои силы тому, чем жить не стоит, за что не стоит бороться и, тем более, за что не стоит умереть. Кружась в этом пылевом вихре, она не «свершает свой жизненный путь», а суетится, и вся жизнь ее есть суета. Она занята ничтожным, живет тщетою и потому живет тщетно: жизнь ее есть «дар напрасный» (Пушкин).

Душа, живущая пошло и заселенная пошлыми содержаниями, не имеет религиозного опыта. Если она «сомневается в Боге», то сомнение ее остается праздным, — нерелигиозным и непродуктивным. Дойти до религиозной очевидности она может только в порядке потрясающего обращения. Но во всех других областях, к которым она обращается со своим пошлым взиранием и пошлым отношением, — она не создает ничего, кроме пошлости: в философии, в науке, в искусстве, в критике, в общественности и в политике. Ибо человек творит в жизни только то, что он сам есть в религиозном измерении: пустая душа не создаст духовного богатства; мелкая душа не сотворит величия: пошлый человек не узрит Бога и не воспримет Его лучей, и не передаст их другим. И как бы затейлива, изощренна, льстива или «эффектна» ни была внешняя видимость его созданий или проявлений, — это будут лишь упадочные творения, эффектные пустоты, угодливые соблазны, «поваленные гробы»...

Таков завершенный образ пошлости: цельно пошлая душа, цельно искажающая все свои жизненные содержания в пошлость.

Но наряду с такими явлениями — большая часть жизненного объема занята отчасти пошлыми душами и содержаниями. Человек очень часто осуществляет акты нецельно-пошлые, а лишь до известной степени: т. е. он

воспринимает и переживает предметы «не совсем по-главному», «не совсем из главного», — и главное и неглавное сразу. При этом Главное заслоняется или отодвигается неглавным; священное не совсем упускается из вида, но не приемлется как существенное. Человек, по русской поговорке, «на небо поглядывает, по земле пошаривает»; земному предается, а от Бога на всякий случай боится; ничтожное признает «делом», а значительное — «бездельем»; серьезен в прошлом и безразличен в священном; помнит одно неглавное, а Главное упускает из вида. Основная природа пошлости в том-то и состоит, что объективно-главное становится субъективно-неглавным. Степень этого «о-неглавения-главного» бывает нередко различна — и у разных людей одновременно, и у одного и того же человека в разные минуты и эпохи жизни. Человек, духовно растущий и выросший, иногда с ужасом оглядывается на свое прошлое, или, наоборот, с удовлетворением вспоминает минуты своего духовного подъема и просветления.

Обычно каждый человек имеет свой особый, довольно устойчивый, «средний уровень» духовности и религиозности в подходе к вещам и жизненным проблемам, — можно было бы сказать: средний уровень продешевления и опошления воспринимаемых, трактуемых и возвращаемых жизненных содержаний. Такой же уровень образует и каждая пара людей, стоящих в более или менее постоянном общении, причем иногда этот уровень общения бывает ниже, чем личный уровень каждого из общающихся, взятый в отдельности: потому ли, что люди страдают религиозной застенчивостью и не хотят говорить вслух об «интимном», или потому, что они не знают друг друга, или потому, что они взаимно не ценят друг друга; но сойдясь, они нередко начинают говорить о банальностях жизни или даже прятаться за пошлости; и тем роняют свой личный уровень. Такой же уровень имеет каждая семья и каждое соединение людей — круг знакомых, университетская аудитория, научное общество, сословие, церковь, парламент, правительство, нация. Люди как бы смотрят на предметы и видят их каждый через свое духовное «стекло»; но у двух и нескольких может быть как бы одно общее стекло: мутное, тусклое, грязное состояние этого «стекла» определяет степень опошления жизненных содержаний.

При этом обычно бывает так, что менее пошлый видит большую пошлость более пошлого и обозначает ее как «самую пошлость»: привыкнув смотреть в более чистое «стекло», он отвертывается от более мутного и искажающего. Но более пошлый не видит меньшую пошлость менее пошлого: привыкнув к своему мутному или просто-непрозрачному «стеклу», он часто совсем не подозревает о возможности большей духовной зрячести и обзывает более зрячего «самомнительным» и «гордецом».

Очевидно здесь необходима постоянная память и забота о своем «стекле»; необходимо помнить о его очищении. Чем чище «стекло», тем легче пробудиться этому вниманию; тем легче человеку вступить в процесс духовного очищения. И обратно, чем мутнее стекло, тем труднее пробудиться этому вниманию и пониманию; ибо такому человеку не свойственно разуместь, что он «смотрит на мир через стекло», т. е. что строением его духовного акта определяются его жизненные содержания; не разумея этого, он и не думает о том, что его духовный акт может быть чище, вернее и глубже, что должно заботиться о его чистоте, верности и глубине; поэтому у него не бывает ни вкуса к чистоте, ни потребности в ней.

Вот что значит: «кто имеет, тому дано будет и приумножится» (Мтф. 13, 12 и др.).

6

Так разрешается в учении о пошлости проблема «субъективности» и «объективности».

Пошлость субъективна по источнику и по среде, но объективна по своему смыслу и значению.

С одной стороны, пошлость есть свойство личной души и порожденного или обусловленного ею жизненного содержания: где есть пошлость, там, значит, жил и портил человек, — один человек, или несколько и много людей. Но так как каждый человек индивидуален и своеобразен, и так как это своеобразие присутствует в каждом его «восприятии» и «возвращении», то каждый человек по-своему пошл и по-своему не-пошл. Обыкновенно большая и меньшая пошлость узнается через сравнение субъективно-испорченных содержаний друг с другом. Часто бывает так,

что большая пошлость совсем не испытывается, как пошлость, пока рядом с ней не выступит меньшая пошлость, которая, в свою очередь, может быть обличена и скомпрометирована еще меньшей пошлостью; и обратно. Может быть и так, что человек видит всю свою прошлую жизнь, как постепенное восхождение от большей пошлости к меньшей пошлости, от религиозно-мертвых актов и содержаний к религиозно-живым, цельным и глубоким, от влачения в суете к расцвету в духовном богатстве; но может быть и обратно. Здесь, по-видимому, все «субъективно» и «сравнительно»: бывает так, что один объявляет «пошлым» то, что другой приемлет как значительное, а иной поклоняется тому, что кто-нибудь объявляет религиозно-скудной тщетой. А иногда один и тот же человек не может понять, как мог он сам «когда-то» находить что-то значительное и глубокое в разоблаченной с тех пор и отвергнутой им пошлости...

Однако все это несколько не колеблет объективной природы пошлостного измерения.

Ибо есть «мнимо-пошрое» и «пошрое на самом деле». И это пошрое на самом деле обретается не через сравнение одного субъективно-испорченного содержания с другим, но через сравнение его с содержанием самого Предмета. Понятно, что для этого необходима искусшенная, и даже изощренная предметная интенция.

Пошло только то, что пошло на самом деле. Ибо религиозно-значительное и священное содержание несколько не теряет в своем достоинстве от того, что множество людей будет пренебрегать им, или глумиться над ним, или даже гнать его: суждение слепых о живописи и глухих о музыке — не весит; религиозный идиотизм не может поколебать святости святыни. И обратно: преклонение толпы перед пошлостью, соблазном или грехом показательно для ее духовного уровня, но бессильно возвеличить ничтожное. В вопросах духа зоркость зрячего весит более, чем смех толпы или ожесточение подслеповатого большинства. Священное не подлежит голосованию; демократические приемы здесь неприменимы.

Поэтому не все, что кому-нибудь кажется пошлым или не-пошлым — таково на самом деле: многое, что «кажется», оказывается на самом деле иным. Здесь решает один

только предметный опыт. Удостоверение пошлости и непошлости осуществимо только в обращении к самому Предмету и притом с предметной интенцией. Пошлое есть пошлое не перед колеблющимся и преходящим мнением людей, а перед лицом Божиим. Субъективное содержание, пошло исказившее содержание Предмета, измеряется мерой самого Предмета и остается духовно-несостоятельным перед лицом Божиим даже и тогда, если оно имело успех у большинства, и если никто не произнес над ним верного суда, и если оно позднее было отвергнуто и обнуждено самим субъектом.

По личному источнику и по социальной среде пошлость всегда субъективна. Но ее духовно-религиозная несостоятельность определяется как бы «вычитающим» сравнением ее с самим Предметом и сохраняет свое значение, независимо от мнения людей. Поэтому она объективна по своему смыслу и значению.

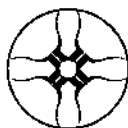
Это подтверждается следующими наблюдениями.

Человек, не посягающий судить ни о священных Предметах, ни о священном в предметах, гораздо менее рискует власть в пошлость, нежели человек посягающий на «предметное». Скромность и неприязнательность, сознание своих границ, аскез силы суждения — все это в значительной степени «страхует» от пошлости: «сапожник» всегда будет знатоком в пределах своего ремесла и опасность его будет состоять в том, что он вообразит, будто мир предметов ограничивается вещами его профессии. — Напротив, притязательная нескромность, забвение своих границ и невоздержанность в суждениях — быстро приводят человека к вопиющей пошлости. Пошлость становится посягающей, самоуверенной, агрессивной, воинствующей и в случае жизненного успеха приводит к катастрофе.

Второе наблюдение показывает, что пошлость, воспринятая непошло, тотчас же утрачивает свою пошлость: она как бы показывает духовнозрячему человеку свое больное, страдающее, трагическое лицо слепоты, соблазна, греха, несчастья, мировой скорби — и по видимости исчезает... Однако надо помнить, что исчезновение это — мнимое. Духовнозрячий человек воспринимает не то самое жизненное содержание, которое было и остается пошлым, а иное: он берет из главного — по главному — Главное в жиз-

ненном явлении, он смотрит на пошлость предметно и потому видит иное, по-иному, иначе осмысливаемое и освещаемое. Так, например: распутная, пьяная жизнь не перестает быть пошлостью оттого, что духовный пастырь увидит ее как недуг безволия, как трагический недостаток духа, как поток страданий, как преодолимый грех, вызывающий о покаянии и прощении... Поставить пошлость в Божий луч, совсем еще не значит погасить и преодолеть ее: она по-прежнему остается и требует духовного очищения.

К проблеме религиозного очищения нам и надлежит теперь обратиться.



ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ
О ВЫРОЖДЕНИИ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

1

Настоящий религиозный опыт состоит в том, что божественно-главные предметы жизни воспринимаются человеком из главного и по главному. Они заполняют его душу своими содержаниями, пронизывают ее до дна своими лучами, слагают в ней новые акты и новую жизнь и возвратно излучаются из нее в мир — в своей неоскудевшей священности и непомеркшей значительности.

Душа, способная к этому (или — поскольку она к этому способна), есть душа, преодолевшая в себе пошлость и ее пыль: она способна не исказить содержание и не умалять благодатную силу религиозных предметов в восприятии и в возвращении. Постольку она чиста от пошлого. Атмосфера ее жизни и деятельности достойна Религиозного Предмета. Она «готова» и «зрела» для узрения Бога. Она как бы «в праве» обратить свой взор и свой опыт к религиозному Предмету. Это еще не значит, что ей уже дана религиозная очевидность, или что каждое ее восприятие будет точным и полным («адекватным»); она не обеспечена еще ни от ошибки, ни от недовидения, ни даже от неувидения. Но зато она не способна к профанированию, к снижению (деградации) или совлечению: она всегда на страже, дабы не исказить Божественного действием собственной скудости, дабы не внести в священное — начала суеты, тщеты, праха, пошлости. Она чутка к Божиим веяниям; она ответственна и бережна к их зову и восприятию. Она всегда судит себя и заботится о своем очищении, памятуя свою человечность, свою грешность, свою страстность, свое недостойнство и свою возможную слепоту.

Напротив, человеческая душа, неспособная к настоящему религиозному опыту (или — поскольку она к нему неспособна), должна, прежде всего, понять необходимость религиозного очищения, ибо она, в силу своей пошлости, не может не профанировать, не снижать, не искажать, не «у-ничто-живать» священных содержаний жизни и Божьих лучей, — в самой себе и во внешней жизни. Она неспособна обращаться к религиозным предметам из главного, по главному, с интенцией на главное; и каждый недостаток в этом порождает в ней пошлость и заселяет ее пошлыми содержаниями.

Восприятие не из главного — для нее естественно и неизбежно, ибо в ней нет того главного, священного «ядра» личности, из которого живет религиозный дух. Такой человек оказывается обращенным к предметам и людям своим неглавным, несвященным естеством: в самом деле, он представляет из себя религиозно-безразличный «ворох» множества не упорядоченных, случайных, проносящихся содержаний, настроений, влечений и поступков. Он ведет смутную жизнь и сам есть водоворот полой воды; он есть дитя и частица хаоса. Его жизнь есть вечное замешательство, безответственное смятение, в котором нет главного, ибо все не-главно. В этой жизни нет безусловного критерия, нет высшего судии, нет духовного мерила и религиозного ранга. Человек пребывает в беспринципном вращении среди жизненных содержаний и возможностей. В нем все условно и относительно; все меряется низшими, пошлыми мерилami, — приятности, пользы, выгоды, расчета, страха, опасности, пристрастия, жадности, честолюбия, тщеславия, властолюбия, гордыни, обиды, мести, злобы и зависти...

Душа, не умеющая воспринимать из главного, воспринимает из неглавного: в ней нет духовной сокровищницы с выстраданными и накопленными священными содержаниями, в ней нет внутреннего храма, нерушимого алтаря. Для нее ничто не выше всего. Она не имеет ценностной «лестницы» — ни в созерцаниях, ни в делах. Она живет вне идеи «главно-измерения»; и не имеет чувства духовного ранга. Поэтому она не умеет узнавать ни духовной силы людей, ни священности предметов, ни значительности содержаний; она вообще не ценит в жизни ни духов-

ности, ни Духа (Πνεύμα); и не понимает, когда слышит от других о религиозном преимуществе известных целей, побуждений и деяний. Она не верит ни в совесть, ни в честь. Все критерии ее — случайны, мелки и ничтожны. Все выборы ее — своекорыстны, слепы и беспредметны.

Такой человек всегда «не на высоте». Он не выходит из пошлости — ни в отношении к самому себе, ни в отношении к другим людям, ни в отношении к службе, к родине, к искусству, к культуре; — ни в отношении к Богу. Такие люди образуют, по слову Аполлона Григорьева, целый мир.

«Где обманчивым и близким
Чувством мерить все дано,
Где зовут святое низким,
Где высокое — смешно».

В этом мире все измеряется ценой денег: и любовь (prostituция), и покаяние (индальгенция), и правосознание (наемные софисты, адвокаты и политики), и искусство (рынок эстрады и выставок), и свободное слово (продажная пресса). Здесь все решается мнением толпы, одобрением улицы: предрассудком, поговоркой, эфемерной репутацией, модой, массовым психозом, рекламой, пропагандой, фельетоном, карикатурой, большинством голосов. Здесь все направляется расчетом и тщеславием, которое связывает человека не с предметной субстанцией жизни, а со своим беспредметным отражением в чужих душах. Такая жизнь, взятая не из главного, родит светскую суету и мещанскую пошлость, — узкие воззрения, мелкие масштабы, ничтожные побуждения, море лжи и фальши, привычное лицемерие, продажность и разврат. Смерть, взятая не из главного, вызывает мелкий страх о себе (мнительность, трусость, дезертирство, деморализацию, предательство) и корыстный расчет в отношении к другим (пресмыкательство перед наследователем, подделку завещаний, мародерство на поле битвы, убийство). Счастье, взятое не из главного, ведет к пошлomu самодовольству, пошлomu наслажденчеству, пошлomu эгоизму. Несчастье, взятое не из главного, вызывает пошломое малодушие, пошломое озлобление, ожесточение и ропот. Богатство — ведет к глупой гордости, пошлой безответственности и еще более пошлой роскоши... Бедность — к запуганности, пресмыканию и зависти.

Человек, не умеющий отнестись к самому себе из главного, теряет чувство собственного духовного достоинства и перестает уважать самого себя. Человек, строящий свое отношение к другим не из главного, будет колебаться между унижением и гордыней, впадая то в пошлость «хамства», то в пошлость деспотизма (явления коррелятивные!), не уважая никого и не доверяя никому.

И если у такого человека проснется «религиозная потребность», то она поведет к недуховной и противодуховной религиозности. Человек будет предаваться суевериям, всевозможным заговорам и наговорам, «чураниям», задабриванию богов, фетишизму, вере в талисманы, жадному выпрашиванию. Эта религиозность будет питаться корыстью и страхом; она будет наполнена сделками с собой и с мнимыми богами, лицемерными обманами и черствой сентиментальностью. Ибо, по слову Гегеля, такие люди воображают, будто «в небесах делается то же самое, что у них в домашнем быту»¹.

И не трудно убедиться, что пошлый уклад души ведет не к религиозности, а к суеверию, к магии, к психозу страха, к попыткам связать богов договорным соглашением (римские языческие обряды) или задобрить их дарами и застраховаться от их силы и вражды.

2

Восприятие «не по главному» вырождает религиозность человека еще скорее и безнадежнее: оно делает религию просто неосуществимой и невозможной, ибо легкое и фривольное отношение к священному разрушает самую сущность духовности. Религия никогда не возникала из легкого скольжения по поверхности предметов, из безответственного прожигания жизни, из «о-пустышнения» ее содержания.

Воспринимающий предметы «не по-главному» переживает все поверхностно, легковесно, беспечно. Он берет все — мелким чувством, легкой мыслью, нецельным, капризным желанием. Его жизнь слагается из усмешек и прихотей. У него все ведет к пустому слову и праздному, безответственному делу. Он никогда и ни в чем не целен;

¹ Hegel. Natur-Philosophie. S. 74.

ничего не любит глубоко, насмерть; ни с чем не связывает себя окончательно. У него нет последних вопросов и последних ответов. Он не знает духовной необходимости, священных пределов, судьбоносных решений. Он человек «многих возможностей», иногда — прямо противоположных друг другу: он всегда «может» — «так», и «иначе», и «еще иначе», в зависимости от расчета и приятности. Для него все «относительно»: он релятивист. И — ничто не окончательно и не безусловно: он, по существу, — нигилист. Поэтому самое бытие его — недостоверно и эфемерно: юный Гоголь называл таких людей «существователями», а позднее — «мертвыми душами». Такие люди — «не существенны» и все для них эфемерно и несущественно, как и они сами. Для них все несерьезно, все забава и развлечение; ничто не свято, ничто не неприкосновенно. Все для них предмет иронии и насмешки; или же — предмет пользы и использования.

Такова пошлость, нашедшая себе идеологов — сначала в лице греческих софистов, позднее в лице Вольтера, Фридриха Шлегеля с его «иронией» и Макса Штирнера с его откровенным и безграничным эгоцентризмом. И весь философский релятивизм XIX и XX столетий доселе питается этим духом. Эту разлагающую червоточивую скептическую иронию русская интеллигенция восприняла в первой половине XIX века, подготавливая этим восстание безбожного нигилизма в XX веке. А Франция, по-видимому, и доныне не преодолела этого духа.

Укоренившееся обыкновение брать все «по не-главному» — незаметно ведет к укоренению, всеобщему распространению и узаконению пошлого жизненного акта, который носители его перестают замечать и считают чем-то единственно «приличным», а всякий иной акт — «смешным». Так, пошлость оказывается неким ядом, умерщвляющим религиозный опыт, порождающим безбожную культуру и безбожную государственность. Именно это мы видим во все эпохи духовного упадка, ибо такой упадок состоит именно в неспособности созерцать и быть «по главному».

Наконец, восприятие жизни и предметов без интенции на главное — ведет человека мимо всего великого и священного, в хаос и духовную самоутрату. Он перестает видеть главное и божественное; его душевное зрение вы-

деляет во всем одно эфемерное и ничтожное, коим душа и привыкает питаться.

Такой человек может выработать в себе настоящую слепоту ко всему объективно-значительному. Взирая на священное, он или будет видеть не его, или же не будет видеть ничего: он совсем не увидит Бога, а мир увидит без Божественного состава. На этом основании он создаст теорию, в силу которой Совершенное совсем не реально, а реальное совсем чуждо Совершенству: Бога нет и мир может совсем не считаться с Ним. Именно в этой связи возникают учения, по которым инстинкт самосохранения (в той или иной форме) есть единственно реальный стимул человеческой жизни: таковы гедонизм, утилитаризм, экономический материализм и все их разновидности.

Такой человек выработает и соответственную жизненную практику, рассчитанную исключительно на эгоизм и на аморальные силы человеческой природы (такова сущность большевизма); в политике он окажется мастером морального разложения, знатоком «подлеца» и «труса» в человеке и предводителем циничных и свирепых людей; в социальном воспитании он будет насаждать узкий, своекорыстный («классовый») эгоизм, живой для собственных пошлых интересов и мертвый — как для собственных непошлых, так и для всяких чужих интересов, и наряду с этим — сушую тупость ко всему духовному, великому и божественному.

Естественно и неизбежно, что там, «где исключены высокие интересы, там мелкие обращаются в крупные¹, и где нет предметных — царят беспредметные. И вот, именно сосредоточенность на своем личном, взятом не из главного, но превращенном в «главное» и не возводящем душу к главному (к Богу!), составляет сущность религиозно-мертвящего себялюбия, того пошлого эгоизма, от которого выраждаются люди и гибнут общества. Черствый эгоизм не просто «нравственно-предосудителен» и жизненно-скуден; он духовно-разрушителен. Это не тот «истинный эгоизм», который Аристотель оправдывал, как стремление «присвоить себе все прекрасное», т. е. обогатить свой дух всем Божественным, доступным человеку... Но эгоизм

¹ Смайльс. Характер, 121.

пошлости, духовной слепоты, страха, жадности и неспособности к любви. Ибо такой эгоизм растрчивает личную духовность, упускает священную природу жизни и смерти и теряет Бога.

3

Именно в этой связи, рассматривая религиозную жизнь как «интенцию на главное», мы можем осмыслить еще целый ряд душевных уклонов и явлений, содействующих духовному опустошению жизни и разложению религиозного опыта.

Таково религиозно-опустошительное свойство легкомыслия, верхоглядства и эпикурейского снобизма, этих недугов предмемо-созерцания. Здесь пошлость возникает из отсутствия направленности на существенно-главное-священное в жизни и в предметах и возрастает от самомнения и от претензии на качество «знатока». Такой «знаток» порхает по поверхности, собирает каталог несущественностей, живет не созерцанием и не сердцем, а памятью и, воображая себя обладателем «главного», импонирует другим — обилием несущественной пыли. При этом он живет так, как если бы Главного и Священного вовсе не было, предпочитая удовольствие — духовной радости, сведение — предмемо-созерцанию и даже откровению, ничтожную видимость — безусловной значительности...

Такова, далее, религиозно-разрушительная природа болезненной подозрительности и беспредметного злоязычия. Здесь пошлость возникает из потребности видеть зло в людях и принимать его за существенное. Тот, кто потакает этой потребности в самом себе, тот постепенно теряет любовь к людям и утверждает в воле — не видеть их духовности и доброты, принимать их слабость в добре за силу во зло и наслаждаться всеобщим опорочением. Такой человек или начинает с тайного презрения к себе и переносит его на других, — это означает, что ему не удалось духовно утвердить себя в Божиих лучах и что ему не достает чувства собственного духовного достоинства; или же он начинает с глубокого разочарования в людях и переносит презрение к ним на самого себя, — а это означает, что ему не удалось открыть Божии лучи в челове-

ском сердце и что ему не достает уважения и доверия к другим.

В обоих случаях его человеконенавистничество вырастает из слепоты к Божественному, или, во всяком случае, из особого «мраковидения», сосредоточивающего его внимание на противобожественном составе в себе и в других. Он смотрит из зла и видит зло; и приучается не видеть кроме зла — ничего. Мало того: он уже не в состоянии созерцать Божественное, как главную силу мира и сосредоточивается на несвященном и порочном, как на существеннейшем. Развивается страсть все совлекать, принижать и компрометировать, — иногда только в теории, но иногда и на практике; человек успокаивается только тогда, когда ему удастся извлечь низость из чужой души, или развернуть свою собственную низость с доказательной силой. Это становится для него неутолимой потребностью, победой, наслаждением. Уязвленный своей низостью, он жаждет унижить и других; и мстит — и себе, и другим, — за свое собственное мраковидение и человеконенавистничество; и радуется бытию ничтожного, и предается его детальному созерцанию; и ожесточается в этом разложении человека на атомы низости, злобы и обиды («подполье» Достоевского¹).

В основе этого — акт религиозно неверной интенции, отвернувшейся от священного и сосредоточившейся на ничтожном; из нее возникает ошибочное стремление не возвысить свою низину, очистив ее Божиими лучами, а унижить весь мир до собственной низины, предметно-неглавной и в самом всепринижающем мраковидце. Подпольный человек обижен собственной малостью, роется в ней и мстит за нее — другим и себе. Он мстил бы и Богу, — если бы мог! Но и сама идея Бога, — реального Совершенства, совершенного Духа, — для него невыносима. Здесь подпольный человек идет по путям демонизма и сатанизма. Он не выносит идею ранга, а религия всецело покоится на идее абсолютного ранга. Он одержим чувством своего ничтожества и не прощает его ни себе, ни людям, ни Богу. Он одержим завистью ко всем, кто выше него, и не прощает этого никому: он «не прощает» Богу того, что

¹ См. «Записки из подполья» и другие произведения.

Он — Бог, и не прощает другим людям того, что они люди, а не черви. Вот почему «подполье» есть одно из самых законченных и трудно-целимых явлений пошлости, — источник злопахательства, бесчисленных преступлений, отчаянных кошунов и профессиональной революционности.

В этой связи религиозно осмысливается и такое явление, как скука (*taedium vitae*). Скука есть томление души от отсутствия жизненно-главного. А это означает, что в основе ее лежит неумение воспринимать во всем главное, из главного и по главному. Душа, бессильная брать главное, берет во всем не-главное; это ее разочаровывает, расхолаживает и отвращает; и в то же время это заполняет ее пошлостью и бессмысленным, утомляющим хаосом. Она не понимает, что надо сначала найти в себе самой свое Главное и из него начать новое видение, новый отбор и новое строительство. Мир начинает казаться ей «пылью»; а кто же согласится отнестись к пыли, как к главному и по главному? Ей начинает казаться, что все «исчерпано», что все обнаружило свою «пустоту», «тщету», что жизнь бессцельна и что жить не стоит. Смайльс рассказывает анекдот о маленькой девочке, которая распоролла свою куклу и нашла, что она набита отрубями; и вот, она объявила, что все в мире тщета и что она желает уйти в монастырь. Но люди, к сожалению, уходят не в монастырь, а в скуку, в хандру, в пессимизм, в пьянство, в морфинизм и в самоубийство. Скука есть бессильное томление души в пошлом о недоступном ей непошлом. Отсюда натуры «никчемные», «проблематические», «разочарованные», «тоскующие» и т. д. И все это есть недоуменный и беспомощный стон о религиозном опыте; и люди такого рода обычно неспособны ни к самопознанию, ни к обновлению жизни. То, что их может исцелить — есть раскрытие их сокровенного духовного ока, видение Божественного и целостное приятие его, как главного и по главному.

Таково, наконец, религиозно-мертвящее значение толпы.

Толпа состоит из людей, лишенных настоящей духовной культуры, не умеющих жить и воспринимать из главного, лишенных духовной интенции на главное и священное, и не способных относиться к священному — по главному. Это люди, не ведущие личной духовной жизни

и потому в высшей степени подлежащие законам массового аффекта, массовой эмоции и массового действия: они легко «заражаются» психозом, не относятся критически к процессу суггестии и к его содержаниям, легко теряют контроль над собой и столь же легко совлекаются на самый низкий уровень. Объединяясь на низком уровне восприятия и переживания, заражая, увлекая и разжигая друг друга, люди толпы не подозревают о своей духовной несостоятельности, и, напротив, выступают с апломбом, непосредственно уверенные в своей мнимой «правоте».

Каждый акт такого человека, — в отдельности или в массе, — есть посягательство и совлечение, претензия и пошлость. И чем больше претензии, самоуверенности и агрессивности, тем более жалок и нестерпим результат. История свидетельствует о том, что в известные эпохи такие толпы вторгаются в духовную культуру и проносятся по ней опустошительным вихрем, попирая и разрушая, и не создавая ничего, кроме безбожной пошлости.

В этой связи объясняется еще целый ряд явлений религиозного вырождения, как личных, так и социальных, из коих некоторые обычно совсем не осмысливаются как религиозные.

Таково явление человеческого аутизма. Под аутизмом разумеется такая жизненная установка человека, при которой он считает себя и свои настроения, потребности, вкусы, удовольствия, удачи и неприятности — важнейшим делом жизни и мерилom всяческой ценности. Бессознательно, в силу неодухотворенного инстинкта самосохранения, — такая установка присуща огромному большинству людей; сознательно — ее осуществляют все «эгоцентрики», эгоисты, корыстолюбцы, карьеристы, честолюбцы... — Аутизм уводит людей от религии, ибо религия требует духовности, смирения и самоотречения. Если же аутизм вкрадывается в самую религию, то религиозный опыт начинает вырождаться: люди «веруют», как алчные просители, ждут от Бога всяческого содействия их пользам и вожделениям, «торгуются» со своим воображаемым «богом», ропшут и даже пытаются мстить ему; или же они начинают обращаться с религией, как с орудием своего личного успеха и карьеры, лицемерят, симулируют и играют своей мнимой верой по мгновенному расчету...

Таковы, далее, явления «пассионализации» и сексуализации в истории религии. Искони люди вторгались в глубокую и чистую сферу религиозного опыта со своими элементарными страстями, снижая и извращая религиозный акт, искажая религиозные содержания и слагая такие ереси и лжеучения, на которые охотно отзывались «подобострастные» человеки. Возникали «религии» опьянения, прозорливости и кровожадности (то антропофагические, то зоофагические); — «религии» похоти и эротического разнуздания; — «религии» соблазнительной мечты и нечистого нащепта; — «религии», построенные на безнравственности, на честолюбии и властолюбии обманывающих инициаторов.

Далее, религия вырождается от волюнтаризации религиозного опыта. Решить, что вера зависит от воли, т. е. от личного произволения, от его систематизации и дисциплины, значит утратить органический, самый глубокий и духовно-утонченный источник ее (см. главу пятую) и построить религию на гетерономных предписаниях и на давлении земной (хотя бы по форме и «церковной») власти. Это значит погасить в религии огни любви и совести; политизировать церковную организацию; и встать на путь религиозного принуждения, «религиозной» интриги и исповедного террора. Это совершенно обеспечивает вырождение религиозного опыта.

Религия вырождается, далее, от смешения ее целей и средств с имущественными расчетами и посяганиями, неизбежно приводящими к более или менее прикровенной или откровенной коммерциализации церкви и таинства. К сожалению, история религий изобилует и такими явлениями и показывает нам даже целые клерикальные системы, построенные на такой практике...

Наконец, нельзя не упомянуть об опасностях, возникающих из интеллектуализации религиозного опыта. Веровать — не значит мыслить о веруемом, но значит уверенно созерцать его сердцем. Мысль отнюдь не исключается верой; но вера не может быть замещена мыслью, тем более рассудочной мыслью. Многомыслящий человек может вовсе не знать, что значит «созерцать сердцем»; он может оставаться рассудочным релятивистом, лишенным всякой очевидности. И обратно: цельно и искренне верующий

человек может быть не мыслителем и в делах отвлеченной мысли беспомощным. Веровать — не значит и «понимать»: можно понять множество теорий и ни во что не уверовать. Поэтому интеллектуализация религиозного опыта устраняет из него или даже прямо убивает в душе главный его источник. Умствующие в делах религии — «рассудочники», «диалектики», «спекулятивисты» и всякие иные «изобретатели» — обычно не имеют доступа к религиозному опыту и не понимают, что есть религиозный акт; и если они выступают в качестве «теологов», то их «теология» предвещает конец религии и веры.

И во всех этих случаях, от всех подобных уклонов и явлений — спасение одно: в духовно-религиозном очищении души, ее исходной установки, ее воспринимающего Ока, ее испытывающего и узнающего чувства (сердца), ее интенции и ее волевого приятия. Надо найти духовность в самом себе и из нее искать Бога в небесах и Его лучи в мире.

4

Вырождение религиозного опыта не следует представлять себе как вдруг обнаруживающееся духовное крушение, неожиданно настигающее человека или человечество. Оно слагается медленно и постепенно, так, что люди иногда мало замечают этот процесс, а иногда замечают только отдельные этапы его. Мало того: надо признать, что опасность этого разложения имеется всегда и у всех народов; и, может быть, никто не понимал так эту опасность, как великие аскеты восточного Православия.

Для того, чтобы бороться с этим вырождением, человек должен иметь живую потребность в Священном, волю к его обретению, восприятию и удержанию, и, сверх того — искусство создавать в своей личной жизни (внешней и внутренней) условия, благоприятствующие культуре религиозного опыта. Стоит человеку забыть об этом; стоит этой потребности быть отодвинутой другими; стоит этой воле ослабеть; стоит этому искусству растерять свои традиции и умения, — и религиозный опыт начинает незаметно вырождаться. Груз недуховности, данный человеку от природы, настолько велик и тяжел, что нужна реальная, жи-

вая и неутомимая «противосила» для того, чтобы этот, постоянно тянущий книзу груз не овладевал интересами, вкусами, жизненными содержаниями, делами и всей вообще культурой человека. Этот груз, оставленный на волю естества и случая, совлекает незаметно в пошлость, и религиозный опыт начинает вырождаться. Чем незаметнее это совершается, тем труднее с этим бороться и тем вреднее и непоправимее бывают последствия.

Эта граница между духовностью и недуховностью отнюдь не совпадает с границей между внешним, пространственно-протяженным — и внутренним, нематериально-духовным. Думающий так неизбежно впадает в сметения, недоразумения и соблазны. С одной стороны, мир пространственно-протяженный имеет в себе сокрытую духовность; чем глубже вникает в него человек, тем более он удостоверяется в том, что мир вещей пронизан Божиими лучами, полон таинственной разумности и духовной значительности. Замечательно, что в этом согласны друг с другом люди, по-видимому, столь существенно различные по своему духовному опыту, как великие аскеты христианского востока, ушедшие от «мира», и великие естествоиспытатели Европы, уходившие в созерцание внешнего мира и в изучение его законов.

Так, у Антония Великого читаем: «Бог хотя невидим, но очень явствен в видимом, как душа в теле. Как телу нельзя быть без души, так все видимое и существующее не может стоять без Бога»¹. Или еще: «Нет места или вещества какого, где бы не было Бога»². В этом духе звучит также ответ, данный Антонием некоему вопросившему его философу: «Книга моя, господин философ, есть сотворенная природа, и, когда хочу, могу читать в ней словеса Божии»³. «Созерцая чин, красоту и промысел во всем сотворенном и бывающем от Бога, мы познали бы Сотворившего все сие для человека»⁴. Макарий Великий пишет: «Тело и душу человека создал Он в жилище себе», и в этом «доме Своем Он собирает и полагает небесное богатство Духа»⁵;

¹ Добротолюбие. I, стр. 73.

² Там же, 75.

³ Добротолюбие. I, 588.

⁴ Там же, 86.

⁵ Там же, 155, 157.

и когда «внутренний человек взирает» на все «чистым оком», то «радуется о целом мире»¹. Евагрий Монах разъясняет: «Ангельские помыслы ищут узнать естество вещей и исследуют духовное их значение»². У Лествичника читаем: «Некто, увидев необыкновенно красивую женщину, прославил о ней Творца. От воззрения на нее возгорелась в нем любовь к Богу и из очей исторгся источник слез... Таким же правилом должно нам руководствоваться и в отношении к сладкопению и песням»³. А престокий отшельник Варсануфий Великий добавляет: «Делать вещь так, чтобы она выходила чистой и красивой — не неуместно, ради употребления, для которого эта вещь служит, но без пристрастия, ибо и Господь радуется о всякой чистоте»⁴. Отсюда уже ясно, что эти великие и последовательные «отвергатели мира» отвергали не внешне-протяженный мир предметов, не природу, созданную Богом во всей ее таинственной мудрости, но «мир» искаженных человеком содержаний и «мир» человечески-искажающих состояний. Они отвергали «земное и низкое»⁵, «суету»⁶, «земные узы и зловерные страсти»⁷, «житейские удовольствия, развлечения и заботы» и связанное с ними «кружение земных помыслов»⁸, они отвергали «вещелюбие»⁹, «мир», как «простор греха», как «исполнение пожеланий своих плотских», как «попечение о теле»¹⁰, как «пещь тела нашего»¹¹. «Мир есть имя собирательное, обнимающее собой то, что называется страстями»; это есть «плотское житие и мудрование плоти»¹²...

Все это означает, что они утверждали мир, как мир богозданных предметов, пронизанных Божиими лучами,

¹ Там же, 260.

² Там же, 623, ср. 529.

³ Добротолюбие. II, 524.

⁴ Там же, 598.

⁵ Добротолюбие. I, 71.

⁶ Там же, 101.

⁷ Там же, 206.

⁸ Добротолюбие. I, 211.

⁹ Добротолюбие. I, 350; ср. у Евагрия «ненетовое вещьелюбие», I, 593.

¹⁰ Добротолюбие. I, 372.

¹¹ Добротолюбие. II, 24, ср. Исхия II, 165.

¹² Добротолюбие. II, 650, ср. 751.

тайнственно скрывающий в себе видимое присутствие невидимого Бога; и отвергали «мир», как совокупность человеческих пошлых актов и человеком опошленных содержаний. Религиозная мудрость знает о «чистоте» Божьего мира и исповедует ее. «Знаю и уверен в Господе Иисусе, — пишет Апостол Павел, — что ничто не скверно само по себе; только почитающему что-либо скверным, тому скверно». И еще: «Для чистых все чисто, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены ум их и совесть». Мир вещей сам по себе (δὲ ἑαυτοῦ) чист и нескверен, мудро устроен и полон духовной значительности; но пошлый человек смотрит пошлым глазом и видит во всем пошлое...

В высшей степени поучительно сопоставить с этим учением христианской аскетики выводы великих естествоиспытателей запада.¹

Великий славянин Коперник (1473—1543) пишет: «Созерцая мысленно великолепный порядок мироздания, управляемый с божественной премудростью, кто не почувствовал бы, что постоянное созерцание его и так сказать интимное общение с ним, возводят человека к Высшему и к восхищению перед всезидущим Строителем вселенной, в котором пребывает высшее блаженство и который есть венец всякого добра».

Бэкон Веруламский (1561—1626) высказался так: «Только поверхностное знание природы может увести нас от Бога; напротив, более глубокое и основательное ведет нас назад к Нему».

Вот молитва мудрого астронома Кеплера (1571—1630): «Велик наш Господь и велико Его могущество и нет конца Его мудрости. Хвалите Его солнце, луна и планеты на каком бы языке ни звучала ваша хвалебная песнь! Хвалите Его, вы, небесные гармонии, и вы тоже, свидетели и удостоверятели Его разоблаченных истин... И ты, моя душа, всю жизнь воспевай в честь Господа! От Него и через Него и к Нему суть все вещи, зримые и незримые. Ему одному да будет честь и слава от века до века! Аминь».

Заслуженный и прославленный химик Роберт Бойль (1626—1691) записал: «Истинный естествоиспытатель нигде

¹ См. книгу Prof. E. Dennert. Die Religion der Naturforscher. 1925.

не может проникнуть в познание тайн творения без того, чтобы не воспринять перст Божий».

Мы находим ту же мудрость и у великих ученых XIX века.

Роберт Майер (1814—1878), открывший закон сохранения энергии, пишет: «Если поверхностные головы, охотно выдающие себя за героев дня, не хотят признавать вообще ничего иного и высшего, кроме материального, чувственно воспринимаемого мира, то такую смешную претензию отдельных лиц нельзя ставить в укор науке... Из целостного, полного сердца восклицаю я: истинная философия не может и не смеет быть ничем иным, как пропедевтикой для христианской религии».

Астроном Мэдлер (1794—1874) формулировал: «Кто, подобно нам, столь глубоко всматривается в Божию мастерскую, ... тот должен смиренно преклонить колена перед правлением великого Божества! Естествоиспытатель меньше чем кто бы то ни было имеет оснований сомневаться в чудесах».

У знаменитого геолога Лиэлля (1797—1875) находим следующие слова: «В каком бы направлении мы ни повели наши исследования, всюду мы открываем самые ясные доказательства творческого Разума или Его провидения, силы и мудрости».

Химик Либих (1803—1873), ученый, прославленный по заслугам, говаривал своим студентам: «Не забывайте, что мы при всех наших знаниях и исследованиях остаемся близорукими людьми, сила которых коренится в том, что мы имеем опору в высшем Существо».

«Познание природы есть путь к восхищению Творцом».

А вот суждение знаменитого французского физиолога Дю-буа-Реймона (1818—1896): «Только божественному всемогуществу можем мы достойно приписать, что оно до всякого представимого времени создало всю материю посредством творческого акта»¹ ...

¹ Деннерт называет еще множество прославленных имен и приводит целую коллекцию цитат, которую мы тут воспроизвести не можем. Назовем еще имена следующих ученых: Галилео Галилея, Парэ, Эрстеда, Ньютона, Халлера, Агассица, Шлейдена, Дарвина, Лейбница, Фехнера, Хеера, Грове, Жоффруа Сент-Илера, Фарадея, Баэра, Каццоля и Брауна. См. подробности у Деннерта.

Все это означает, что современное естествознание во всех своих основах создано людьми, духовно созерцавшими вселенную и руководившимися при этом религиозным актом. Это было мышление, позитивистическое по методу исследования и объяснения, и в то же время это было созерцание, духовно-религиозное в восприятии Предмета и Его сокровенных тайн. Груз недуховности преодолевался этим актом, и скрытая духовность (таинственная разумность, целесообразность, органическая стройность, бого-ведомость и бого-озаренность) мира обнаруживалась именно воочию.

Таково поучительное сродство между религиозным мирозозерцанием восточно-православной аскетики и религиозным мироисследованием великих европейских ученых.

5

Итак; граница между духовностью и недуховностью отнюдь не совпадает с границей между внешним и внутренним миром. Ибо, с одной стороны, внешний пространственный мир имеет свою сокровенную, открывающуюся человеку духовность. С другой же стороны, внутренний мир человеческой души имеет свою недуховность, преодоление которой задано человеку. Это задание указывает первую и основную цель человеческой культуры: без духовного созерцания все хозяйственные и технические достижения оказываются лишь опасностями и соблазнами. Именно поэтому можно было бы сказать: истинный культурный прогресс человечества немыслим без религиозного очищения души.

Недуховность человека обычно усматривается в его «страстности» и «грешности». Долгое исследование этой проблемы привело меня к выводу, что в основании обоих этих недостатков лежит религиозно-духовная пошлость людей и что для преодоления как «страстности», так и «грешности» необходимо, прежде всего, отвержение духовного ока и очищение религиозного акта: ибо невидящий Бога и Его лучей пребудет до конца в своей страстности и грешности.

Условимся, прежде всего, о том, что следует понимать под человеческой «страстью». С точки зрения психологи-

ческой, страстью называется всякое интенсивное влечение человека, независимо от того содержания, которым оно наполнено, и от того предмета, на который оно направлено. В этом влечении участвуют и чувства, — то пассивные аффекты, то активные эмоции, — и желания, — то получающие форму сознательно-разумного воления, то теряющиеся в бесформенности безразумного вожделения (прихоти, похоти), — и представления, — то мечтательно-отвлеченные и одухотворенные, то осязательно-конкретные и чувственные. При таком описательном понимании становится понятно, что страсти могут быть благородные и низменные, духовные и противодуховные, творческие и разрушительные. И великие отшельники православного востока имели основание устами Макария Великого описать истинную религиозность человека, как страстное влечение души к Богу. Так, человек «молитвой воспламеняется к божественной приверженности и пламенному желанию»¹; он «вступает в общение»... «с вожделенным Святым Духом»²; он «отдается в плен вожделению и любви, всецело устремляясь к Христу, и вожделевает получить те неизглаголенные блага, какие созерцает духом». Такие люди «желают единой любви Небесного Царя, с великим вожделением Его Единого имея пред очами»;³ они «сильно и ненасытно вожделевают духовного озарения», испытывают «ненасытимость небесного» (или «духовного») «желания», «безмерную и ненасытимую любовь к Господу», они «не могут насытиться благодатными тайнами» и «возбуждают в себе пламенное стремление»⁴ к Богу... — Трудно было бы полнее и точнее описать религиозную интенцию, как страстное состояние души, как интенсивное влечение, поглощающее чувство, волю и воображение человека⁵. Можно было бы просто установить, что подлинное и цель-

¹ Добротолюбие. I, 215.

² Там же, 224.

³ Там же, 225; ср. у Исихии Иерусалимского. Там же, II, 202; у Нила Синайского. Там же, II, 214; у Ефрема Сирийнина. Там же, II, 375, 433, 464; у Аввы Дорофея. Там же, II, 631; и у других.

⁴ Добротолюбие. I, 229.

⁵ Аналогичные описания находим у западно-европейских аскетов и мистиков. См. у Н. Арсеньева. Жажда подл. бытия.

ное преодоление недуховности дается только людям страстно взыскующим Бога, т. е. способным наполнить свое чувство, свое желание и воображение божественными содержаниями. И это утверждение соответствовало бы вполне евангельскому слову: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоей, и всем разумением твоим» (Мтф. 22. 37), или еще «всей силой твоей» (Мрк. 12. 30, 33; Лук. 10. 27)¹. Здесь все перечислено, чтобы обозначить цельность, полноту, беззаветность, всеохватывающую силу и интенсивность верного религиозного акта, т. е. его духовную страстность и жизненную героичность.

Это означает, что страстность не может отметаться вовсе и что у нее есть надлежащие, верные, желанные и даже необходимые обличия. Мало того: этот верный вид страсти и составляет «первоначальную» и «чистую» природу нашей души. Макарий Великий пишет: «чуждое для естества нашего — вредные страсти, — становятся через привычку как бы нашей природой; и опять необычайным же даром Духа надлежит изгнать из нас сие чуждое и восстановить нас в первоначальную чистоту»². У Аввы Исаии читаем: «есть в нас по естеству вожделение, и без сего вожделения к Богу нет и любви..., но враг изменил оное в срамное похотение, чтобы похотствовать всякой нечистоты». И еще: «В уме по естеству есть ревность о Боге и без ревности о Боге нет и преспеяния», ибо эта ревность «изменилась в нас в ревность неестественную»; в уме есть «гнев по естеству и без гнева не бывает у человека чистоты»; «но и этот гнев изменился в «неестественность», превратился «в гнев на ближнего»³. И так во всем. И вот эти-то духовно неестественные извращения первоначальной и чистой духовной страсти, эти «неестественности» и име-

¹ По-гречески строение этого акта передается словами: «καρδία», «ψυχή», «διάνοια», Мтф. 22, 37; у Марка, прибавлено «ιουδσ» и «σίνεσισ»; «ιουδσ» упоминается и у Луки 10, 27; у Матфея — с предлогом «έν», выражающим как бы «местонахождение» любви, «объем» ее: в сердце, в душе, в помышлении; у Марка и у Луки — с предлогом «ἐξ», обозначающим «источник» и «орган» любви — из цельного сердца, из цельной души, из цельного помышления, из всей силы, из всего разума.

² Добротолубие. I. 198. Феофан Затворник переводит не «чуждое», а «страшное», что по смыслу одно и то же.

³ Добротолубие. I, 284.

нуются «дурными страстями» или просто «страстями», от которых человеку надлежит всежизненно очищаться¹. И при таком понимании можно признать Гегеля правым, когда он пишет: «Ничто великое не было совершено без страсти и не может быть осуществлено без нее»², — ибо он разумеет ту духовную страсть, от которой не следует очищать свою душу, но к которой очищающаяся душа постепенно приближается.

Православная восточная аскетика разумеет под дурными страстями следующие состояния души. Антоний Великий называет: «гордость, ненависть, зависть, гнев, уныние и другие подобные»³; и еще: «осуждение, ненависть, сомнение и другие подобные»⁴; или еще: «тщеславие, жажда утех, гнев и страх»⁵, «похоть, радость и гнев»⁶. Макарий Великий выделяет особливо «сластолюбие»⁷. Авва Исаия называет: «гнев, рвение, ненависть, тщеславие, осуждение, уязвление и оскорбление, высокоумудрие, почитание себя праведным, командование, самолюбие, зависть». Это душевные страсти. А телесные суть: «чревоугодие, телолубие, страсть наряжаться, сластолюбие, похоть, оскудение сердца». Или еще: «блуд, похотение, сребролюбие, оглаголение, гнев, завистование, тщеславие, гордость» и т. д.⁸ Марк Подвижник выдвигает в качестве главных страстей «тщеславие и желание удовольствия»⁹; Евагрий Монах — «сластолюбие»¹⁰. Иоанн Кассиан Римлянин насчитывает восемь главных страстей: «чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость»¹¹. Ефрем Сириянин

¹ Это различие между «духовной страстью» и «грешной страстью» мы находим не у всех аскетов восточного православия. По-видимому, Исаак Сириянин имел в виду, подобно стоикам, всякую страсть, как подлежащую изгнанию. Добротолюбие II, 650, 652, 693.

² Enzyklopädic. § 474.

³ Добротолюбие. I, 27.

⁴ Там же, 51.

⁵ Там же, 78.

⁶ Там же, 90.

⁷ Там же, 163.

⁸ Там же, 384, 433.

⁹ Там же, 529.

¹⁰ Там же, 626.

¹¹ Добротолюбие. II, 16.

выделяет особенно три душевных страсти: «забвение, лень и неведение» и целый ряд телесных: «чревоугодие, прожорство, роскошь, пьянство» и другие; корень же всех усматривает в «сластолюбии, сребролюбии и славолюбии»¹. Авва Дорофей считает «дерзость матерью всех страстей»². И ясно, что под грехом здесь разумеется всякое состояние и деяние человека, осуществленное из дурной страсти и проявившее ее силу и природу.

Тот, кто вчувствуется и вдумается во все перечисленные здесь состояния человеческой души, и учтет все то, что мы высказали выше о религиозной интенции, о пошлости и о вырождении религиозного опыта, тот сразу увидит, что все эти страсти суть разновидности прилепления души к пошлому: или к самому себе — не-духовному, чувственно-телесному, бого-отлученному, само-упоенному, посягающему, с мертвым сердцем и слепым оком; или к внешним, призрачным, мнимым «благам», душевно ничтожным, соблазнительным, бого-не-озаренным и от Бога уводящим. Все эти страсти вытекают из духовно религиозной слепоты, коренятся в ней и не могут быть побеждены без ее преодоления. Как говорит Антоний Великий, «мы, опьяневшие страстями... не хотим воздвигнуть умов своих горе»³, или, по слову Исаака Сириянина: «пока душа болезнует страстями, она не ощущает чувством своим духовного и не умеет возделывать онаго»⁴.

Но именно поэтому преодоление страстей должно состоять не в насильственном подавлении их, а в переуклонении их на путь духовного созерцания. Страсть должна не угаснуть, не исчезнуть, не подвергнуться узилищу наподобие заключенного в тюрьме каторжного злодея или наподобие посаженного в клетку дикого зверя, ибо заключенная в подземелье бессознательного, она будет жить крадучись, глядеть из глаз и прорываться в слова или оттенках словесных, в поступках или в способах их совершения; а запертая в клетку, она будет ждать того мига,

¹ Там же, 370—371.

² Там же, 612.

³ Добротолюбие. I, 30.

⁴ Добротолюбие. II, 693.

когда сторож забудет запереть дверь и она сможет вырваться на волю. Чистота души от страстей и грехов состоит не в том, что страсти остаются прилепленными к пошлым содержаниям, но не смеют и не могут изживаться в пошлых актах, и притом только потому, что сильная воля (у кого она имеется!) неустанно и строго бдит над грешными страстями и ставит им ежеминутно насильственные препятствия. Такая душа жаждет пошлости, которую — сама себе запрещает; она дышит злом, — завистью, ненавистью, мстостью, — но вовремя пресекает его осуществление; она мечтает о грехе и все время старается не поддаваться этой мечте. Сердце такого человека любит ничтожное и лелеет злобу; и он жестоко ошибается, если воображает, что этого достаточно и что очищение его состоялось.

Очищение требует, прежде всего, чтобы сердце человека разлюбило ничтожное, пошлое, грех и зло: «отлепилось» от него, охладело к нему, не мечтало о нем, не «вожделело» его; угасло бы для него. Но и этим определяется только первая, отрицательная стадия очищения (негативный катарсис). Вторая, высшая, заключительная стадия состоит в обращении души к божественным, духовным, священным содержаниям жизни и в выработке соответственных этому актов. Духовное око человека должно раскрыться и увидеть; оно должно изведать свет и радость божественного; воля должна свободно, и сильно захотеть этой радости; сердце должно прилепиться к этим священным содержаниям; а душа — выработать и усвоить акты духовного строения.

Иными словами: обновиться должна жизненная интенция человека, та основная направленность, которую аскеты восточного православия выражают словом «вожделение», т. е. сильное, устойчивое и страстное хотение. Эта интенция должна стать духовной. Но естественно, что вкус к духовному, священному и божественному не может появиться у человека, который не воспринимает этих содержаний, у которого таинственное Око духовности погружено в сон или пребывает в слепоте. Чтобы полюбить духовное, надо увидеть его; чтобы восхотеть священного, надо испытать его. Нельзя прилепиться к божественному,

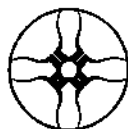
не увидев и не изведав его. Радость света недоступна слепому; он не может постигнуть ни прелести красок, ни всего, что имеет цвет и форму. Радость музыки недоступна глухому: как полюбит он прелесть мелодий и устроительную власть гармонии, если он не может внять им? Вот что имеет в виду Марк Подвижник, когда пишет: «Ведение по естеству предваряет веру»¹. Можно было бы выразить это так: «видение божественного по естеству предшествует любви к нему». И еще: духовный опыт должен лежать в основе всякого религиозного очищения. Чтобы одухотворить страсть, необходимо открыть духовное око и дать человеку возможность испытать ту истинную и великую радость, которую несет с собой веяние духа. Ибо всякое веяние духа есть действие и проявление Духа Святого, Господа Животворящего, Бога истины, света и обновления.

Это можно было бы пояснить еще так: бороться с вырождением религиозного опыта значит отверзать в людях духовное око, питать его божественными содержаниями и укреплять душу в ее духовных актах. Эту борьбу надо начинать в раннем детстве, радуя душу ребенка Божиим светом, давая ей живой опыт священного и совершенного, умилая ее духовной красотой, укрепляя в ней вкус к духовному и влюбляя ее в благодать Божию. Чем раньше отверзнется духовное око в детской душе, чем глубже проникнет Божий луч в сердце ребенка, чем трепетнее будет отклик в этом сердце, — тем превосходнее будет заложена основа воспитания, тем лучше человек будет предохранен от всеотравляющей и всеопустошающей пошлости и от вырождения религиозного опыта. Но именно поэтому так важен, так необходим автономный и непосредственный религиозный опыт.

Понятно, что душа, сложившаяся без духовного опыта и «созревшая», не изведав священного и божественного, носит в себе спящее или слепое око духа, которое бывает иногда трудно, а иногда, по-видимому, просто невозможно оживить и пробудить. Чем больше таких людей бывает в известную эпоху, тем обширнее и глубже становится

¹ Добротолюбие. I, 530.

вырождение религиозного опыта, тем безбожнее оказывается каждое следующее поколение, тем пошлее становится человеческая культура, тем труднее начать процесс духовного возрождения и религиозного очищения. И вот, в такую эпоху человечество и вступило в двадцатом веке после Рождества Христова.



◆
TOM II
◆

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ О РЕЛИГИОЗНОМ ОЧИЩЕНИИ

I

Идея религиозного «катарсиса» (очищения) есть идея древняя, верная и глубокая. Она возникала везде, где человек начинал чувствовать, что религия есть дело не инстинкта, а духа, не суеверия, а достоверности, не выдумки, а созерцающего опыта, не страха, а радости и любви. Она появлялась во всех больших религиях и бывала признаком их созревания или наступившей зрелости.

В основе религиозного катарсиса лежит основная истина, согласно которой Господь велик, а человек мал, так, что для верного восприятия Бога человек должен духовно расти и совершенствоваться. Путь к Богу есть как бы путь «в гору», и человек, желающий узреть Бога или духовно осязать Его веяние, должен «иметь» свое «сердце горе». Выражаясь философски, можно было бы сказать: Богом данные предметы имеют свою, присущую им внутреннюю, духовную значительность; и восприятие ее (всегда личное) зависит от верности, чистоты и силы субъективного акта, опыта и видения. И вот, процесс религиозного катарсиса призван сообщить человеку эту верность, эту чистоту и силу.

Это означает, что предметно и само по себе — ничто не ничтожно; и даже субъективно-ничтожнейшее (например, бого-слепой грешник, законченный в своей субъективной пошлости) — объективно-неничтожно, но имеет свой отрицательно-трагический смысл пред лицом Божиим. Все Бого-зданные предметы, даже исказившие свой зрак и погасившие в себе искру Божьего пламени, — имеют свое сокровенное духовное значение: нет ни вещей, ни

людей, ни предметов субстанциально-пошлых или абсолютно-ничтожных. Бого-пустынно́сть есть свойство не предметов и не субъектов, а только субъективных актов и «о-субъективленных» содержаний.

Это состояние не выдуманно какой-нибудь доктриной, но есть подлинная основа религиозного миропонимания и, притом, основа, поддающаяся доказательству. Доказательство, или опытное подтверждение этого человек может получить только в собственном, непосредственном опыте, в опыте религиозного прозрения: всякий пошлый предмет — при обращении к нему, по главному, из главного, с интенцией на главное — оказывается «не-до-разумением»: из-за ничтожества показывается объективный смысл, из-за праха мелочей выступает предметно-существенное. Пошлое отнюдь не перестает быть пошлым, но осмысливается как человеческое духовное бессилие. Безбожие и противобожие отнюдь не становятся достижением, но они предстают нам как трагедия духовной слепоты. Порок и злодейство отнюдь не оправдываются, но являются нам как болезнь духа и воли, как судороги бого-отлученной души, как безумие человека, впавшего в бездуховность, бессовестность и бесчестие. «Отрицательное» совсем не оказывается положительным; напротив, оно обнажается, как отрицательное, и судится Лучом Божиим; и смысл его имеет природу духовно-патологическую (недуг духа), трагическую (падение духа) и тератологическую (духовное уродство). Все это как бы прорывы в Божией ткани, или духовные «раны» Царства Божия, или темные, черные места в Его светлом эфире. «Значительность» их совсем иная, чем значительность бого-святиющихся предметов; в измерении ценности — она противоположна им; но религиозному взгляду открывается все же их глубокий религиозный смысл: скрытая за ними «пустота» или «рана» — значительна не значительностью совершенства, но трагической значительностью греха, в коем обнаруживается состоявшаяся интенция зла и не состоявшаяся в них потенция блага.

Этот религиозный смысл, укрытый в предметах, как бы ждет того, чтобы религиозное восприятие открыло его. И религиозно-зрячий человек видит самую пошлость пошлого, как несостоявшуюся духовную значительность, как

субъективную недоумелость, как духовное слабосилие, как беспомощность, заблуждение и падение силы, благой по своей природе. Именно к такому, мудрому и прозорливому восприятию предметов готовит человеческую душу религиозный катарсис.

Это означает, что если человек взирает на объективно-значительные предметы, а воспринимает пошлые содержания, то это коренится в субъективных недостатках его воспринимающей души и ее актов. По выражению Беркли, человек не видит солнца, потому что сам пылит и поднимаемая им самим пыль заслоняет ему вид солнца. Не Бог «скуден», и не созданный Им мир «ничтожен», а скуден дух взирающего человека, мелка его душа, близоруко или слепо его око, бессильно его восприятие, незначительны его мерила, ложны его критерии — и потому ничтожны взятые им содержания. Чтобы воспринять Божии лучи, необходимо очистить свое духовное зрение; чтобы увидеть Бога, нужно укрепить свое духовное Око, сделав его способным к религиозной очевидности. Мрак не в Предмете, а в субъекте. От Бога исходит Откровение; оно не воспринимается потому, что в человеке есть бессилие и преграда. Заселенная пошлыми содержаниями; измеряющая все — пошлыми мерилками; прилепившаяся к ничтожным целям, мнимым «благам», обманчивым перспективам; одержимая низменными страстями и желаниями, — как увидит она Бога-Отца, как узнает в Христе — Сына Божия, как предастся зовам и побуждениям Духа Святого?

Религиозный катарсис призван — сначала освободить человеческую душу от этого плена, а потом — построить и укрепить ее духовность.

Первая задача — отрицательная. Это негативная стадия религиозного очищения. Катарсис обнаруживает неверное состояние субъективной души, приводит к осознанию и признанию несостоятельности ее актов, пошлости ее содержаний, ничтожности ее целей, низменности ее страстей и побуждений. Пошлость разоблачается; преграда устраняется; мрак рассеивается.

Вторая задача — положительная. Это позитивная стадия религиозного очищения. Катарсис создает религиозно верные акты и укрепляет их. Духовное око отверзается; оно воспринимает Божий свет и божественные содержа-

ния: слагается личный религиозный опыт, строится личный духовный характер; душа приобретает способность пребывать на уровне божественных содержаний и зреет к религиозной очевидности. Религиозный катарсис завершается через земную смерть в неземном бессмертии.

2

Итак, сначала необходимо освободить человеческую душу от того плена, в котором она находится у ничтожного и дурного.

Христианская религия предлагает для этого покаяние, сопровождающееся в Православии тайной исповедью во всех осознанных человеком слабостях, страстях и дурных деяниях. В этой исповеди, совершаемой перед Самим, невидимо предстоящим Христом, духовный отец является «точию свидетелем»: по существу таинство покаянного обнажения души и сердца совершается перед самим Богом и отпущение грехов происходит от Его имени и Его властью. Этому таинству предшествует приуготовительный период самоуглубления, воздержания (пост), пересмотра своей жизни, совестной проверки ее, созерцания своих несовершенств и своей виновности. И, может быть, ни в одном таинстве человек не имеет такого основания удостовериться в духовности, автономности, непосредственности и самодеятельности своего религиозного опыта, как именно в таинстве покаяния. Весь процесс приготовления и самый акт покаяния мыслимы только как свободное совестное внутреннее делание самого человека, в котором никто не может заменить его: только он сам добровольно может поставить себя перед лицом Божие, узнать самого себя в своих деяниях и проработать покаянным сердцем свою виновную грешность. Если этого внутреннего горения о своей нравственной нечистоте нет, то внешний ритуал исповедного таинства останется без таинственного духовного наполнения (без «плэромы») и религиозный акт, сведенный к видимости, окажется по существу несостоявшимся. Именно при покаянии христианин может и должен убедиться в том, что религиозная жизнь есть путь свободного восхождения человека к Богу («метод») и что этот «метод» только начинается покаянной исповедью, или обновляется и возобновляется

ется ею, но отнюдь не исчерпывается. Смысл таинства покаяния совсем не в том, чтобы «свалить» накопившиеся грехи и приняться за новые — того же качества и еще большего количества. В совершении таинства должен «зачаться» новый человек, — по-новому видящий, любящий, постигающий, желающий и действующий; с обновленной совестью, с новой ответственностью, в новой силе, с новыми молитвами, с новым духовным подходом к людям и к миру, и, — что важнее всего, — с новым созерцанием Бога и в новой обращенности к Нему. По самому глубокому смыслу своему таинство покаяния есть отрыв от «прежнего» и начало «нового». И потому покаянный катарсис должен не прекратиться, до следующей исповеди, а непрерывно продолжаться в жизни.

И вот, он должен сначала освободить человека из того плена, в котором он находится у ничтожного и дурного.

Огромное большинство людей живет в наивной уверенности, что «важно» и «значительно» то, что важно и значительно для них лично: они переживают свой интерес, как первый и преимущественный; их «интимное» — существенно и драгоценно; то, что они любят — есть «главное». Они не сознают различия между «субъективно-важным» и «объективно-значительным», не умеют находить главного и потому не умеют делать объективно-значительное — субъективно-важнейшим, т. е. самозабвенно и самоотверженно служить Божиему делу.

Именно поэтому духовное очищение должно начинаться с усвоения этого различия. Одно дело то, что «по-моему»; другое — то, что «на самом деле». Одно дело «мое мнение», «мой интерес», «моя выгода»; другое дело — «истина», «общая польза», «благо мира». Одно дело «содержание моего сознания» или «моей жизни»; другое дело — «предмет, как он есть сам по себе». Одно дело то, что «мне нравится» или «что мне мило»; другое — что «вправду хорошо», «на самом деле совершенно». Второе не сводимо к первому; первое не должно заслонять или подменять второго. Духовное обновление должно начинаться с сознания своего «аутизма» (наивного «само-первенства» в мнениях, суждениях, в восприятии бытия, в выборе и преданности). Наивный аутист должен «проснуться» и понять, что человек не имеет ни права, ни основания «сводить предметы

к самому себе», ибо он призван равняться по Предметам: «ориентироваться по звездам», которые некогда привели волхвов ко Христу; судить по совести, которая действительно ведаёт «добро на самом деле»; добиваться самой истины, а не мириться со вздором личного мнения; искать сущего совершенного Бога, а не выдумывать его. — Поэтому первый акт катарсиса состоит в том, чтобы поколебать и преодолеть в себе наивно-аутистическую, противодуховную интенцию.

Подобно этому, большинство людей не сознаёт пошлости в своей жизни и в своих суждениях. Отчасти потому, что акты нашей жизни возникают и слагаются сами собой, бессознательно, непосредственно, изо дня в день; и никто из нас не видит себя со стороны. Отчасти потому, что личный обывательский интерес проникнут пошлым и может быть даже поглощён им. И, наконец, особенно потому, что «орган» для непошлого (духовное око) часто остаётся с детства непробуждённым, неукрепленным или неведущим. Здесь действует такой закон: чем больше пошлости в душе, тем меньше она сознаёт её (конечно — «при прочих равных условиях») и тем труднее ей осознать её. Именно это несознание облегчает пребывание в пошлости и затрудняет её преодоление. Начало осознания есть нередко начало освобождения от неё, а так как пошлость есть особого рода «слепота» к главному (к священному, божественному), то именно эта слепота закрепляет себя неведением о бытии главного и вообще о возможности видеть его и не видеть его. Тот, кто раз испытал это новое измерение (духовности, значительности, священности, божественности), может ещё не суметь встать на новый путь, или не найти в себе достаточное желание или необходимую силу; но тот, кто совсем не испытывает его, остаётся безвыходно поглощённым и порабощённым.

Вот почему второй акт духовного катарсиса состоит в том, чтобы испытать это новое измерение и осветить из него свою жизнь и её содержание. Человек должен положить начало новому самосознанию; суждению о себе в свете нового измерения. Это равносильно духовному пробуждению. Духовное пробуждение нередко начинается с глухой неудовлетворённости самим собой и с своеобразного чувства своей «несчастья». Сначала человеку кажется, что он недо-

волен «окружающим», «другими», своей жизнью, «всем». Но кто недоволен «всем», тот может быть уверен, что он имеет основание быть недовольным самим собой. Мало того, следует установить такое катартическое правило: при каждом недовольстве чем-нибудь иным следует спрашивать себя, в чем я имею основание быть недовольным собой? Мудрость жизни состоит в том, чтобы освещать себя лучом чужого несовершенства, ибо неудовлетворенность жизнью всегда скрывает за собою неудовлетворительность самого неудовлетворенного, даже тогда, когда объективно неудовлетворительна и сама обстановка. Жизненное томление, тоска, скука, отвращение не должны оставаться мертвым бременем, ведущим к пьянству или самоубийству: надо уметь преодолевать их, делая их духовно-плодотворными, а для этого надо иметь мужество извлекать из них заложенное в них критическое отношение к самому себе, и притом при свете Божиих лучей.

Религиозное очищение требует, чтобы в человеке было нарушено самодовольство, ибо самодовольный человек не только коснеет на своем уровне, но он не меряет себя высшим масштабом, постепенно привыкает считать себя «образцом совершенства» и «критерием» для всех людей и вещей. Необходимо недовольство собой, однако, не в меру своих житейских успехов или технических неумений, а в меру своей духовной неудовлетворительности. Это должно быть недовольство из главного, по главному, с интенцией на главное. Надо мерить себя лучом совершенства, лучом неумаленной и неискаженной христианской совести, — Божиим лучом: где я скуден, пуст, ничтожен, нечист, недобр, неумел, бессилен в духовном отношении, в меру божественного уровня? Иными словами — надо увидеть, где я живу и наслаждаюсь не главным, не из главного и не по главному? Где я вижу без Бога, мимо Бога? И почему это так у меня сложилось и слагается? Чего мне не хватает? Чего я не могу или не умею в этом отношении и направлении?

Отсюда правило для всякого воспитателя: надо пробудить у ребенка как можно раньше духовное око, око любви, око совести, вкус к совершенному и способность бескорыстно радоваться ему и наслаждаться им; удостоверить ребенка в том, что Божественное не иллюзия, что оно

объективно и что оно возводит к Богу; и затем сообщить ему склонность, готовность и умение ставить себя в Божий луч и испытывать духовно-творческое недовольство собой.

3

Из всего этого возникнет отвержение своей прежней интенции («я жил доселе тем, чем не стоило жить, и верил в то, во что не стоило верить») и пересмотр своих жизненных содержаний. Катарсис обычно требует, чтобы человек отвернулся от того, что доселе находилось в центре его личной жизни, в фокусе внимания и предпочтения. Он должен возжелать иного, такого, что осталось бы духовно значительным и священным даже и тогда, если бы он сам впоследствии охладел и отпал от него: человек должен возжелать главного, «единого на потребу», — такого, что не обесценивается от разлюбления, не меркнет при забвении, не нуждается в признании, но благостно ждет его, ждет от него личной свободы из искренней глубины.

Этих указаний эвристически (т. е. в искании и нахождении) достаточно для того, кто совершает свой очистительный путь.

И вот, начинается духовный пересмотр своих жизненных содержаний и состояний. Все будет взято под вопрос: это ли есть главное и священное в данном предмете? заслуживает ли это предпочтения по своей духовной значительности? какой стороной своей эта вещь обращена к Богу? что в этом свяшенно для всех людей, в силу того, что оно свяшенно само по себе? отчего это содержание скудно, убого, незначительно, не главное, пошло, — чего именно ему не хватает? стоит ли этим жить, и, если не стоит, то почему? стоит ли за это бороться и умереть? без чего жизнь теряет свой смысл? — Солнечный луч золотит каждую пылинку так, что она становится «золотинкой»¹; то же самое совершается и в духе, надо только найти тот Божий луч, от которого каждый предмет начинает сиять, радоваться и радовать. Русская сказка говорит об «избушке», которая по зону путника должна повернуться к нему

¹ Выражение И. С. Шмелева.

«передом». Поэт Эйхендорф уверяет, что во всех вещах дремлет таинственное пение, которое только и ждет вешего зова, чтобы проснуться и запеть. Этого света и пения, этой обращенности к Богу, этого Божьего луча, оживляющего все вещи и пробуждающего в них их «главное», их «субстанцию» — надо добиваться во всех жизненных предметах и содержаниях; и отодвигать от себя те, которые этого лишены.

От этого душа человека вступит в период своеобразного «выселения» и «новозаселения». Каждое катартическое усилие, каждое суждение, идущее от сердца и совести, будет раскрывать незначительность, суетность, мелкость прежних содержаний и состояний. Замечательно, что разоблаченное будет само подобно горящей бумаге, темнеть, свертываться и превращаться в пепел, — процесс, о котором так много мудрого и тонкого сумел сказать великий «христианин во язычестве» император Марк Аврелий.¹ Иногда бывает так, что отвержение и «выселение» сильно опережают процесс «новозаселения» души и тогда человек переживает настоящий кризис опустошения. Отказ от всего «прежнего», ничтожного, небожественного, который человек должен пережить, может принять в жизни великие, целостные размеры, так что ему почудится та «пустота», о которой столь прозорливо говорит Мейстер Экхарт.

Именно эта потребность «опустошить» себя от всего небожественного и приводила многих святых к разрыву со всей их прежней обстановкой: они закрепляли свой внутренний «уход» — уходом в пространственную, внешнюю пустыню. Это бывает вызвано в особенности тем, что очищающейся душе трудно увидеть, выделить и взять новое, божественное в привычных, приглядевшихся содержаниях быта, в коих он привык брать неглавное по неглавному: ему легче сделать это с новыми предметами в новой обстановке, особенно среди тех необычайных предметов, которые славятся, как средоточие священности. Отсюда все походы к вещественным святыням: индийские паломничества, магометанские путешествия в Мекку и Медину, христианские паломничества в Палестину, русские богомолья ко «святым местам». Взять «по-новому» легче но-

¹ «Πρός εαυτόν». Русский перевод в издании Сабашниковых.

вое, чем старое; взять по главному из главного легче священное, невиданное, трепетно-переживаемое, чем обыденное, в коем человек из-за банального и пошлого утратил священную глубину. А научившись у священного видеть главное и брать его по главному, можно вернуться к «старому», которое окажется как бы «обновленным», ибо оно откроется «по-новому», «по главному».

Очищение души от недуховных, ничтожных содержаний есть постоянная потребность человечества всех религий и всех исповеданий. Именно из этой потребности возникают и создаются те очаги духовной культуры, которые мы видим повсюду: тот, кто ищет духовности в молитве, познании, созерцании — должен иметь доступ к этим очагам, чтобы зажечь свой дух о чужую духовность. Именно в этом высший смысл университетов, библиотек, музеев, выставок, театров и концертов, этих светских средоточий духовности, где «опытный» и «достигший» раскрывает свой опыт неопытным и «начинающим». Таково же значение для горожанина этих благодатных переездов «в природу», где его ожидают и «желтеющая нива», и «росой обрызганный, душистый» ландыш, и таинственный шум лесов, и «студеный ключ», лепечущий в овраге, ибо надо, чтобы «смирилась тревога его души» и что бы он мог «увидеть Бога» (Лермонтов). Таково же духовное значение путешествий к великим явлениям природы: в горы, к морю, в полярные страны, откуда русский послушник Борисов с благословения своего старца вывез свои чудесные полярные «марины», а Сегантини свои горные молитвы. Наконец, таково же духовное значение серьезного, душепоглощающего чтения тех книг, в которых главное узрено по главному и закреплено с чувством настоящей ответственности.

Духовная и религиозная культура народа нуждается во всем этом, как в воздухе или хлебе. Все, что питает и воспитывает дух, — не только церковное, но и светское, — служит религиозному очищению душ. Ибо души людей различаются по своим актам, потребностям и способностям; и там, где один почерпает молитвенное утешение в храме, другого религиозное умиление посетит при слушании художественной музыки, а третьего при изучении философической книги в национальной библиотеке. Дух

должен веять на человека отовсюду; вся культура должна вести его к сердечному прозрению, — архитектура не менее чем живопись, университетская лекция не менее чем драматический театр. Московский Кремль был для многих поколений огнищем духа. Гибель московской Третьяковской галереи была бы сущим ударом по русской духовности и религиозности. И надпись «Свет Христов просвещает всех», начертанная на Московском университете, была верна и мудра: ибо университет призван быть очагом духа и тем служить Царству Божию на земле.

Все, что в жизни берется из главного, по главному с волею и тщанием взять главное, — все имеет не только духовное, но и религиозно-очистительное значение, даже и там, где сам берущий не думает об этом и не понимает этого; и там, где берущий только коснулся правды Божией, и даже там, где он пытался взять из главного главное, но не справился и не преуспел... *In magnis et voluisse sat est.*

«Блажен, кто жизнь умел
Хоть раз коснуться правды вечной;
Блажен, кто истину искал,
И тот, кто побежденный пал
В толпе ничтожной и холодной,
Как жертва мысли благородной!»

(Граф А. К. Толстой).

Ибо лучше живая ошибка ищущего, чем мертвая слепота; и нередко трепетное заблуждение ближе к духу и истине, чем безошибающееся безразличие.

Но именно в этой связи выясняется, сколь велика ответственность тех, которые участвуют в создании очагов духовной культуры, которые строят и ведут их. Там, где богослужение превращается в обременительный придаток ярмарки или в повод для базара (кир-мессе — ярмарка); где университет становится канцелярией для выдачи дипломов; где концерт становится клубом для зевак и снобов, ищущих развлечения и утешения страстям; где театр дразнит праздную чувственность; где музеи накапливают растленную живопись и соблазнительную скульптуру; где паломничество в горы становится честолюбивым спортом, а литература льет в души пошлость, — там соль теряет свою силу и источники духовного очищения разлагают духов-

ную чистоту: там они сами нуждаются в очистительном огне, ибо народная жизнь идет по пути духовного и религиозного вырождения.

Это означает, что религиозное очищение необходимо не только в личной жизни, но и в национальном бытии. Духовный акт имеет свое строение не только у индивидуального человека, но и у целых народов: подобие душевного уклада (обусловленное племенем, климатом, историей и культурой) облегчает совместность, взаимность влияний и общность (языка, права, власти, истории и вероучения), а совместность, взаимность и общность усиливают подобие. Возникает национально-однородный духовный акт и однородность переживаемых содержаний; и личный катарсис нуждается в общецерковном и национальном очищении. Древние народы знали узаконенные дни и обряды религиозного очищения. Новые народы с их маловерием и неверием утратили эту возможность, и для них всенародный катарсис возможен только в виде наступающего их хозяйственного, государственного, духовного кризиса и сопряженных с ним глубоких страданий, приводящих к обновлению и перерождению духовного акта.

Так, жизнь из неглавного, в содержаниях, взятых не по главному и без интенции на главное, неминуемо вырождается и в личном порядке, и во всенародном масштабе; и там, где необходимость катарсиса забывается и остается в пренебрежении, — религиозное очищение приходит в виде крушения, кризиса, массовых преступлений, бедствий и мук.

4

Из всего сказанного ясно, что религиозное очищение души требует переустройства и обновления духовного акта. Если даже прежнее жизненное содержание осуждено и отвергнуто, а духовный акт сохраняет свое прежнее строение и свою прежнюю беспомощность, то душа неизбежно заселит себя столь же ничтожными и лишь «по-новому — пошлыми» содержаниями. Поэтому третья и притом основная задача религиозного катарсиса состоит в том, чтобы после осуждения прежней жизненаправленности (интенции) и прежних содержаний, — был обновлен в своем

строении и укреплен в своей силе духовно-религиозный акт человека. Это есть уже задача положительного очищения, возможного только в непосредственном жизненном творчестве.

Трудность ее состоит в том, что духовный акт в его строении возникает обычно бессознательно и не сознается или почти не сознается его носителем; намеренное наблюдение дается здесь с трудом и лишь немногим людям; самый акт имеет свою инерцию и противится обновлению; внешние факторы, влиявшие на его формирование, кажутся непреодолимой силой (*vis major*), а внутренние факторы, слагавшие его, кажутся большинству людей «совершенно неисследимыми». Да и как возможно изменить по своему усмотрению климат, природу, устройство телесного организма с его наследственностью и болезненными склонностями, социальное окружение, воспитание, раз уже полученное и т. д.? Очевидно, надо перестраивать личный религиозный акт независимо от всего этого или даже вопреки всему этому. Надо найти путь к свободному духу для того, чтобы «детерминировать» силой его все те факторы, которые были доселе «детерминирующими»: дух должен осилить груз прошлого и настоящего для того, чтобы открыть себе дорогу к новому будущему. Он должен оказаться сильнее всех этих сложившихся, закрепившихся и непокорных «механизмов» бессознательного и всякой волевой слабости; сильнее, чем жажда наслаждений и развлечений, чем экстенсивность внимания, чем душевные «травмы» детства и связанные с ними тяготения, слабости, отвращения и страхи. Ибо задача, которую ставил себе в истории религиозный катарсис, состояла в том, чтобы отвлечь личное бессознательное (его влечение, его приверженность, его любовь) от небожественного (ничтожно-пошлого) и прилепить его к божественному.

А так как бессознательное чувствилище человека ущемлено от природы между его телом и его сознанием, то религиозный катарсис имел, по-видимому, два пути — от тела к бессознательному чувствилищу и от сознания в чувствующую глубину души.

Первый путь — более элементарный и примитивный: тело подвергается лишениям и мучениям («аффицируется») для того, чтобы вызвать обновленные и обновляющие ду-

ховные состояния («аффекты»). Этот путь был подсказан людям как бы самой природой: телесный недуг может потрясти всего человека, который отреагирует в бредовых сновидениях и кошмарах целые заряды дурных страстей и может встать с одра болезни с обновленной, очистившейся душой («дядя Влас» у Некрасова); или же — долгое физическое страдание оторвет душу от внешних, плоско переживавшихся обыденных содержаний, и обратит внимание вовнутрь, где духовные созерцания дадут лучшее утешение и умудрят душу (Лукерья в рассказе Тургенева «Живые мощи»); или же, наконец — нежданное увечие до такой степени нарушит элементарное животное самодовольство человека и его влечение к тщеславно-пошлым наслаждениям, что он перенесет свое тщеславие и наслажденчество вовнутрь и попытается компенсировать себя религие-образной системой человековластия (Игнатий Лойола).

а) Вот откуда в практике исторических религий это катартическое обхождение со своим телом: аскетическое мучение, обращенное на себя самого. Задача его оторвать инстинкт от телесно-чувственного наслажденчества и разочаровать соответствующую интенцию; перенести внимание и центр чувства на внутренний опыт; заставить этим бессознательное — прорваться к новым актам, выйти на новые пути; как бы затеснить его в состояние безвыходности и, не уставая, понудительно торопить его; облегчить ему это дело болевым экстазом и тем вывести его на новый путь. Отсюда столпничество, неподвижность йогов, ползание по земле ко святым местам, спанье на жестком и на гвоздях, власяница, самобичевание, воздержание от сна, изнурение трудом... Тело должно стать источником тяготы и мук, а не легких и дешевых чувственных наслаждений: тогда бессознательное, не могущее быть без радости, начнет искать духовных радований и религиозно обновится. Естественно, что все эти аскетические упражнения ведут к особым, трудно переносимым и еще труднее управляемым душевным состояниям, среди которых депрессии («уныние» на языке аскетов), чрезмерная и вряд ли предельная, скорее галлюцинозная работа фантазии («приражение»), восстание подавленных инстинктивных влечений («искушений») и другие — неизбежно поставят душу на грань психического расстройства. Вот почему всеми та-

кими аскетическими упражнениями в православной практике руководит опытный старец, умеющий переводить освобождающиеся в телесной аскезе энергии на пути духа и предохраняющий неопытного ученика от бесплодного самотерзания и от душевного заболевания.

б) Второй способ воздействия на центральное, бессознательное чувствилище человека через его тело — есть телесное насилие, исходящее от других людей.

Это телесное насилие выражает — от седой древности и донныне — прежде всего потребность привести «религиозного лжеучителя» к молчанию, ибо он (так испытывают обычно верующие!) своими ложными учениями оскорбляет Бога, кощунствует и дисквалифицирует «правую веру» верующих; в дискуссиях же и возражениях верующие редко бывают сильны, предметны и убедительны, а «лжеучители» бывают обычно одержимы потребностью «доказательства», провозглашения, пропаганды и новаторства, иногда даже до желания «пострадать» или погибнуть за свою новую веру. В этих трагических конфликтах — «приведение к молчанию» нередко (а в эпохи религиозных кризисов — обычно) принимает форму убийства, или даже мучительного убивания: лжеучитель подвергается казни.

Однако уже в эпоху первых христианских гонений наряду с желанием уничтожить новатора выступает задача религиозного исправления: христианам предлагалось «почтить» номен императора, что они принимали за идолопоклонство; их пытались «склонить» и «уговорить» и приступали к карам и казням лишь после окончательного отказа.

В католической инквизиции на первый план выступают задачи следствия и розыска, а также установления самого факта иноверия или «дьяволо-поклонства» (процессы велъм). Физические пытки должны были установить, прежде всего, наличие религиозной вины, т. е. вынудить признание, а может быть, раскаяние и отречение. Бессилье «разумного», убеждающего аргумента (словесного или книжного) показывало, что «надо» обратиться к телесному воздействию: если «доказательство» не помогало и «авторитет церкви» не действовал, то это свидетельствовало о том, что «отпавший дух» утратил свою «свободу», что воля его верна своему «греху», что «разум» его «пленен» и «по-

рабошен» бессознательными силами души, которые — «наверное» — в свою очередь одержимы дьяволом. Тогда начиналось «понуждение ко вхождению» (*compelle intrare*), ибо именно так у католиков излагалось то место Евангельской притчи, где на званом пире остается еще свободное место (*ἔτι τόπος ἐστίν*) и где хозяин приказывает слуге «пойти по дорогам и изгоролям» (*ἔξελθε εἰς τὰς οδοὺς καὶ φραγμοὺς*) и «побуждать» людей ко вхождению на пир, «дабы наполнился дом его» (*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*)... И вот, инквизиция начинала пополнять «пир» христовой веры, загоняя людей мучительными, телотерзающими физическими пытками, подробно описанными инквизиторами Генрихом Инститорис и Якобом Шпренгером в их книге «Молот ведьм» (*Malleus maleficarum*, напис. 1487, напеч. 1489). Вымученное признание считалось религиозно-действительным и юридически полновесным; сознание подсудимого (на самом деле не являющееся ни доказательством факта преступления, ни доказательством вины) считалось «решающим» и влекло за собой приговор и казнь. При этом считалось уже успехом и победой, если удавалось поколебать или расстроить «дурную одержимость», т. е. освободить душу от дьявола, разум от ложного учения и волю от «преступной» настойчивости. Как будто замученный человек еще способен к верному религиозному акту; как будто «религиозный акт», вымученный пыткой, несвободный, нецельный, не идущий от сердца, не искренний, — имеет еще религиозное значение и может приобщить человека к «Христовой Церкви»; как будто пытка вообще может быть угодна Богу, как средство обращения в истинную веру.

Так, история показывает нам, что религиозные насильники всех времен и народов искали путей для вторжения в религиозное чувствилище человека, чтобы «разрушить» неодобряемую ими веру и водворить в нем новый, одобряемый ими, религиозный акт — любыми средствами и любой ценой, даже ценой человеческой духовности и религиозности вообще. Мало того: из двух возможностей — «богопротивного» существования и смерти непокорного — смерть предпочиталась. Отсюда религиозные войны Зороастра, Магомета и его последователей, крестовые походы против еретиков, религиозные войны реформации, католическая инквизиция с ее тюрьмами, пытками и костра-

ми, пресечение отдельных ересей в России и, наконец, современное, жесточайшее в истории, преследование Православной Церкви.

Весь этот способ «религиозного очищения» совершенно не соответствует своей цели, не разрешает поставленную задачу и достигает обычно обратных результатов: замученные и убитые не могли обновить свой акт; оставшиеся в живых, истерзанные и застрашенные, теряли духовную свободу, вступали на путь притворства и утрачивали вообще божественный дар веры; религиозный акт разрушался, но не очищался, не освобождался и не перестраивался; принудительно «обновленный уклад души» не был уже ни духовным, ни религиозным, а навязанный обряд оставался внешним, мертвым знаком погибшей религиозности. И, по слову Марсилия Падуанского, изнасилованные люди не могли найти вечного спасения («*coactis nihil spirituale proficit ad aeternam salutem*»). Вот почему этот путь религиозного очищения должен быть раз навсегда отвергнут.

5

Таков первый путь очищения, ведущий от тела к бессознательному чувствилищу человека. Второй путь начинается от сознательной сферы человека и ведет в ту же самую глубину созерцающего сердца.

Человеческая душа, нуждающаяся в очищении, должна пережить некий аффект, потрясающий бессознательное, нарушающий его привычный, но духовно неверный уклад и заставляющий его обновить свою интенцию, переоценить свои жизненные содержания и перестроить или по крайней мере исправить свой акт. Необходимо некое, достаточно глубокое «ранение чувствилища», которое «вытолкнуло» бы душу из «наезженных» ею «рельс», т. е. психических механизмов, и вызвало бы в ней процесс самодеятельного очищения. Вопрос в том, чем и как может быть вызван такой аффект у человека?

Вызвать его на мысленно-познавательных путях возможно только у исключительных натур, у которых мышление не замыкается в логически отвлеченные формы, но питается из глубоких источников сердца и созерцания.

Возможно, что именно таков был аффект, вызванный Сократом у Платона.

Путь от воли к аффекту весьма затруднителен, ибо сама воля обычно вызывается к жизни и питается аффектом и в отрыве от него оказывается или проекцией инстинкта, или рассудочным произволом. Но инстинкт ведет не к духовной религиозности а к суевериям страха или к корыстной симуляции; а рассудочный произвол не имеет прямого доступа к духовному чувствулищу человека. Поэтому все попытки построить религиозное очищение и религиозный акт на волевом решении и на волевой дисциплине обречены на неудачу: религия вырождается от них в разновидность алчности, в бессердечное властолюбие (функция инстинкта), несомое лицемерной дисциплиной (функция рассудочного произвола). Такова судьба католицизма.

Путь от чувственных ощущений в их телесном составе нами уже разобран: добровольно несомые аскетические упражнения могут содействовать появлению очистительного аффекта, но плодотворность его будет всегда зависеть от нечувственных, нетелесно вызванных «движений» сокровенного религиозного чувствулища. Если дух не овладеет аскетически вызванным аффектом, не оформит его и не наполнит его, то могут получиться обратные результаты — соблазн, падение и психическое заболевание.

Вот почему религиозный катарсис нуждается в других путях, ведущих от воображения к бессознательному чувствулищу и от непосредственного, жизненно целостного опыта в глубину сердца («путь по огням жизни»).

Воздействие на воображение для пробуждения очистительного аффекта есть один из древнейших путей. Этот путь подсказан человеку естественно, самой природой, ибо от воображения к аффекту и обратно идет вообще кратчайшая, быстрейшая и сильнейшая передача. Так, например, — если аффект вождения творит желанные ему образы, то и обратно — страшные образы вызывают в душе страх и трепет; если аффект зависти или ненависти насыляет человека образами расправы и мести, то образы духовного искусства способны облагораживать душу человека. Отсюда древняя и верная идея: дать человеку те образы, которые вызвали бы в нем готовность и волю к религиозному катарсису.

Идея этого пути должна быть сразу понятна каждому христианину. Ибо пришествие и воплощение Христа, Сына Божия, дало человечеству этот живой, духовно пробуждающий и религиозно-очевидный образ совершенства. Современники созерцали его воочию, а потомки созерцают его сквозь евангельское повествование. Но и те, и другие имеют возможность почерпнуть из этого образа то глубокое чувство умиления, восхищения и любви, которое не может не пробудить в душе готовность и волю к религиозному очищению («Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» — Мтф. 5, 48; ср. Лук. 6, 35—36).

Но и другие религии, и даже самые примитивные, пытались будить религиозное чувство через посредство воображения.

Такова задача всех языческих мистерий и всякого торжественного богослужения. Магические песни и целительные пляски шамана пытаются достигнуть этого по-своему. Устрашающие картины, показывавшиеся людям, посвящаемым в мистерии Изиды, ставили себе ту же задачу. Магомет преследовал приблизительно ту же цель, повествуя своим последователям о райских блаженствах, для них уготованных. Страшные католические процессии и хоры, сопровождавшие еретика на костер, должны были вызвать у зрителей не только страх и покорность, но и жажду «верного», т. е. церковно узаконенного религиозного акта. Замечательно, что когда началась реформация, то католичество встретило ее увеличением внешней, воздействующей на воображение обрядовой торжественности и роскоши и включением музыки в богослужение. Именно в связи с этой «апелляцией» к воображению и через воображение к аффекту — осмысливается не только строй каждого богослужения (от реформатской чрезвычайной упрощенности до католической чрезмерной аффектации), но и задачи церковной архитектуры: ибо каждый храм, своими формами, — стремится показать человеческому воображению основную идею Бога, церковности и религиозного акта, с тем, чтобы оплодотворенное воображение вызвало соответствующий аффект в глубине души.

Такова основная задача всякой иконописи (так же как и всякой религиозной скульптуры): икона показывает человеку зримый образ, выражающий верный религиозный

аффект; именно это должно помочь молящемуся вызвать в себе верный религиозный акт. Икона отнюдь не заменяет Бога и не является «идолом», как это утверждают художественно-бескрылые сектанты и художественно-мертвые исповедания; но она даже и не изображает неизобразимого Бога. Она изображает или тот дух, в котором молящийся должен пребывать, обращаясь к Богу (иконы Богоматери, Святых и Ангелов), или же тот Дух, к которому молящийся должен обращать свою религиозную интенцию (икона Бога Отца и Бога Сына). Икона как бы говорит человеку: «так настрой свою душу, так смирись, так почувствуй, так молись, так очистишься, так вознесись, такое Духовное — зри своим сердцем в Боге: превознесенное, всемогущее, чистейшее, благостное, любящее, милосердное, прощающее (и иное)». Этим икона дарует человеку интенциональное средоточие для воображения, чувства и памяти; художественно оформленный образ для религиозно-художественного вчувствования в него: чувственно-зримый, «выну» присутствующий облик совершенства — по существу незримого, но чтимого, любимого и призываемого; чувственное средоточие для сверхчувственной молитвенной медитации. Вот в чем великое, религиозно-катартическое значение иконы. Цельный и целостный религиозный акт не может и не должен исключать силу художественного созерцания.

Но именно в этой связи раскрывается духовно-катартическое значение художественного искусства вообще. Настоящее, благородное искусство — а я сейчас имею в виду именно его и только его — совсем не имеет в виду возбудить и усладить чувственную и страстную природу человека. Нет, оно есть, по слову Леонардо да Винчи, «духовное» делание¹. Оно обращается к зрительному, слуховому, мускульному и эмоциональному воображению для того, чтобы вызвать в аффективно-бессознательной сфере новые, художественно-предметные медитации, раскрывающие нам сухую природу Бога, мира и человека. Замечательно при этом, что художественное совершенство искусства стоит в теснейшей, обуславливающей связи с глубиной его проникновения, так что борьба за художе-

¹ См. в Libro della Pittura: «la pittura è mentale».

ственность произведения (здания, скульптуры, картины, сонаты, пьесы, танца, поэмы, романа) есть в то же время борьба за преодоление пошлости; и обратно. Поэтому можно было бы сказать, что художество дает опытное переживание священной глубины в привычно-несвященных образах действительности. Истинное искусство говорить человеческому духу о Духе и духовном; и чем художественнее эта речь, тем ближе искусство подходит к религии, — не в том смысле, что оно выбирает конфессиональные образы и темы, но в том смысле, что оно раскрывает в самом простом, обыденном, светском образе, в с виду незначительной теме — сокровенную значительность, предметную глубину, духовный огонь, Божий луч, Божие веяние и присутствие. И в этом его очистительная сила.

Плох тот художник, который не требует от своего здания — художественного совершенства¹. Но каждое касание к совершенству приводит человеческую душу к дверям Царства Божия. Каждый «атом» художественности зовет и обещает полноту духовного бытия; а полнота духовного бытия («плэррома») возможна только в Боге. Вот почему всякий истинный художник творит дело религиозное и есть Божий слуга, независимо от своей конфессиональной принадлежности, и независимо от того, как он сам про себя осмысливает свое дело.

Это относится не только к «высокому» искусству — эпическому, трагическому и лирическому, — но и к бытовой драме, комедии, сатире и даже карикатуре (если только они художественны!). Ибо художественное искусство — всегда предметно, даже и тогда, когда оно показывает свой Предмет через осуждение или порицание или «сквозь видимый миру смех и незримые для него слезы» (Гоголь). Каждый раз, как человек почувствует или почует, — хотя бы издали, хотя бы приблизительно, хотя бы на мгновение, духовный смысл жизни, ее священную глубину, ее призванность к совершенству, — душа его очищается, освобождается и приближается к Богу. Уже простая гармония линий, плоскостей и звуков — зовет его к вечной гармонии в Боге и дает ему живое предвкушение ее. Уже простая мелодия, вызывающая в душе искреннее и глубокое

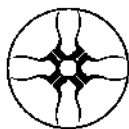
¹ См. мою книгу «Основа художества. О совершенном в искусстве».

чувство, зовет ее к тому сердечному пению, которое составляет сущность всякой религиозности и всякой молитвы. Каждое лирически-художественное стихотворение Пушкина есть прикровенная молитва. Каждый пейзаж Левитана — зрит тайну, вздыхает, благодарит и славословит. Каждый роман Достоевского повествует о лучах Божиих и о гибели человека, для них ослепшего. И так — во всем художественном искусстве.

Человеческая душа, раз испытывавшая и увидевшая духовно-священную глубину там, где ей дотоле казалось все плоским, недуховным и несвященным, и воспринявшая в себя эту глубину через посредство художественного искусства, оказывается реально введенной в новый, духовный план бытия: она уже приобщилась новым содержаниям и ритмам жизни, которые неизбежно осветят ей ее прежние содержания, акты, ритмы, тяготения и вкусы, и пробудят в ней жажду высшего и лучшего; и более того, — это новое засвидетельствует ей сразу и достижимость высшего и состоявшееся уже начало осуществления.

Вот в чем катартическое призвание и сила художественного искусства.

Однако все эти соображения приводят нас к проблемам постоянного, всежизненного очищения в непосредственном, жизненно целостном опыте. Этот путь можно обозначить как «путь по жизненным огням».



ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ ОГНИ ЛИЧНОЙ ЖИЗНИ

«Мы на земле повсюду с Вездесущим:
Везде к нему душой недалек».

Жуковский.

1

Человеческая жизнь имеет свои сокровенные огни, о которых нерелигиозный человек ничего не знает, но по которым религиозный человек правит свой путь. И чем внимательнее он в них всматривается, тем более зорким становится его око; и чем вернее он их узнает, чем увереннее он правит по ним свой путь, тем более ему удастся религиозное очищение, тем духовнее становится его характер и его жизнь, тем выше его религиозность, тем легче он смотрит в глаза земной смерти; тем счастливее такой человек вопреки всем его земным несчастьям и страданиям, и тем значительнее его личный облик и его жизненное дело.

Эти сокровенные огни жизни даются каждому человеку в особицу: у каждого из нас они имеют характер личный; они индивидуальны, своеобразны и неповторяемы, как своеобразна у каждого из нас его «жизненная линия» («кривая»), как индивидуальна у каждого из людей его «судьба». В этой личной «судьбе», которую безвольные и бездуховные люди напрасно считают раз навсегда неизменно и неотвратно предопределенной, каждый из нас призван стать определяющим фактором, свободным двигателем, решающим духом. Это может и должно удасться каждому из нас. Не потому, чтобы мы были «абсолютно свободны» в смысле индетерминизма, как существа, якобы располагающие «совершенно ничем нестесненным произволением» (схоластическое «*liberum arbitrium indifferentiae*»): при такой «свободе воли» — человек оставался бы существом, неподдающимся никаким воздействиям и влия-

яниям, ни благим, ни дурным; все прошлое было бы для него бесследным, все собственные решения и усилия — бессильными, откровение Божественное — недействительным; так что он шел бы через жизнь, подобный огнестрельному оружию, заряженному чем-то страшным, неизвестным и непредусмотрительным. Но такой свободы, слава Богу, ни у кого нет и никогда не было. Она превратила бы человеческую жизнь в хаос чистого случая, непредвидимого беззакония, духовного бессилия и ежесекундно разверзающейся «бездны» зла. Всякое совершенствование, всякое нравственное и религиозное очищение, всякое воспитание характера в себе и в других, всякое социальное и государственное укрепление правосознания и всякая вообще духовная культура, накапливающая и укрепляющая благие силы и способности человека, — все это стало бы совершенно невозможным. Ибо «абсолютная свобода» человека всегда была бы готова посмеяться всем тысячелетним благим усилиям и внезапно извлечь злодея из праведника, и наоборот. Такое учение индетерминизма есть плод психологического невежества, духовной наивности и философского недомыслия.

И тем не менее каждый из нас призван к свободе: он должен превратить свой земной путь в непрерывное духовное очищение, с тем чтобы сделать свой дух главным определяющим фактором и свободным двигателем личной жизни. Ибо свобода не дана человеку, как абсолютная независимость ото всего, но задана ему как все возрастающая независимость от зла и пошлости.

Согласно этому жизнь человека может и должна стать постоянным и прогрессивным самоосвобождением. Это самоосвобождение состоит в том, что человек собирает энергию своей любви, своего созерцания и своей воли, укрепляет ее и присоединяет ее, как внутреннюю силу, к своим духовно-религиозным избраниям и предпочтениям, и к своим совестным и благородным влечениям, решениям и деяниям. Этим человек освобождает себя. Он освобождает себя не от всех и всяких «потребностей», «влиятельных», «традиций», «влечений» и т. д., а только от пошлых и злых. Он добивается свободы, не в смысле полной «неопределенности», полной «пустоты», полного «произвола»; да и зачем ему понадобилось бы это систематическое обес-

силение или убивание в себе всех излучений и веяний Царства Божия?! Он добивается свободы для своей личной духовной силы, составляющей самое священное ядро его бытия, чтобы она была способна в любой момент жизни «осилить» или «пересилить» «черные лучи» мрака, веяния злобы, соблазны зла и мутные воды житейской подлости и пошлости. Каждый шаг этого укрепления личной духовной силы есть шаг к самоосвобождению и свободе, или, что то же, к религиозному очищению, а это значит — шаг, приближающий к Богу. Поэтому истинная свобода человека состоит — в естественной легкости его Духа, в силе его доброты и совестности, в целостной радости Божественному.

Это очищение и освобождение состоит в усилении личного духовного огня, который постепенно становится сначала определяющим, потом — ведущим, затем — главным в жизни, всеохватывающим и, наконец, исключительным. Это осуществляется не сразу, далеко не сразу. Человек медленно и постепенно проходит через эти стадии и только исключительные люди начинают этот путь сразу с высокой ступени и восходят по этой «лестнице» легко и быстро.

Такое восхождение требует, чтобы дух человека проникал через внешние покровы и видимости, за которыми таятся дарованные ему «судьбою» «огни личной жизни», и чтобы он, приемля их, укреплялся их силой. В этом секрет и правило религиозного катарсиса, к которому каждый из нас призван пожизненно.

Что же это за «огни» и как человек может овладевать ими?

2

Огни эти, как уже указано, даются каждому из нас индивидуально и прикровенно, образуя для поверхностного и религиозно незрячего взгляда простую совокупность житейских «условий», «обстоятельств» и «случаев». Духовно слепой человек, «просыпаясь» к сознательной жизни «взрослого», видит себя детищем таких-то родителей, членом такой-то семьи, принадлежащим к такому-то государству и сословию, к такой-то профессии, бедным или

богатым, здоровым или больным, одаренным или бездарным, умным или глупым, образованным или полуобразованным, в таком-то жилище, с таким-то знакомством и природо-окружением, с такими-то исторически обусловленными или «чисто случайными» событиями и впечатлениями жизни. Все это ему «дается», все это на него «изливается», «влечет» его с собой или за собой, открывает перед ним известные житейские пути и возможности. Из всего этого «слагается» «кривая» его жизни — если он человек со слабой волей; из всего этого он сам «лепит» и «формирует» свою жизнь — если он человек с сильной волей. И вот, — религиозно говоря, за всем этим скрываются те жизненные «огни», которые он должен усмотреть, принять и усвоить, чтобы, укрепляясь ими, осуществить свой жизненный катарсис.

Дело в том, что каждое из этих данных «обстоятельств» и «событий» таит в себе свой внутренний смысл, — свое время, свою духовную проблематику, свое задание, а может быть, и свою боль, свое страдание, свое искушение, свой соблазн, свою опасность, свое крушение, но, что всего важнее, — свой зов, свое умудрение и свое приближение к Богу. Нет «безразличных», т. е. духовно пустых или мертвых обстоятельств; нет, по слову Пушкина, «напрасных и случайных даров» жизни; нет — «праздных» событий. Все в жизни «говорит», «зовет» и «учит»; все подает знак, все знаменует о более глубоком и более высоком; все — значительно. «Нет на земле ничтожного мгновения» (Баратынский). И вот, искусство жизни, очищения, роста и умудрения состоит в умении «расшифровывать» все эти, посылаемые каждому из нас, Божии иероглифы и созерцать их верный и чудный смысл; и не только созерцать, но усваивать его мудрость, — постигая каждое событие и явление своей жизни, как личное обращение Бога к человеку, и постигнув так эту мудрость, включать ее в свой характер, в свой дух, в свой акт, в свое сердце, в свою волю; в свою молитву. Тогда все начинает давать человеку свой сокровенный «свет» и «огонь»; и внутренний «огонь» человека усиливается от этого и становится определяющим, ведущим, главным и все охватывающим. Жизнь становится духовным возрастанием и очищением; и огни ее ведут человека к Богу.

Не следует сомневаться в возможности такой жизни и не следует долго расспрашивать о том, как вступить на этот путь. Мудрость его исконная, древняя. О ней знают и религиозные мифы и народные сказки. И чтобы вступить на этот путь, надо только жить с открытым оком духа.

Человек вступает в непосредственный процесс жизни, исполненный трудов, препятствий, опасностей и соблазнов, — и учится у них сокровенной в них мудрости, каждый раз спрашивая, где кратчайшая нить, ведущая от этой мудрости к Богу. Таков тайный смысл подвигов Геркулеса, возводящих его на Олимп. Таково служение Ильи Муромца. Таковы страдания Наля и Дамаянты. Таковы подвиги средневекового рыцаря. И такова же жизнь каждого человека, живущего ответственным служением.

Человек приемлет поток льющихся на него «обстоятельств» и «событий», предаваясь трудам и опасностям с духовно поборающей и очистительной установкой. Каждое событие подобно для него «лампе Аладина», из которой надо извлечь огонь. Каждое жизненное затруднение есть для него как бы «избушка на курьих ножках», которую надо повернуть лицом к себе. Это совсем не «хитрости» Одиссея, добывающегося личного жизненного успеха (спасения, победы, добычи, освобождения или возврата) посредством плутовства или словесного «вежества» (смеси из любезности и такта). Это скорее предметная прозорливость духа; это способность «припадать ухом к земле», чтобы услышать сокровенное; это дар «символического чтения»; это искусство разбирать криптограмму жизненного явления. Его можно было бы сравнить, — но только сравнить, — с искусством древних жрецов разгадывать жизненную ситуацию по «знакам» судьбы или по «знаменованиям» богов (геомантия, гидромантия, пиромантия, астрология, авгурия, ауспиции, гиероскопия, рабдомантия, алектриомантия, гиппомантия, хиромантия и т. д.). Но только здесь дело идет не о предвидении будущего, не о личной судьбе и не о жизненном успехе данного начинания (путешествия, похода, закона, торгового предприятия и т. д.), а о религиозном смысле жизненного явления или состояния, о его катартическом значении в жизни данного человека, о Бого-созерцании и Бого-приближении через восприятие и усвоение «жизненных огней».

Надо привыкнуть к этим вопросам, так, чтобы они ставились сами собой, или, еще лучше, чтобы они никогда не исчезали в душе.

Зачем эта встреча состоялась в моей жизни? Для чего был послан мне этот «случай»? К чему ведет меня это событие? Что этот человек, как духовное явление, имеет «сказать» мне? Зачем послана мне эта болезнь? Почему и для чего я не погиб от этой опасности? О чем говорит мне моя бедность? Чему учит меня мое богатство? Что такое это ежедневное таинственное засыпание, уводящее, погашающее меня, и вдруг упорно не наступающее? Зачем мне попался в жизни этот невыносимый болтун? Почему мне так импонирует духовно эта тихая и молчаливая сосредоточенная женщина с лучезарным взглядом? О чем хотела мне сказать эта соната, эта картина, этот собор? Почему мне так непереносимо чувство голода, тогда как Спаситель постился сорок дней? О чем молчит этот столетний бор? Что открывает мне, куда зовет меня беспокойное от ветра море? Отчего мое сердце сжимается блаженным предчувствием при появлении далеких снежных вершин? Почему мне так утешно радостна грация этого белого павлина? Какие душевные слои всколыхнула во мне ожесточенная злобность этого агитатора? Почему у людей меняется тон голоса и выражение лица, когда им надо лишиться части их имущества? Что мне делать со скукой и беспричинной тоской, когда они овладевают моей душой? Куда деваться от забот, снижающих уровень жизни? Почему люди бывают «не в духе»? Чему учат меня мои и чужие жизненные неудачи? Как преодолеть зависть? Что мне делать, когда меня другой возненавидит? К чему обязывает человека физическая красота? Как мне быть с моей уродливостью, чтобы она не мешала мне жить? Почему так несносно людское любопытство? Что мне делать с моим голодным тщеславием? Как мне преодолеть нанесенное мне оскорбление? В чем различие между умом и хитростью? Как быть с глупыми людьми? В чем сущность подкупности и продажности, и можно ли преодолеть их? Почему это у людей накапливается обычно так много пошлого и грязного вокруг эротической стихии? Способен ли я выносить одиночество, и если нет, то почему? Все ли люди заслуживают уважения, свободы, права голоса, полномочия на власть?

В чем вред лжи? Не бываю ли я лицемерен и в чем именно? Способен ли я пойти на смерть за то, во что я верую? Что такое совесть, и как следует внимать ей? Почему люди предпочитают рабство — свободе? Честь — есть ли она пустой предрассудок? Как сделать, чтобы похвала не превращалась в лесть? Как справляться с обидностью порицания? Как отвечать на сплетни и клевету? Почему я так часто бываю бестактен? Все ли, все ли и всем ли должны прощать? В чем духовный смысл моей профессии? Всякий ли труд честен и достоин? Почему люди не умеют быть счастливыми?...

3

Есть еще великое множество таких вопросов, которые не должны исчезать с сердечного горизонта. Я говорю — «с сердечного», ибо ставить их надо не просто отвлеченной мыслью, а живым сердечно-совестным и совестно-религиозным созерцанием. Сами по себе эти вопросы имеют философическую природу. Однако и в теоретической философии они разрешались плодотворно только тогда, когда они ставились живой совестью и притом в свете религиозного созерцания. Ничто так не вредит и не вредило философии, как рассудочно-отвлеченное резонирование о священных вопросах жизни и релятивистическое (т. е. в сущности беспринципное) «конструирование» (логическое выдумывание) ответов. Такая «философия» всегда оставалась мнимой и создавала одну пошлость¹.

1. Здесь же дело не в теории, а в вовлечении живого человека, — себя самого и своего жизненного опыта, своей духовной субстанции, — в созерцание и в разрешение вопросов. Чем решительнее этот подход, тем лучше: вопрос не о другом, не о других, не о «людях» и не «вообще», а обо мне самом. Чем сильнее у созерцающего это своеобразное чувство — «моя дальнейшая жизнь сложится иначе, в зависимости от того, каков будет ответ на этот вопрос», — тем вернее, тем значительнее искание, тем плодотворнее катарсис. Это недооценивал, например, Владимир Соловьев, когда писал в предисловии к «Оправданию Добра»:

¹ См. мою книгу «Религиозный смысл философии».

«за время писания этой книги я иногда (!) испытывал от нее нравственную пользу». В процесс религиозного катарсиса жизненное «философствование» будет всегда приносить величайшую пользу, если будет идти из сердечно-совестной сферы самого вопрошающего.

2. Второе условие плодотворности состоит в том, чтобы спрашивающий и ищущий не выходил из Божьего луча. Это означает, что надо искать в разрешении всех подобных вопросов — не деловую целесообразность, не пользу, не житейский успех, не умственный эффект и тем более не парадоксальную (увы, всем столь импонирующую!) «оригинальность», а совестно-религиозную верность, сколь бы «общеизвестным» или даже «банальным» ни казался ее голос. Надо искать, согласно Евангельскому завету, совершенства, всегда вопрошая: «какой исход, какой ответ я мог бы защищать перед лицом Божиим?». Духовные огни отзываются на искренний религиозный зов. Только воля к совершенству дает человеку ту философическую «разрыв-траву», которая отпирает все замки и раскрывает все предметы. Кто хочет совершать свой жизненный катарсис, тот не должен, вопрошая, выходить из Божьего луча. Цель этого делания: прорваться к свету. Критерий: совершенство, завещанное Евангелием. Признаки верного пути: свет из предмета, огонь в сердце.

3. Третье правило, обеспечивающее плодотворность такого искания, состоит в том, чтобы не отдавать его на жертву праздным и пошлым разговорам. Религиозный катарсис есть дело духовно-интимное и требует от взыскующего целомудренной замкнутости. Не следует все сейчас же выговаривать. С одной стороны, слово слишком часто «рационализирует» и «банализирует» духовное обстояние. Находить живые, «точные» (по выражению Пушкина!), глубокие и трепетные слова дано не каждому. Затасканные слова теряют духовную глубину. Неточные слова искажают утонченные содержания. Фальшивые слова способны увести на ложные и пошлые пути. С другой стороны, есть множество людей, общение с которыми на глубокие и интимные темы профанирует жизнь духа: они не видят главного, живут не из главного и берут не по главному; они способны врваться с пошлыми замечаниями или перескакивать на пошлые темы в те минуты, когда собеседник

трепетно и вдохновенно созерцает духовные состояния; они могут вызвать этим в душе стыд за свое духовное обнажение и даже временное отвращение к духовному деланию вообще... Основные законы религиозного опыта — субъективность, одиночество, автономность и непосредственность — не терпят грубого попрания и напоминают о себе почти на каждом шагу.

Вообще не следует представлять себе все перечисленные и другие им подобные «вопросы» как словесно сформулированные и рассудочно оформленные «фразы». Тютчев прав: «мысль изреченная есть ложь...». Здесь достаточно простого религиозно-интенционального обращения ко всякому жизненному содержанию. Так, как если бы каждое из них было повинно раскрыть себя: «откуда ты? что ты можешь сказать мне главного и о главном? куда идешь? куда зовешь? где Божий луч твой?». Или еще проще и короче: это один только испытующий взгляд, спрашивающий и требующий «света Божьего»! Взгляда довольно, но он должен быть духовно зовущим, требующим, религиозно-уверенным и властным. Это должен быть взгляд сердечного созерцания и волевой мысли. Не надо все выговаривать: выговоренное начинает иногда казаться неверным или преувеличенным, — и расхолаживает. Здесь не должно быть преувеличения и аффектации: иначе все искание может показаться «педантизмом» или «ханжеством», — и вызвать в самом ищущем порыв юмора или отвращения. И тем не менее этот «испытующий взгляд» никогда не должен покидать душу; это есть основной катартический вопрос, задаваемый как бы «духовным привратником души»; он постоянно необходим каждому из нас, — ибо он осуществляет контроль над пошлостью и ведет нас к «огням жизни».

4

Каждый из нас призван к тому, чтобы самостоятельно искать и находить в своей жизни ее сокровенные огни и укреплять ими свой дух. Это входит в ткань религиозной жизни: чем больше самостоятельности в процессе религиозного катарсиса, тем полнее и цельнее он будет. Каждый из нас должен самостоятельно отвечать на соответствующие вопросы жизни, превращая свое жизнесозерцание

и мирозерцание в Богосозерцание. Чужие ответы слишком часто остаются «теоретическими», не приемлются сердцем и не строят духа.

Поэтому нет необходимости давать здесь систему ответов на поставленные выше (в виде примера) вопросы жизнесозерцания: эти ответы всегда могут показаться кому-нибудь и не удовлетворительными, и не убедительными¹. Но для того, чтобы пояснить учение о религиозном катарсисе и об огнях жизни, чтобы не предлагать отвлеченной теории там, где необходимы живые и содержательные указания, я попытаюсь сейчас же дать несколько примерных ответов.

Чему учит меня бессонница?

Она наглядно удостоверяет меня, что наш человеческий произвол имеет свои пределы, ибо сон наступает «сам собою» (по выражению Аристотеля — «δὴαὐτοῦ») и не повинуется приказу. Мы живем пронизанные таинственной сетью природных законов, к которым надо прислушиваться, чтобы верно внимать их сокровенной разумности. Откуда она, эта разумность? Как вступить мне в ее целебные воды? В долгие часы ночного одиночества, покинутый всеми, я дивуюсь на эту Богом созданную таинственную разумность и учусь доверяться ей и предстоять ее Творцу. Бессонница дает мне одиночество; а к Богу можно прийти только оставшись с Ним наедине. Она открывает мне мою беспомощность; а ее необходимо испытать всякому, чтобы узнать, откуда может прийти истинная помощь. Она заставляет меня испытать, что есть тайна сна и благословение сна; а тайна и благословение суть пути, ведущие к Богу. Лучами духа я освещаю всю свою жизнь и слышу, как освобождается во мне голос моей совести; а голос совести есть сразу зов Бога и моя молитва к Нему. И так все завершается молитвой. Так я хотел бы уснуть и в час смерти. Господи! Благодарю Тебя за эти дары бессонной ночи! Ибо Твой свет светил мне в этой земной тьме!

Что значит эта «скука», переходящая в «тоску» и в безысходное томление?

¹ Попытку дать ряд таких ответов я сделал в трех книгах, постепенно восходящих от простого к сложному: «Ich schaue ins Leben», «Das verschollene Herz», «Blick in die Ferne».

Мной овладевает безрадостность, мертвое безразличие ко всему, душевная подавленность, духовное бессилие. Мне все не мило, я ничего и никого не люблю. Словно иссякла во мне сила любви, дар видения, способность радования. Мир ли оскудел со всем своим богатством, во всех своих тайнах и глубинах, со всей своей красотой? Нет, это я оскудел: не говорит моя любознательность, не поет мое сердце, не мечтают мои желания. Это означает, что счастье наше — в любви, и что тоска — от ее угасания. Почему же она угасла во мне? Не потому ли, что я плохо и безмерно любил недостойное? Значит необходимо искусство любви, верный выбор предмета, любовь из главного (она не иссякает!), любовь по главному (она разгорается все сильнее!), любовь к главному (она не разочаровывает!). И если сейчас нет во мне всего этого, то я терпеливо пережду мою тоску и попытаюсь пробудить мою любовь состраданием и добротой.

Чему учит меня моя бедность?

Это школа — суровая, школа унижений: всем кажется, будто бедный — «хуже» других, «недостойнее» других и именно потому осужден жить без «радостей». И вот, человек не должен желать богатства, пока не победит этих унижений, т. е. пока не убедится в их мнимости. Чтобы убедиться, что он не «хуже» других, бедный человек должен найти настоящий критерий добра и зла, и утвердить свое сердце и свою волю в добре; этим он победит первое искушение бедности. Чтобы убедиться, что бедность и богатство не определяют ценности человека, бедный должен утвердить в себе чувство собственного духовного достоинства и тем победить второе искушение бедности. Затем он должен убедиться в том, что богатство не обеспечивает человеку ни любви, ни счастья, ни радости. Истинные источники радости доступны и бедному, и к этим источникам радости он должен найти верный путь, побеждая этим третье искушение бедности. И тогда его сердце станет неспособным к зависти, из которой рождается всяческая злоба, пошлость и революционность; тогда он утвердится в доброте сердца и в свободе духа, и победит четвертое искушение бедности. Этим он духовно созреет к богатству и всякое имущество станет для него орудием свободы, доброты, любви и духа. Вот для чего нашему поколению по-

слана нищета... Господи! Благодарю тебя за эту дивную школу бедности! Она научила меня духовной свободе от земных «благ»...

Что же предпочесть мне в жизни — ум или хитрость; чему довериться, чем жить?

Надо предпочесть то, от чего человек делается добрее, благороднее, чище, мудрее; то, что ведет его к духовности: и к созерцанию Бога. — Хитрость от инстинкта, она приближает человека к животному; хитрость от чувства опасности, угрожаемости, она есть порождение страха; хитрость рождается из жадности и ведет к вражде, она противоположна любви и означает борьбу всех против всех. Хитрость есть неверие в силу добра и мужества; она свидетельствует о жизненном бессилии религиозной веры. Хитрость можно прощать, но ее трудно не презирать. Она свидетельствует о слабости духа и уводит от Бога. — Но разве ум не уводит от Бога? Разве он исключает пошлость? Разве можно прожить одним умом? Нет! Ум без сердца — мертвец; ум без совести — подлец; ум без воли — глупец; ум без воображения — слепец. И вот, наша эпоха, приведшая нас к кризису «голового ума», показывает нам вдали новую великую идею, — идею будущего, — идею ума-разума, созерцающего из сердца, желающего из совести, мыслящего духовно и верующего в Бога; идею, в сущности древнюю, исконно священную, но нами утраченную. Ради осуществления одной этой идеи стоит жить, страдать и трудиться, ибо в ней залог и начало новой христианской культуры. В ней — наше духовное возрождение.

И так, каждый вопрос, из духа рожденный, и каждый ответ, духом найденный, — дают мне свет и очищение, ведут меня к Богу.

Чему учит человека его телесная красота? — Она учит его деликатности, такту, смирению. Она учит его не мириться с собственным душевным безобразием и нравственным уродством; она требует от него внутренней гармонии и духовной красоты, чтобы он не жил среди людей в виде фальшивой маски совершенства, вечным соблазном для духовных слепцов...

Чему я могу научиться у этого несносного болтуна? — Ответственности за свои слова. Бережливому отношению к праву слова и к излучению слова. Вниманию к глубине

слова. Желанию говорить только из главного и по главному. Очищению разговорного «пространства» от пошлости.

Почему мне не переносимо чувство голода, когда Спаситель постился сорок дней? — Потому что мой дух еще не овладел моим инстинктом, который остается своевольным, требовательным, жадным и недуховным.

Чего не хватает тщеславному человеку? — Ему не хватает умения забывать себя в духовных предметах, жить ими, любить их, радоваться им, служить им; ему не хватает воли — быть, а не казаться; ему не хватает искусства — мерить себя Божиим лучом, а не человеческими оценками.

Честь — есть ли пустой предрассудок? — Честь, как возможность и право уважать себя перед лицом Божиим, есть драгоценнейшая основа жизни. Честь, как право, быть уважаемым духовнозрячими людьми, есть великое утешение в жизни. Уважение людей ко взаимной чести — воспитывает и единит их; отсюда взаимное «отдание чести». Но внешние почести — нужны не тому, кому их оказывают (ибо его честь не в почестях), но тем, кто их оказывает (ибо преклоняясь перед чужим достоинством, люди воспитывают свое собственное)...

Такому исканию смысла и нахождению света и огня, такому измерению всего критериями духа, такому поставлению всего в Божий луч — каждый человек должен научиться сам в своем одиноко очищающемся сердце. Но лучше всего, если другие люди будут узнавать об осуществляемом им религиозном катарсисе из дел его жизни; ибо каждый шаг по этому пути дает человеку духовное горение, огонь которого излучается и светит другим помимо его воли.

Я легко могу представить себе, что кто-нибудь скажет мне в ответ: «да, на этом пути можно обрести немало мудрости и даже света, но Бога здесь нет и дойти до него этим путем — безнадежно»...

Отвечаю. Когда я в ясный летний день иду далекими полями и солнце озаряет все великие пространства передо мной и надо мной; когда оно благостно согревает меня, даруя мне жизнь и врачую меня теплом; когда я даже могу взглянуть на него, правда лишь кратчайший миг, чтобы не ослепнуть, ибо не дано мне «орляго зрака» — тогда — «дошел ли я до солнца» или это «безнадежно»? Или его свет

и тепло — не «оно само»? — Конечно, не «оно само»... Но другого пути к нему у нас нет.

Все великие религии знали, что нельзя узреть Бога, не очистившись; и потому вырабатывали учение о катарсисе. И были правы. Пока человек идет пыльной дорогой, он пылит и сам застит себе солнечный свет. Пока он бредет по болоту, туман застилает ему зрение. А в ночь греха, солнца не видно совсем. Сократ был прав, когда верил в то, что Совершенное постигается лишь в меру личного очищения. И чтобы увидеть Бога, необходимо вступить в Его чистые и светлые пространства. Вот почему Христа узнавали и принимали не все, но лишь «чистые сердцем».

5

В таком процессе самодеятельного духовного очищения человек приобретает постепенно целый ряд воззрений, которые незаметно становятся его жизненными убеждениями, драгоценными основами его религиозности. Это будут не «догматы», не «теории», не отвлеченные построения, придуманные субъективно и выдаваемые за нечто объективное. Это будут верные способы религиозно жить, созерцать, творить и молиться. Это будут живые черты религиозного акта, которые породят новую христианскую культуру.

1. И первое, что это очищение духа даст человеку — это живое ощущение тайны, из которого родится всякая подлинная религиозность¹.

Мы окружены этой тайной, — до рождения и в самом рождении, в течение всей жизни, в смерти и после смерти. Кто ее не испытывает и не видит, тот слеп умом, скуден сердцем и мертв воображением. Мы таинственно засыпаем и видим сновидения, таинственно предчувствуем и молимся. И весь мир вокруг нас есть живая тайна, — в своей безмерной огромности, во внутренней глубине своих малейших частей, в своей сплошной тотальной сопринадлежности, в своем самодеятельном равновесии, в своей молчаливой разумности, в своем неизъяснимом величии. Великие люди всегда трепетали душой перед этой тай-

¹ См. главу десятую.

ной, — от Конфуция с его дивным учением о Дао, до Коперника, с его переходом от изучения мира к молитве; от Анаксимандра, с его созерцанием Беспредельного, до Ломоносова, с его поэтическими размышлениями о Божьем величии; от Аристотеля, выведившего все познание из «изумления», до Лейбница, пропевшего философический гимн тайне мироздания; от Леонардо да Винчи, этого неутомимого Божьего «следопыта», до Карлейля, утверждавшего, что всякому истинному познанию предшествует искреннее поклонение; от Василия Великого, исповедовавшего, что мир есть «художественное произведение» «художественного Ума», до Пушкина, явившего собой это таинственное искусство.

Все великие ученые приступали к своим исследованиям с живым чувством предстояния великой тайне и кончали их в уверенности, что они далеко не преодолели и не исчерпали ее; они никогда не воображали, что плоские темы человеческого рассудка способны к этому, и потому они не повинны в современном духовном оскудении и опошлении науки. Великие художники и артисты жили и творили из этого чувства живой тайны. Чего ждать от воспитателя, неспособного осязать живую тайну в душе воспитываемого ребенка?

Можно прямо признать, что все истинно великое в истории человеческой культуры создано из этого чувства; так же будет и впредь...

И вот, религиозное очищение души вновь освобождает и возрождает в человеке это великое чувство, приучая его к тайне духовной любви, к тайне живого созерцания, к тайне совести и к тайне молитвы. Эти лично субъективные тайны ведут нас к церковно объективным таинствам, к которым плоский и пошлый акт современного человечества утратил всякую способность. Церковные таинства открывают человеку возможность не только созерцать Божию тайну, как данную; и не только переживать ее про себя в любви, созерцании, совести и молитве; но и участвовать в ней в качестве призванного участника, — душой и телом, сердцем и волей, словом и делом, очищением и приобщением¹.

¹ См. в моей книге «Blick in die Ferne» главу «Утраченная тайна».

2. Это искусство созерцать живую тайну и благоговейно подходить к ней — вызовет в очищающейся душе то драгоценное смирение, которое составляет необходимую основу всякой подлинной религиозности.

Привыкая созерцать сердцем живую тайну мира, человек возвращается к себе с чувством своего бессилия и своей малости. Вначале это может показаться ему неприятным и тягостным. Многие именно на этом останавливаются и начинают отрицать тайну, для того чтобы не испытывать своего «ничтожества», ибо тщеславие их не терпит никаких «унижений» и гордость их запирает им пути к Богу. Но те, у кого дух уже окреп и у кого потребность в совершенстве вышла за пределы личного самолюбия, те испытывают от созерцания таинственного величия Богозданного мира такое предметное удовлетворение и настолько глубокое предчувствие Божества, что разрешают эту проблему совсем иначе. Они привыкают «вычитать себя» из этого предметного состояния, не оскорбляясь, и созерцать величие, не испытывая унижения; они смиряются душой и именно вследствие этого начинают духовно расти. И уже скоро они начинают замечать, что духовное созерцание Бога и художественно созданного Им мира дает им новые, неожиданные силы и возносит их на новую, неиспытанную дотопе высоту. Тогда они начинают понимать великое значение смирения; оно есть дверь, ведущая к подлинной религиозности; оно научает самозабвению в Предмете; оно воспитывает в человеке неутомимость искания и самосовершенствования; оно научает человека — неунижающему его духовно поклонению «в духе и истине»; оно дарует ему столь драгоценное чувство духовного и религиозного ранга, без которого нельзя создать никакую культуру¹.

3. В теснейшей связи с этими двумя дарами религиозного катарсиса — с тайночувствием и смирением — стоит третий дар благодарности. Благодарность есть условие подлинной религиозности, и современный человек должен непременно возродить в себе эту потребность и способность.

Душа, созерцающая тайну мироздания и сквозь нее начинающая постигать величие и благодать Божию; душа,

¹ См. главу двадцать четвертую «О смирении и трезвении».

приемлющая это в смирении, — видит себя утопающей в неопишемом богатстве: нам дан весь этот великолепный мир, не только для участия в его жизни и для пользования его возможностями, но и для наслаждения его красотой, для радования на его стройность, для его изучения и познания, для подражания ему в искусстве и технике. Как возможно принимать эти чудеса холодным и черствым сердцем? Это значит не видеть их и не переживать их предметно...

Благодарность же есть ответ живого сердца на оказанное ему благодеяние. Оно отвечает любовью на любовь, верностью и смирением на благодеяния. И человек скоро убеждается в том, что у него не хватает сил для достойного благодарения Бога за Его дары, которые он узнает не только во всех силах, законах и красотах мира, но и во всех «огнях» своей личной жизни. Замечательно, что это чувство не гасит благодарность в сердце, а превращает ее в неугаиваемую потребность.

Вот почему можно и должно признать, что благодарные души религиозны и потому неспособны ни к зависти, ни к ненависти; а неблагодарные души лишены религиозности — и потому они не знают ни тайночувствия, ни смирения, а живут в ненависти и зависти. И потому будущее принадлежит благодарным душам...

4. Теперь нетрудно убедиться в том, что религиозное очищение вообще и в частности следование по «огням жизни» сообщит человеку еще один дар — дар сердечного созерцания.

Современная культура вступила в величайший исторический кризис именно потому, что она на протяжении последних веков «выветрила» этот дар и утратила его. Человечество поверило уму, оторвало его от созерцания, превратило его в плоский рассудок и стало стыдиться своего сердца, считая его правлением «мечтательной глупости». Холодный, черствый, высчитывающий ум и бессердечная, черствая, расчетливая воля презрительно отстранили созерцающее сердце, — эту главную евангельскую силу, — и стали строить культуру самостоятельно. Отсюда все бедствия наших дней.

Одолеть их можно только через включение созерцающего вчувствования во все сферы культуры — в науку,

в искусство, в воспитание, в мораль, в политику, в суд и в хозяйство. И прежде всего, и больше всего — в религиозность. Вот к этому акту созерцающего вчувствования и возвращает человека религиозный катарсис, следующий по «огням жизни». Ибо этот катарсис приучает спрашивать о Боге всегда, искать Его лучи во всем, вопрошать о них сердцем и для этого созерцать всякую жизненную данность, вчувствуясь в ее сокровенный духовный смысл. На этом пути художник найдет настоящий «предмет» своего искусства¹; ученый обретет новый смысл и новый метод познания; воспитатель отыщет ключ к разрешению самых сложных проблем и к пониманию самых утонченных детских натур; моралист вернется к идеям любви, совести и доброты; судья разрешит по-новому вопросы вины и наказания²; политик найдет новые основы справедливости, свободы, правосознания, закона и правления; в хозяйстве раскроется глубина органически здорового хозяйственного акта. И все это окажется проявлением углубляющегося и обновляющегося религиозного опыта. Это и будет путь, ведущий к созданию новой христианской культуры.

5. Оправдание сердца, смирения и благодарности создаст незаметно расцвет доброты и это будет новым даром жизненно религиозного катарсиса. Современное человечество утратило доброту. Даже «общественная благотворительность» его, иногда столь умно и удачно организованная, строится на политическом и хозяйственном расчете; она не радует немощного, не утешает страдающего, а обижает их черствым недоверием и унижает их педантическим контролем. Доброта доверчива, деликатна и любозна. Она есть луч из Царства Божьего. Она есть живое благоволение. Она говорит человеку, вместе с Преподобным Серафимом Саровским: «радость моя!». Она есть бальзам для растерзанного и страждущего мира; она всегда мечтает о живом органическом всеединстве.

Но приобрести ее можно только в процессе религиозного очищения, движущегося по «огням жизни». Приоб-

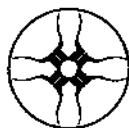
¹ См. мою книгу «Основы художества. О совершенном в искусстве»; а также главу об искусстве в книге «Blick in die Ferne».

² См. главу восьмую моей книги «О сущности правосознания».

рести ее — значит разбудить ее в своей собственной глубине, в глубине своего сердца и своей совести.

Сердце человека должно все простить и запеть от сочувствования, сорадования и сострадания; а совесть человека должна приобрести свою христиански-первоначальную силу и дать человеку упоение добротой. А для этого необходимо «богомолье», идущее по «огням жизни».

Только этот путь и может привести человека к религиозной цельности.



ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

ДАРЫ ЦЕРКВИ

1

Кто вникал в историю религий, тот, наверное, не раз помышлял о великой человеческой беспомощности и о бесконечном и благостном Божием терпении. Люди все снова и снова забывают о том, что религия не «выдумывается», а воспримается; а когда вспоминают об этом, то не знают, что значит «воспринять» и как это возможно осуществить; если же они действительно готовы к смиренному восприятию, то они часто не умеют отличить, среди множества предлагаемых им от человеков, «религиозных» содержаний, подлинного Откровения. Именно в религии человек ищет окончательного удостоверения и в то же время оказывается особенно беспомощным и растерянным. Чем он ответственнее, тем сильнее его потребность получить «несомнительные подтверждения», проверить и перепроверить, и укрепить свою религиозную очевидность так, чтобы можно было жить ею — творчески и целостно, возводя ее непосредственно к Откровению Божественному. И это есть основной дар, за которым он обращается к Церкви.

Зрелая идея Церкви, как союза верующих, связанного единством Боговосприятия, таинств и иерархии, возводящего свою веру к удостоверенному Откровению, и закрепленного самостоятельным правовым строем, — есть идея позднего возникновения и, по-видимому, христианского происхождения. Но все эти черты порознь, а иногда и многие из них вместе, находимы и в дохристианских, и во внехристианских верованиях. Люди, вынашивая свой религиозный опыт, всегда обнаруживали тягу к особому «ре-

лигиозно-опытному» общению, способному успокоить их тревогу, уверить их в верности избранного пути, подтвердить найденное, исправить возможные ошибки, сообщить им мужество в исповедании. «Беспомощному-слабому» естественно искать «сильного-помогающего», многомогущего, многовидящего и брать у него совет и научение. Сильный становится для слабого учительным авторитетом. Духовно-прозорливый как бы раскрывает слепорожденному его духовное око и это око как бы получает свой «взор» и свое «видение» от учителя и пророка. И вот, замечательно, что во всех больших религиях — союз верующих возникал не из обращения одного беспомощного за советом к другому беспомощному, а из обращения беспомощного за научением к многомогущему, который как бы дарил свой религиозный акт последователям и тем устроил их души. Обычно бывало так, что последователи, принимая этот дар, не воспроизводили его верно и целиком, но искажали его, видоизменяли и затем «узаконяли» его в искаженном виде. И тем не менее начало шло не от равенства равнобеспомощных, а от духа с высшим рангом и прозрением. Выражаясь условной терминологией, можно было бы сказать, что все большие религии мира имели не «демократическое», но «аристократическое», или прямо «монархическое» происхождение (конечно, не в политическом смысле).

Понятно, что начала духовного ранга и религиозной иерархии заложены в самой основе Церкви.

Так, идея духовного ранга связана с самим обращением человека к Богу. Как бы человек ни испытывал и ни толковал совершенство Божие, — в смысле превосходства объема, или силы, или могущества, или ведения, или благодати, — он всегда обращался к «Превосходящему» и потому испытывал Его преимущество и свою малость или скудость. Этот опыт объективно-обстоящего ранга есть драгоценнейшее начало в человеческой культуре, без которого на земле все обесмысливается и разваливается: семья, правопорядок, школа, академия, искусство, хозяйство, дисциплина и служение. Мало того, это видение ранга должно быть невынужденно-свободным для того, чтобы оно приобрело духовный смысл и жизненную силу; а признание ранга должно быть делом сердечного самовмене-

ния, для того, чтобы оно могло вызвать в душе человека прочную лояльность, доходящую до сушей верности, а верность даже до смерти. И вот, источник такого ранга и такого опыта — скрывается в религии и хранительницей его является Церковь. Вот почему так важна и так драгоценна религиозная автономия¹: в религии и именно в религиозном опыте человек учится неунижающему его благоговению и преклонению перед Богом, входя и вращаясь в свободную любовь к объективному Совершенству. Именно через созерцание Бога человек научается идее духовного ранга, и, радуясь Божьему совершенству, он преодолевает в себе этой радостью демоническое начало со всеми его соблазнами.

По сравнению с этим драгоценнейшим опытом религии — исходное обращение к религиозно-многомошному учителю или пророку оказывается только началом, или как бы первым уроком, или актом первопрозрения; человек узнает не просто пророка, а Бога через пророка: он видит Бога в душе пророка и преклоняется перед пророком, как носителем и истолкователем Божества, — и при том, для того и с тем, чтобы, воспроизводя новый акт, научиться видеть Бога самостоятельно. В этом уже дано — не только начало религиозно-церковной иерархии, но и основное задание этой иерархии: воспитывать в своей «пастве» самостоятельное и непосредственное Богосозерцание.

Начало духовно-верной иерархии заложено во всякой религии и строит всякую церковь: религиозная община, отмечающая это начало («всякий верующий — сам себе священник»), — или незаметно восстановит его (как у «православных» «беспоповцев») или разложится в хаосе и деморализации. Люди не равны — ни в чистоте своих душ, ни в Богосозерцании и Богоузрении, ни в силе молитвы, ни в религиозной мудрости, ни в дарах Благодати, как передаваемых церковно-преемственно (каноническое рукоположение, сообщающее «право» на таинство, на учение и на суд), так и воспринимаемых свыше («харизмы»). Люди не равны во всем этом; и ранг их возводится обычно к основателю церкви и через него к веруемому Божеству. Драгоценно, чтобы осуществлялось именно это обраще-

¹ См. главы третью, пятую и девятую.

ние к самому Божеству: чтобы душа учителя и пророка не заслоняла Бога и не уводила от Него; напротив, чтобы она открывала Его и вела к Нему. Ибо тогда только Откровение не заменяется «прикровением» и человек обретает непосредственный путь к Богу. Душевно-духовная «среда» учителя и основоположника должна давать ищущему подлинное восприятие Богобытия и Богоприсутствия, непомраченный и неискаженный опыт Божества. А это возможно воистину только в том случае, если учитель и основоположник религии — сам божествен. И вот, то, чего в тайне и бессознательно искало человечество, было осуществлено Христом, Сыном Божиим.

Строго говоря, нам, христианам, поскольку мы пребываем в полноте христианского опыта, и ведаем сердцем, и веруем разумом, Кого мы имели и имеем во Христе, — нам нелегко даже понять, как могли люди иных религий получать основные дары религии от учителей, которые были не более, чем вдохновенно-верующими просто-человеками. Ибо мы имели и имеем во Христе, не просто благого наставника, и не просто мудрого праведника, но как бы «отверстую дверь» к Богу, на пороге которой мы видим самого Бога в человеческом образе, здесь присутствующего, излучающего предвечный свет и дарующего нам необходимое в религии свободное сердечное созерцание; дарующего нам удостоверенное и потому разумное верование; восприятие сущего совершенства; совестное озарение; пробуждение духовной любви; радование абсолютному рангу; дар смирения и тем самым — преодоление всех демонических соблазнов. Именно эти дары были принесены и оставлены Христом тому «союзу верующих», который получил от Него свое начало, свое Откровение и свой внутренний благодатный ранг, т. е. христианской Церкви, коей Он есть единственный и вечный Глава. Именно это наследие есть тот основной дар Церкви, который она для нас соблюла через тысячелетия и который мы от нее воспринимаем с той самой свободой и непосредственностью, с какой он был воспринят первыми Апостолами. Нам, как бы «слепорожденным», открывает духовное око — не просто многомощный и многовидящий пророк, но сущий и едиnorodный Сын Божий, видеть Которого значит видеть и Бога Отца, и Бога Духа; и «удостоверение» которого есть

радостное и окончательное. Его Откровением мы измеряем и удостоверяем всякую другую духовную правду. Его Рангом мы проверяем и обосновываем всякий другой духовный ранг. И не приемлем церкви, имеющей «инога главу» и не ведущей от Него свое духовное «полномочие» и свои «харизмы». Поэтому для нас дары Церкви суть дары самого Христа. И в этом первое и основное.

2

Итак, каждая религия имеет свой основной, от нее освященный религиозный акт, с особым душевно-духовным строением. Этот акт обычно возводится к одному лицу, пророку и основоположнику; и при том потому, что религиозный акт есть, прежде всего, дело личного духа, его вдохновения и осуществления. При историческом изучении может, конечно, оказаться, что этот приписываемый основоположнику акт отнюдь не соответствует своему первоначальному прообразу и что в дальнейшем, из поколения в поколение он незаметно видоизменялся и постепенно перестраивался, может быть, даже вырождался. И тем не менее религия отличается от религии, и исповедание от исповедания, церковь от церкви и секта от секты — прежде всего строением своего религиозного акта, и именно в связи с этим — своими догматами, богослужебными обрядами, нравственным учением и церковной организацией.

Этот основной религиозный акт, как показано в главах шестой и седьмой, определяет собой — и веруемые содержания, и способ единоличной и совместной молитвы, и нравственный уклад верующей души в ее настроениях и деяниях, и миссионерскую практику, и строение церковной иерархии. Так, это было не случайно, а естественно и необходимо, что мироотречный акт Будды распространялся среди монахов-аскетов, искавших прижизненного умирания, и оставлял их без религиозного гнозиса и догмата; это не случайно, что религиозный акт Зороастра будил в своих последователях активную верность Ахура-Мазде и не учил проповеди среди неверных «сынов Аримана»; это естественно и понятно, что волевой и властный католицизм ушел в законничество и воинственность, что обрядность его стала культивировать внешнюю помпезность,

а этика его выработала своеобразную аптеку простимого греха. И так везде и во всем. Основной дар всякой церкви есть ее религиозный акт и им определяются все другие религиозные дары ее: ее храмы, ее изображения Божества, ее отношение к писанию и преданию, ее догматические формулы, ее богослужение и ее культура молитвы, ее концепция духовенства, ее понимание святости и чуда. Все эти дары не извлекаются человеком из его личного опыта; все это — создания той великой, вековой человеческой «совместности», которая бережет полученное ею Откровение и именуется религиозной «общиной» или Церковью.

Начнем с храма.

Пока человек остается земнородным существом, — душевно-телесным, протяженно-пространственным, личным и множественным, — ему неизбежно вводить созерцаемого им Бога в свои «категории», как бы «выражать» Его на языке своей земнородности. Человек, прочувствовавший неизреченность Божества, все-таки говорит о Его вездесущии; человек, исповедующий, что Бог — везде и повсюду, все-таки строит Ему храм. Храм есть как бы «земное жилище» неземного и вездесущего Бога: для язычника — присутствие самого бога в облици «идола», этого «сосуда» «божия» или «представителя» одного из «богов»; для христианина — место обретения Бога через молитву, место единения с Богом через таинство. Пусть «вся земля» есть «подножие ног Его» и вся вселенная есть «невмещающее» «вместилище» Его; и тем не менее это малое храмовое «здесь» переживается как Его нарочитая «обитель». Понятно, что эта обитель должна быть достойна Обитающего: она должна как бы предвозвещать Его на языке земных форм, земной пропорции-гармонии, земного символизирующего художества: она должна являть то, что явилось верующим в Откровении; и на этом пути она становится отображением религиозного опыта, «застывшим глаголом» религиозно-церковного акта. Это отображение и предвозвещение удается людям не всегда: не все храмы религиозно выразительны, не все служат «богопоказанию». Но замысел показать как бы «тень» самого Бога в облици Его жилища — присущ всякому храму по существу.

Так, есть храмы, которые построены страхом, испуганной фантазией, созерцающей тысячу страшных химер, гля-

дящих со стен храма; они и внушают людям страх перед хаосом мнимо-божественного мира (таковы башни «Великого Храма» в Мадуре, Индия¹; такова же башня великого храма Вишну, в Кумбаконаме, южная Индия²).

Есть храмы, построенные как бы хоровым пением, многоголосым, но унисонным хоралом; перед нами «пэан» божественной чистоте и бесстрастной красоте; колонное множество в согласии; величественная простота, вечно шествующая в многомолении (таков Парфенон на афинском Акрополе³).

Есть храмы, построенные блаженной мечтой о неосуществимой на земле праведности, о ее царственном покое и неомрачаемом свете (таковы некоторые пагоды в Пагане, Бирма⁴).

Храмы огнепоклонников строились из жажды света, как бы светопроливающими, всеоткрытыми и отовсюду видными⁵.

Мусульманский храм символизирует своим великим куполом единого Бога (Алла иль Алла) и своим минаретом — его пророка (Магометассул Алла); и обычно линии его просты, как его мораль, властны, как его вера, изящно-повторны, как стиль Корана. Понятно, о чем призваны петь в молчании христианские храмы. Православные храмы говорят о благостном упокоении в любви, о царственном смирении, о тихой молитве, о радости воскресения, о мечте всеединения (Дмитровский Собор во Владимире), о милостивом материнском укрытии (Покрова на Нерли), о соборном единении в матери Церкви (церковь кладбища в Кижках), о предустановленной гармонии в многообразии (Василий Блаженный); они овеяны духом древле-евангельским. Совсем об ином безмолвствуют храмы

¹ Мадрас, британ. Индия. См. у Nawrath. *Indien und China*. Табл. 85 и 97.

² См. *Heilige Stätten*. Atlantis-Verlag. P. 85.

³ Таковы же: храм Цереры в Пэстуме (Италия, VI век), храм Посейдона в Пэстуме (V век), храм в Сегесте (Италия, V век), храм Юноны в Жирженти (Италия, V век), храм Юпитера в Помпее (80 г. до Р. Хр.), храм Геркулеса в Кори и другие. Срв. фасад Пантеона в Риме.

⁴ См. у Nawrath. Построена в 1100 году. Табл. 48 и 54.

⁵ См. *Histoire de l'art dans l'Antiquité*. V. Perse. Grav. 396. *Nakh-i-Rousien*. 406. Firouz-Abade.

Западной Европы: почти каждый из них приближается к крепостной твердыне и свидетельствует о человеческом самоутверждении перед лицом Божиим: это — земная сила, укоренившаяся в вере, но не знающая ни смирения, ни мироотречности. Эти храмы импонируют человеку массивностью своего построения, но не учат его ни любви, ни свободе, ни духовному преобразению. Их дух точно выражается в словах гимна: «Ein feste Burg ist unser Gott» («Как крепость мощен наш Господь»...). Эти храмы говорят больше всего о власти: то о власти воинского оружия¹; то о власти небоустремленной воли²; то о властно упоенном величии³; то о власти доведенного до изящества и всеисчерпывающего теологического аргумента⁴; то, наконец, о власти всеобъемлющего полусветского авторитета⁵. И самая гармония и красота их, самая многоукрашенность этих храмов (особенно во Франции и Италии) — дышит не евангельским, а светским или языческим духом: это скорее грациозность, элегантность, принаряженность, а не молитва (не говоря уже о светскости Барокко).

Так, каждое исповедание дарует верующим свое Бого-созерцание в образе своих храмов. Религия страха, религия фантазии, религия морали, религия борьбы, религия любви, религия власти — строят разные храмы. Но каждый из них остается, по самому смыслу своему — дверью к Богу; здесь как бы вход и доступ к Нему; здесь пребывание с Ним, а для того, кто умеет молиться — пребывание в «Нем»: место единения с Ним, место «Богу служения». Эта дверь должна быть всегда открыта для всякого ищущего; вот почему многие храмы не запираются почти никогда. Человек должен всегда иметь здесь свое прибежище, и в древности это прибежище могло спасти даже преступ-

¹ Храм Св. Мартина в Мюнстермайфельде (Рейн. Р. О. Rave. Romanische Baukunst, № 35); храм в Маурсмионстере (Эльзас. Deutsche Dome, № 39); храм св. Квирина в Нейссе (Рейн. Там же. 49).

² Например, храм св. Патрокла в Сесте (Герм.; Deutsche Dome № 24); собор в Ульме (там же, 107); собор в Берне (Швейцария. Там же, № 111); собор в Кутансе (Нормандия). Таков дух Готики.

³ Например, собор в Кельне (Deutsche Dome, N 68); цистерцианский храм в Пельплине (там же, 97); собор в Альби (Франция).

⁴ Собор в Милане; соборы в Страсбурге (Deutsche Dome, № 72); собор в Регенсбурге (там же, 79) и соб. Богоматери в Париже.

⁵ Храм Петра в Риме.

ника. Храм есть сразу молитвенное уединище, где человеку дается возможность внутренне сосредоточиться и возжечь лампаду своего духа; и в то же время это есть место, где множество верующих людей находит свое внешнее средоточие, соединяясь друг с другом в молитве ради совокупного единения с Богом. Это место божественного достоинства и небесного ранга, место чтения, слова, научения, место святости, таинства и чуда. Вот откуда у людей потребность — ставить храм на видном месте, как вечный призыв; осуществлять этот призыв колокольным благовестом, способным выражать все основные человечески-религиозные чувства; и придавать храму религиозно-выразительную архитектурную форму. Эта форма есть безмолвное исповедание: так — мы видим Бога; так осуществляем церковное единение: так очищаем, углубляем и возносим личную душу. И вместе с тем она есть призыв: «люди! так объединяйтесь, так молитесь, так возрастайте, преображайтесь и возноситесь!»...

3

Все это означает, что потребность символически изобразить Бога просыпается в человеческой душе с самого начала, с того момента, как он пытается уйти духом от повседневной жизни, от тесноты, пошлости и смрада своего жилища, в таинственную пещеру, под тень старого дуба или же прямо создать «обитель» своему Богу... Тем естественнее, тем понятнее эта потребность, когда он пытается вообразить и изобразить самого Бога, обитающего в этой обители. И тогда перед ним встают те же самые затруднения, с которыми он борется в религиозной архитектуре, — но теперь уже в скульптуре и живописи.

Я не могу пересказать здесь историю этой борьбы религиозного человечества за верное Богоизображение, ни в языческом мире, ни в христианском. Но актологически осветить сущность этой борьбы необходимо.

Есть две возможности: — или исключить чувственное воображение из религии, или включить его в строение религиозного акта. Исключение есть дело трудное, насильственное и опустошительное. Это дело трудное потому, что огромное большинство людей почти неспособно к от-

решенному нечувственному созерцанию, которое дается лишь избранным натурам и требует долгого упражнения и особой душевно-духовной дифференциации; большинство людей нуждается в чувственном воображении и изображении для того, чтобы хотя через него узреть нечувственное. — Это дело насильственное потому, что запрещение скульптурных и живописных изображений в религии остается внешней «отменой», нисколько не считающейся с религиозной способностью и потребностью человека: новый отрешенный религиозный акт нельзя предписывать и навязывать, как это пытались сделать императоры-иконоборцы во главе с Львом Исавром и Карлом Великим. — Это дело опустошительное потому, что отказ от чувственного воображения в религии сразу — нарушает жизненную цельность религиозного акта и лишает религиозное чувство всего того богатства, всей той художественной глубины и всей той духовной выразительности, которые присущи подлинному искусству. А между тем религия, с одной стороны, требует жизненной цельности и не мирится с произвольно-доктринерским рассечением человеческого существа: она ищет и объемлет всего человека — и чувствующего, и мыслящего, и созерцающего, и изволяющего, и действующего. С другой стороны, именно человеческому чувствулицу («сердцу») свойственна жажда узреть любимое, созерцать веруемое, и если невозможно созерцать Бога «выну» и «воочию», то зреть Его символически, или хотя бы аллегорически, наподобие того, как духовно-прозорливый человек зрит его в природном естестве.

Пока человек имеет тело и живет на земле, ему невозможно обойтись без чувственных состояний, проявлений и образов. — Правда, от минимума пищи, слов, восприятий, движений и представлений чувственный облик личной жизни оскудевает, но это не освобождает человека от протяженной жизни в пространстве. Поэтому задача состоит не в том, чтобы отнять у духа эту жизнь, как «непригодную» или «унизительную», или грешную, а в том, чтобы творчески прожечь ее духом, включить ее в религиозный акт и подчинить ее всякому божественной Благодати. А это значит — посильно и даже сверхсильно искать изображения, или отображения, или хотя бы аллегорического знаменования Бога в чувственных образах.

В этом человеку, конечно, приходится считаться с затруднениями «апофатического» характера: ибо если Господь в своей сущей предметной самосутности непознаваем, незрим, невыразим и неопишем, то как же можно найти чувственные образы, способные Его выразить и изобразить? Таких чувственных образов, по-видимому, нет и быть не может. Но «иконотворчество» и не ставит себе таких задач ни в архитектуре, ни в скульптуре, ни в живописи: дело не в том, чтобы чувственно вообразить и адекватно изобразить сущую таинственную самосуть Божию, недоступную человеку, но в том, чтобы, постигнув сердцем луч Его совершенства, прожечь этим лучом чувственный образ (человека или природной вещи) так, чтобы у смотрящего на этот образ сердце через зрение и воображение загорелось этим самым лучом Божьего совершенства и вознеслось в этом огне к непостижимой Самосутности. Бога нельзя показать чувственно, но опыт Божественного можно возжечь в сердцах через чувственный образ. И если всякое художественное искусство призвано к этому и добивается этого, то «иконотворчество» усваивает себе эту задачу художественного искусства, исходя из той глубины религиозного опыта, в которой живет сущее Откровение. А эту религиозную глубину указывает людям Церковь.

Это означает, что включение чувственного воображения в религиозный акт отнюдь не делает «фантазию» самостоятельным и руководящим началом в религии и не развязывает ее к беспредметному произволу: религиозное воображение призвано не творить чувственную химеру из страха или из вожделения, как это мы видим в Индии и в семитических религиях Ближней Азии; напротив, оно остается предметно подчиненным более глубоким показаниям религиозного опыта — сердцу и его созерцанию, церковному догмату и каноническому указанию. Иконо-творящее воображение призвано увидеть верное — сердечным нечувственным созерцанием и найти для нечувственно-зренного художественно точный и церковно приемлемый чувственный образ Бога или Божественного в человеке (изображение Святых).

Этот найденный и закрепленный образ отнюдь не посягает на предметность «портретного» характера: «вот таков зримый образ Бога, таков сущий Господь на самом

деле»; или же — «вот точно таково было историческое обличие Иисуса Христа, Девы Марии и поименованных Святых». Икона говорит совсем иное: «дошедший до нас по церковному Преданию лик Спасителя, воспринятый из Евангелия нечувственным созерцанием сердца, может быть художественно изображен в таком обличии; взирай на него и возносись сердцем к нечувственному созерцанию Духа Христова». Подобное же надо выговорить об иконе Богоматери. В том же понимании осмысливается иконописание Ангелов и Святых (Апостолов — по Евангелию и по преданию, Святых — по житиям и по преданию).

Надо в особенности признать, что «все запреты» апофатического богословия не могут быть применены к начертанию образа Иисуса Христа: в Нем Божество стало «плотию», т. е. реально приняло человеческое обличие и стало художественно изобразимым. Иначе — в изображении Отца и Духа Святого, где чувственное воображение осуждено бороться и изнемогать, встречаясь с великими трудностями онтологического и образного характера; но в изображении Сына Божия эти трудности уступают место затруднениям религиозно-художественного и исторического рода. В Лице Спасителя — Бог даровал людям радость «во плоти зрения» и художественной изобразимости; и странно было бы, если бы люди из самомнения или из-за духовной слепоты отказались от этой радости. В этом отношении классическое обоснование иконописи, изложенное у Иоанна Дамаскина, остается через все века непоколебимым и неопровержимым.

При этом мы можем психологически понять людей другого исповедания, которые не знают иконы и не понимают ее значения: их «христианство» живет (если оно вообще живет) волевым и умственным актом; оно ушло от сердечного созерцания; и конкретный, т. е. художественно-проникновенный, спиритуализм Православия чужд их религиозности... Они устранили воображение из религии, и их обхождение с внешним миром пространственных вещей стало безрелигиозным (а именно экспериментально наблюдающим и утилитарно техническим). И вследствие этого икона кажется им разновидностью «идола».

Но на самом деле «идол» есть обожествляемое изображение Бога; это есть «сам бог» или «почти сам бог» —

остаток фетиша. Икона же не обожествляется, а почитается, как «не Бог», но «сущая святыня»; и только из глубины сердечного созерцания можно сказать, что это за святыня и в чем ее святость.

Когда человек вешает у себя в комнате портрет своей покойной матери или отсутствующего друга, то, взирая на него, он отнюдь не принимает изображение дорогого человека за самого почившего или отсутствующего. И тем не менее он вешает портрет этот на видном и почетном месте, чтобы созерцать сквозь условно похожие и несовершенные передающие черты — то душевно-духовное существо, которому он предан сердцем. Это делают почти все люди и никто из них не считает себя «портретообожателем» или «идолопоклонником».

Икона есть зримое напоминание о Боге и призыв к Нему, а не сам Бог; поэтому давно пора перестать говорить ветхо-заветные слова о «кумире» и «всяком подобии». Она есть, подобно храму, как бы «дверь Божия», в которой не следует останавливаться, но через которую следует войти в «пространство духовной молитвы». Икона не заменяет и не замещает Божественного Предмета, но образно символизирует Его, даруя человеку восприятие «отсутствующего» и незримого, но как бы присутствующего и видимого: чувственное взирание вызывает в душе сердечное созерцание, и дух пробуждается к вниманию и молитве. Взирая на икону молитвенно, человек созерцает то, на что сокровенно и символически она указывает; он видит то, о чем она говорит и что она раскрывает; он религиозно вчувствуется в эту символизируемую святыню. Перед ним зеркало божественного совершенства (*speculum perfectionis*), с которым он вступает в своеобразное и драгоценное религиозно-художественное отождествление и, следовательно, в духовное единение. Верующее сердце увереннее находит свое сокровище (Мтф. 6, 21; Луки 12, 12, 31) и возносится.

Таким образом, икона является художественно данным средоточием религиозно-молитвенной медитации; чувственным началом сверхчувственного созерцания; священным обликом, сосредоточивающим на себе молитвенные «лучи» целых поколений страдающих, созерцающих и духовно-возносящихся душ; благодатную дверь к Богу, способной не только сосредоточивать духовные излуче-

ния людей, но по вере их — могущей и передавать им свыше всемогущие Лучи Божией благодати (чудотворные иконы).

Таков третий дар Церкви.

4

То, что Православно-верующие получают «яко дар» от своей Церкви, сводится, прежде всего, к Писанию, Преданию и Догмату. Я предоставляю церковным историкам и верующим богословам (ибо суждение неверующих, религиозно слепых богословов, число коих на западе все увеличивается — неинтересно) рассматривать и толковать эти величайшие дары по существу и касаюсь их исключительно в порядке религиозной актологии.

Призвание Церкви состояло не только в том, чтобы осуществить, собрать, канонизировать и соблюсти сквозь века верную и аутентическую запись евангельских событий, слов и дел, но и в том, чтобы открыть верующим и еще не уверовавшим людям доступ к Св. Писанию и научить их верно читать и понимать записанное. Людям естественно и подобающе искать непосредственного касания ко Христу, Сыну Божию, совершенно так, как его искали и находили евангельские больные и сомневающиеся и как этого желал и осуществил Апостол Фома; и никому из них не возбранялось — видеть, слышать, касаться и исцеляться, вопрошать днем вместе с самарянкой «у кладезя» благодатной Воды и в ночной тишине вместе с Никодимом. Книга жизни должна быть доступна всем, и потому неправы те исповедания, которые столетиями возбраняли верующим самостоятельно читать Св. Писание. Опасение, что люди прочтут неверно и истолкуют искаженно, всегда сохраняет свое значение, но это только означает, что акт верного чтения должен быть указываем и насаждаем пастырями церкви.

Надо различать чтение формальное и чтение плеротическое. Формальное чтение доступно всякому грамотному человеку: оно осуществляется глазами, обычным словоосмысливающим сознанием и регистрирующим, религиозно-безразличным восприятием при помощи воображения и рассудка. Так мы читаем повседневные газеты и книги,

причем многие совсем и не догадываются о духовной пошлости такого чтения, о возможности и необходимости иного. Верное чтение Св. Писания есть чтение плэротическое, т. е. чтение из полноты религиозного акта, с участием духа, совести и сердечного созерцания: Духа, т. е., прежде всего, чувства ответственности и воли к совершенству; совести, т. е. живой готовности узнать и осуществить веяние совершенства; сердца, т. е. любви к Богу; и созерцания, т. е. нечувственного взирания сквозь чувственные знаки и явления. Это есть чтение, осуществляемое полнотой личного религиозного опыта; и только этой субъективной «плэроме» может даваться и открыться предметная плэрома. Это есть не просто «внимание», но и духовное и сердечное «внутриимание», о котором молится Церковь словами: «о сподобитися нам слышанию святого Евангелия». Это понимает Василий Великий, говоря: «пусть ум изыскивает смысл сказанного, чтобы воспеть тебе духом, воспеть же и умом»; и Феофан Затворник, когда советует при чтении Писания останавливаться на прочитанном и «стоять» дотол, пока сердце не примет его и не покроет своим видением.

Это означает, что есть особая духовная культура религиозного чтения, которая должна практически преподаваться Церковью, с тем, чтобы формальное чтение было раз навсегда дезавуировано и отведено. Надо признать, что почти все ереси и секты в истории христианства, а также все современные доктрины, критически разлагающие новозаветный текст и приходящие к выводу, что мы не знаем ничего о Христе или что Он совсем не жил на земле, имеют в основании своем формальное чтение с произвольно умствующим толкованием. Писание — от Духа и дается только живому и собранному сердцу. Чтение сердцем — отнюдь не есть праздная выдумка, и осуществление его отнюдь не отдаёт восприятие и суждение читающего на жертву субъективной впечатлительности и личного произвола. Внемлющее сердце, сдерживаемое духовной ответственностью и волей к предметной верности — имеет свою культуру и является величайшей силой верного разума. И именно такая культура может и должна вызвать в душе тот аскез силы суждения, который научит человека воздерживаться от неосторожных и притязательных лже-

учений, вынашивать свое разумение до полной зрелости и искать помощи и научения в святоотеческой литературе. Именно недостаток такой культуры привел на наших глазах Л. Н. Толстого к его новому «христианству» без Христианства.

Такая культура сердечной плэромы необходима особенно в восприятии следующих даров Церкви — Предания и Догмата.

Невозможно сомневаться в том, что Христос вел со своими учениками негласные, а может быть, и прямо тайные беседы, наподобие Его беседы с Никодимом. Невозможно также сомневаться в том, что канонические Евангелия сохранили нам не все, что желала бы воспринять о Христе душа верующего христианина. Есть ряд «апокрифических» Евангелий; и тот, кто читал их, может только изумляться тому безошибочному отбору, который был проведен Церковью при составлении новозаветного канона: до такой степени в этих «евангелиях» проявляется чуждый дух, дух человеческого любопытства, словоохотливой выдумки и снижения высших мерил, в отличие от духовного и живоносного характера канонических Евангелий. Есть еще сборники «Логий», т. е. отдельных изречений, приписываемых Христу. Однако наряду с этим Церковь хранит еще изустное предание, о необходимости которого высказался с такой убедительной силой и глубиной Василий Великий (О Святом Духе, гл. 27). Это Предание не следует смешивать с бесчисленными, нередко наивными, фантастическими и по духу нехристианскими «легендами» позднейшего происхождения. Церковное Предание обычно не «повествует», а дает указания о совершении молитв, обрядов и таинств и об их сокровенном смысле. Отвергнуть это все рассудком, оторванным от сердечного созерцания, значит порвать те драгоценные, живые нити, которые связывают нас с Апостолами и приближают нас к эзотерии Христа. Принимать же это наследие следует из плэромы сердечного созерцания.

Это требование относится с еще большей силой к Догмату.

Надо знать, что далеко не все религии, известные нам из истории человечества, имели свои зрело завершенные догматы. Религиозность Индии прямо уклонялась от дог-

матики. О догматах Пали-Буддизма трудно даже и говорить. Мудрая практическая философия Конфуция и Лао-Цзы воспитывала человека, а не раскрывала ему истинного ведения о Боге. В Пятикнижии Моисея насчитывается до 613 заповедей к соблюдению, но «символа веры» в нем не найти. Греки, римляне и позднейшие культуры Ближнего Востока жили мифом, а не догматом. Таким образом христианский Символ Веры является вряд ли не первым догматом в истории религий.

Верующий христианин, воспринимая от своей Церкви такой догмат, раскрывающий ему истину о Боге и тем самым высший смысл общечеловеческой и личной жизни, получает сразу великое облегчение, но и бремя чрезвычайной ответственности. Облегчение состоит в том, что ему дается зрелый плод долгого и целостного религиозного опыта, воспринявшего Откровение из первоисточника и молитвенно претворившего его «о Духе» в сердечно-продуманное и формулированное «учение». Он получает из чистого и авторитетного источника то «благое научение», которое призвано стать как бы «духовным кристаллом» его собственного автономного религиозного опыта. Но именно это и возлагает на него высокую религиозную ответственность.

Религиозный догмат не есть «текст» для заучивания наизусть, хотя знать его наизусть подобает каждому. Он не есть и ряд логических тезисов для философского анализа и богословского толкования, хотя пройти через школу такого толкования необходимо каждому христианину. Догмат есть нечто несравненно большее: он требует от нас религиозного наполнения и исполнения, сердечной и всежизненной плеромы. Сердечное созерцание должно увидеть через Символ Веры — Господа Бога в меру Его созерцаемости и познаваемости; Христа Спасителя в Его пришествии, земном пути, воскресении и вознесении; Духа Святого в Его животворящей силе и славе; апостольскую и соборную Церковь; и земной путь личного человека от крещения, через страдания и таинства — к бессмертной жизни после земной смерти. Увидеть это все не значит только «познать» нечто новое, но значит начать новую жизнь: ибо познание при помощи сердечного созерцания требует всего человека и вовлекает его целиком. Религиозный опыт Евангелия

и христианская онтология заключены в христианском Символе Веры в некотором как бы сосредоточенном и прикровенном виде, выраженные в скупых, лаконических словах, из коих за каждым зрится некий «колодезь» разумеемого содержания; личный опыт христианина призван спуститься в эти «кладези» или «шахты», принять все скрытое в них богатство и развернуть его по мере сил — в личной молитве и в личных жизненных деяниях.

Напрасно люди думают и говорят, будто Символ Веры, сформулированный Церковью шестнадцать веков тому назад, изжил свое время и устранен развитием научной культуры. Они пытаются этим «объективировать» в истории духовную инородность и несостоятельность своего собственного акта, как бы «узаконяя» свою неспособность к духосердечному созерцанию. «Грозя» никейскому Символу Веры от лица рассудочной науки, они не понимают или забывают основное, именно, что рассудок совершенно некомпетентен в делах религиозного опыта и что ему нечего сказать в той сфере, которая раскрывается только инородному (гетерогенному) акту. «Наука», которая не понимает своих предметных и актовых пределов, забывает обязательный для нее аскез силы суждения и вторгается в недоступные ей сферы, — есть уже не наука, а «полу-наука», со всей ее слепотой и зловредностью.

Акт, наблюдающий внешние явления, удостоверяющий их и обобщающий их черты, желающий все взвесить и смерить, — некомпетентен в сфере духовного опыта; и суждения его безответственны и неинтересны. Догмат дается Церковью, как основа религии, а религия не есть наблюдение внешних явлений и есть не просто умственное «воззрение», а самый огонь жизни. Так называемое «христианское» человечество еще не жило в духе и в смысле христианского Символа Веры, и пути эти для него еще открыты. — Таков внутренний смысл догмата.

5

Рассматривая и исчисляя по порядку основные дары Церкви, мы не должны представлять себе эти блага в том разделенном и разрозненном виде, в котором их представляет изложение: напротив, они слагаются в проникновен-

ное единство. Религиозный акт есть душевно-духовная основа всего; храм и иконы суть его «вещественные знаменования»; Писание, Предание и Догмат суть его источники и сокровища, в целом — его обоснование; молитва, обряд и Таинство являются его жизненно церковным осуществлением. Все это образует целостное духовное единство, не знающее расчленения и живущее во взаимопроникновении. Все это вместе составляет тот дар Церкви, который можно обозначить как духонаучение.

Церковь учит людей молиться, т. е. верно обращаться к Богу и вступать с Ним в то драгоценное единение, которое составляет самую сущность религии. Человек призван жить в обращении к Богу и лучше всего, чтобы это обращение было непрерывно, т. е. чтобы оно не угасало в душе при всех ее земных занятиях¹. Но это обращение должно непременно иметь свои сосредоточенные подъемы, духовно верные и действительно приводящие к единению с Богом; и вот Церковь учреждает и осуществляет для этого свои богослужения. Эти богослужения составляют, прежде всего, школу верной молитвы.

В церковных Богослужениях и особенно в Таинствах надо различать две стороны одного единого события: внешнюю сторону — слышимого слова и видимого действия; и внутреннюю сторону — сердечно-созерцательного и молитвенного наполнения («плэромы»). Внешнее («обряд») осуществляется церковно- и священнослужителями; и наружное участие в нем предстоящих людей является малейшим. В православном богослужении они, например, не поют целой общиной, как это мы видим в западных храмах, а предоставляют пение более искусным и подготовленным певцам, отчего благолепие службы только повышается. Но внутреннее, душевно-духовное наполнение обряда молитвой есть дело предстоящих в храме людей. Каждый из них «приносит» в храм свою отзывчивую или неотзывчивую душу, свою способность или неспособность к самостоятельной молитве, свою озабоченную мысль, свое полурастраченное в земных делах чувство, свое чувственно-засоренное воображение и свое малое умение сосредоточиваться духовно. И вот, в этом внутреннем объеме сво-

¹ См. об этом в главе двадцать второй «О молитве».

его личного опыта каждый из нас должен осуществить то внимание (т. е. «внутри-имание»), которое позволит ему почувствовать, приять и «уразуметь» религиозно-символическую глубину обряда: его облачения, его древнеобретенные и молитвенно-насыщенные слова, его живые действия — каждение, хождение, воздевание рук, благословения, поклоны, чтение и пение, — открывание и закрывание врат и завесы и все те благоговейно-таинственные свершения, которые составляют видимое обличие таинств.

Религиозно-символическая глубина православного богослужения имеет сразу несколько измерений. За ее истовой, спокойной и благоговейной внешностью скрывается вся история христианства, все его Богосозерцание, вся его понерология (учение о зле) и сотериология (учение о спасении), весь земной путь Христа, все догматические основы веры, все искусство молитвы — и все это в виде приготовления и осуществления таинств. Здесь все насыщено религиозной символикой, все ждет от предстоящих сердечного разума и созерцания, все требует духовного смысла и, следовательно, пребывания в духе. И многое, что людям иного религиозного акта, не разумеющим конкретного спиритуализма Православия, кажется «странным» или «излишним», или даже «идолопоклонническим», — не открывается им потому, что они погасили в себе художественно-символическое постижение и плзрному сердечного созерцания. Именно поэтому они и не понимают конкретного спиритуализма Православия.

Конкретный спиритуализм Православия состоит в том, что религиозное чувство не противопоставляет вещественное — духовному, как чуждое ему, несоединимое с ним, не приемлющее ни Духа, ни его закона: наоборот, оно признает, что вещественное может и должно принять в себя начало Духа, проникнуться им, получить Его достоинство и значение, стать Его воплощением и воплотить в себе Его благодатную силу. Дух способен делать вещественное своим знаком, своим «седалищем» или «жилищем», так что он оказывается присутствующим в нем; он присутствует в нем — своей святостью и своей силой, тем более — своим «влиянием» на окружающую среду, которое верующие испытывают как радостное подтверждение,

полуверующие — как «чудо», а неверующие как «фантазию теопатических натур».

Истоком такой веры и такого видения является прообраз воплотившегося Бога, Сына Божия, Иисуса Христа. Это означает, что земное явление Христа переживается не только как единоразное, единственное в истории и исторически-преломляющее событие, но еще и как некий завет и обетование: обетование духопобедной возможности и реальности, а для человека — заповедь одухотворения. Овеществление Божества образует основу Таинства Евхаристии, преподающей верным «частицу» («при-частие») таинственно овеществленного Сына Божия. По этому прообразу православная мысль созерцает возможность и реальность иных «Духо-воплощений». Так, человеческий дух, проникаясь Духом божественным, может целостно одухотворить свою плоть. Тогда Дух может сообщить ее обладателю харизматические дарования при жизни, даровать ей нетление по смерти и сохранить за ней и посмертно эти харизматические дары. Подобное Духо-присутствие и подобное же излучение благодати в вещь может состояться и в иконе, и в освященной воде, и в освященном елее. Здесь нет ни малейшего «идолопоклонства», но есть конкретный христианский спиритуализм (или, лучше Спиритуализм), сдерживаемый духовным трезвением и ограждаемый от легковерия и суеверия началом церковного разума.

Освятившиеся вещи могут стать священными, — не божественными, каким было человеческое обличие Христа и каковыми по Его завету верующие христиане созерцают Св. Дары Евхаристии, но священными, ибо воспринявшими через освящение лучи Благодати. Здесь нет обожествления вещи, как в «идолопоклонстве»; материя не становится Богом и Бог не является вещью, как в «фетишизме». Но подобно тому, как дух человека (πνεῦμα, spiritus), предаваясь Духу Божию (Πνεῦμα, Spiritus), способен подчинить себе и Ему свою плоть и сделать ее своим и Его верным выражением, «седалищем», или «жилищем», так и вещи могут воспринять духовное освящение и передавать его людям по вере их. Ибо дух не отвлеченное понятие, не «фикция» и не противовещественное начало, отвергающее плоть и материю; он есть живая, творческая и властная сила, способная как бы «врастать» в материю (отсюда «конкретный», т. е.

сращенный) и подчинять ее своему закону. И в конечном счете вся духовная культура есть одухотворение вещества и вещественной жизни (и в познании, и в искусстве, и в нравственном делании, и в правовом общении). Именно потому вся духовная культура требует от человека личной духовности, а человеческая духовность живет и питается от Духа Божия. А конкретный спиритуализм исповедует эти основы, как свои аксиомы.

Люди, которым этот конкретный спиритуализм чужд, будут всегда испытывать затруднение в понимании православного богослужения и особенно православного таинства. Ибо это богослужение есть не только «школа молитвы», но живое духовное делание: взращивание и укрепление живого духа в людях и духовное освящение всякой естественной вещи, с которой человек имеет живое дело. Таинство же есть особое преподание благодати человеку, ищущему живого единения с Богом.

К верному восприятию таинства человек должен внутренне, а постольку и внешне, подготовиться: он должен очистить свою душу от всего противодуховного, пробудить в себе волю к совершенству, возжечь огонь своей христианской совести, покаянно осветить им свою греховность, открыть свое духовное око для видения и разумения, привести в движение свое созерцающее сердце и сосредоточить полноту своей веры («плэрому»). Полнота таинства требует религиозно-молитвенной плэромы от участника. Думаю, что это верно и применительно к священнослужителю, совершающему таинство.

Подобно тому, как чудеса Спасителя требовали веры от исцеляемого, т. е. его сердечно-созерцающей плэромы (см. Мтф. 9, 2, 22, 29; 13, 58; 15, 28; 17, 20; Мрк. 5, 34; 10, 52; Лук. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42), так и чудо Таинства: благодать не только даруется, но и приемлется; дарование ее нисходит свыше, но к приятию ее мы имеем «достожджно» (по слову Симеона Нового Богослова. I, 162) подготавливаться, чтобы причащаться «не в суде» себе и «не во осуждение», но «в жизнь вечную». Так, как это выражено у Апостола Павла (I Кор. 11, 27—34); и как это разъяснено у Кирилла Иерусалимского применительно к Таинству Крещения: при искренней вере крестящегося «люди совершают видимое, а Св. Дух дарует незримое»; «если же ты ли-

цемеришь, то люди будут тебя крестить, но Св. Дух не будет тебя крестить» (Катех. XVII, 36).

Вот почему следует признать, что внешний обряд без внутренней молитвы есть лишь наружная форма или возможность религии и единения с Богом, но не их реальное осуществление; и что таинства, как «стихии, питающие духовную жизнь» человека (Феофан Затворник), требуют от него духовного и искреннего наполнения. Иначе этот драгоценный дар Церкви — только дается, но не принимается и не благодатствует.

6

Последним даром Церкви, о котором я могу здесь упомянуть, является живое Духонаучение, идущее от священства и пастырства.

Я разумею не только толкование Писания, Предания, Догмата и Таинства. Богословское образование и искусство пастырского общения необходимы священнику по самому званию его: он призван помогать своим прихожанам в поисках религиозного разумения и в часы сомнения; ему необходимо душевное глубокочувствие и ясный взор духовника, пронизательно видящего индивидуальную человеческую душу и способного указать в трудную минуту жизни верный путь. Но еще драгоценнее этих знаний, разумений и умений — истинный и живой евангельский дух, который свидетельствует о Христовой благодати. Я разумею: молитвенную силу, любящее сердце и свободную, живую христианскую совесть.

Поистине, нет лучшего религиозного научения, нет более действительного проповеднического служения, как сила и искренность личной молитвы. Вера крепнет и распространяется не от логических аргументов и не от усилий самонасилющейся воли, и не от повторения слов и формул, но от живого восприятия Бога, от молитвенного огня, от очищения сердца, его подъема и просветления, от живого созерцания, от реального посещения Благодатию. Если священник способен искренно и беззаветно молиться сердцем и действительно молится так в своем уединении, то его церковная молитва будет зажигать, очищать и просветлять сердца его прихожан. Это пламя одинокой

молитвы будет гореть и в его церковном богослужении, и в его проповеди, и в его жизненных делах. И прихожане его сразу почувствуют сердцем, что «Сам Дух» молится в нем «воздыханиями неизреченными» (Римл. 8, 26) и что эти воздыхания передаются и им по неизреченным путям.

Пастырь, коему присуща эта искренность и сила молитвы, является как бы «неопалимой купиной» в своем приходе: прихожане его, иногда сами того не замечая и не разумея, становятся соучастниками его молитвы; им передается теплота его веры; они приобщаются его духовному полету. И поучения его воспринимаются по-особому: не только умом, а и сердцем, живой совестью и воспрянувшей волей. Его беседы проникнуты творческим духовным опытом, живым религиозным созерцанием; они идут от сердца и воспринимаются всей душой. И даже простая встреча с ним испытывается как утешение и безмолвное ободрение. Таков был Василий Великий!

В основе всего этого лежит некий религиозный закон, согласно которому глубина веры растет и крепнет в молитве, ибо молитва есть благодатное вознесение души к Богу, озаряющее, удостоверяющее и очищающее. Вот почему пастырь призван быть живым источником и живой школой молитвы.

Второе, что пастырь несет своим прихожанам в качестве дара от лица Церкви, есть живое, любящее сердце. Лучшее христианское миссионерство есть то, которое проистекает из подлинной доброты и сердечного понимания. Пока человеческое чувство сохнет и гаснет в умственно-отвлеченных богословских построениях, пока ум холодно рассуждает и выносит приговоры, враждует в прениях и каменеет в ненависти, до тех пор человеку остается недоступным откровение Христа. Бессердечные люди не постигают в Евангелии самого главного; а если поймут, то не заживут им и не осуществят его. Черствая жадность делает человека слепым и глухим. «Реки воды живой» (Иоанна 7, 38) текут только у любящих людей: ибо любовь отверзает сердце человека — и для Христова откровения, и для жизни и страдания других людей.

Если священник имеет эту любовь, то она чувствуется и воспринимается и в его церковной молитве, слышится и в его проповеди, обнаруживается и в его делах. Кто бесе-

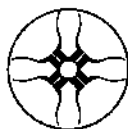
дует с ним или помогает ему, у того возникает особое ощущение: он чувствует, что воспринял от своего духовника нечто драгоценное, жизненно существенное и ободряющее, что он испытал свет и теплоту сердечного огня, что он почувствовал живую доброту, что он приблизился к тому, что разумел Христос, когда говорил о любви. Ибо живое сердце имеет запас доброты для всех: утешение для горюющего, помощь для нуждающегося, свет для беспомощного, живое слово для всякого, добрую улыбку для цветов и для птичек. Простое обхождение с таким человеком становится незаметно живой школой сердечного участия, любовного такта, христианской мудрости. И все это прекрасно и благодатно, ибо истинный духовник есть носитель христианского духа, духа любви и сердечного созерцания. Таков был Серафим Саровский.

И вот, третье, к чему приводит христианский пастырь и что нам дарит через него Церковь — есть свободная и творческая совесть. Эта совесть должна жить в нем, как самостоятельная и независимая сила, как критериальная мера добра и зла, мера, по которой светские люди могли бы проверять, выправлять и крепить свою собственную совесть. Там, где мы беспомощно сомневаемся и колеблемся, он, как мастер совести, должен видеть ясно и глубоко; где мы блуждаем и заблуждаемся, он должен знать и указывать нам прямую дорогу; где мы вопрошаем, он должен иметь ответ. Он должен поддерживать нас в искушениях и соблазнах; он должен быть нашей опорой в колебаниях и изнеможении. Он должен сразу прозревать, где есть нечестность, неискренность, измена, интрига; и при этом — хранить справедливость в суде и в осуждении. Ибо совестный христианин не преувеличивает — ни в утверждении, ни в отрицании. Его суждение исходит из предметного видящего смирения, но произносится с мужеством и силой, ибо не он только произносит его, но предметный огонь в нем. Сколь прекрасен искренний и откровенный исповедник ничем и ни в чем неподкупный, бесстрашный пред сильными и свободный от честолюбия и властолюбия! Сколь драгоценен такой очаг христианской совести, с чистым пламенем и кротким светом! Таков был Иоанн Златоуст.

Понятно, что священство и старчество такого православно¹го уклада является одним из драгоценнейших даров

Церкви. Издревле монахи и священнослужители, жившие сердечным созерцанием и посвящавшие себя сверх этого и духовному аскезу, входили в тот «собор христианской праведности», который Церковь берегла и завещала последующим поколениям. Еще Василий Великий призывал: «желай лучше узнать жизнь праведных» (Письма, 39) и советовал «всматриваться в жития святых, как бы в движущиеся и действующие какие изваяния» (Письма, 2). И если вспомнить, что вчувствование в совершенство есть один из лучших путей для душевного очищения, то и этот дар Церкви предстанет нам во всем своем значении.

Весь этот путь должен естественно привести человека к религиозной цельности и религиозной искренности.



ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ ЦЕЛЬНОСТИ

1

Если кто-нибудь доселе сомневался в автономности и непосредственности религиозного опыта, то процесс религиозного катарсиса, изображенный мной, может и должен погасить это сомнение. Никто не может заменить «меня» в «моем самоочищении»; никакой совет, никакое авторитетное руководство не могут угасить «мою» самостоятельность в этом деле; совет остается делом советуемого, применение его доступно только «мне самому». Религиозный опыт и в особенности религиозное очищение требуют от меня духовного самостроительства. И самая помощь Божия, — всегда необходимая и благодатная, — предполагает мою свободную волю, невынужденное расположение моего сердца, сосредоточенность моего созерцания, словом — свободное обращение мое к Богу: сначала непосредственно к Его лучам, даруемым каждому из нас, потом — непосредственно к Нему, излучающему, зовущему и открывающемуся.

То, что человеку нужно для религиозного очищения, есть именно религиозная самостоятельность, ибо Божие излучение и откровение даются всегда. Затруднение не в Боге, а в нас самих. Безразличие, пассивность, лень, земная страстность, жестокосердие, слепота, неумение, переменчивость, неустойчивость, отсутствие горения, недостаток воли и выдержки — все это присуще нам и должно быть преодолено в нас для того, чтобы совершилось необходимое.

А это необходимое состоит в пересмотре душевно жизненных содержаний и в обновлении духовно жизненных актов.

Надо, чтобы Божии лучи были открыты во всем и везде восприняты. Надо, чтобы они проникли во все слои души, сжигая пошлое и окрыляя душу к духовности. Надо, чтобы все жизненные акты человека прошли через некое очистительное и обновляющее согласование, — нисходя в душе к ее единому глубочайшему источнику и восходя в предметном плане к единому высочайшему Предмету, Богу. Процесс этот следует охарактеризовать двояко, — как душевное «нисхождение» и как предметное «восхождение», — но на самом деле это есть единый процесс, который Мейстер Экхарт описывал как «рождение Бога в душе»...

Тот, кто начнет проходить это очищение души по огням жизни, рано или поздно, — и лучше раньше, чем позже, — заметит, что от каждого единичного постижения, осмысления или узрения в душе остается некоторый след, не исчезающий и как бы «опускающийся вглубь». Дело не сводится к тому, что одна «проблема существования» или одна «сторона жизни» осмыслялась в свете Божьего луча, тогда как все остальные остались незатронутыми и самая глубина души пребывает погруженной во мрак. Напротив, каждая проблема жизни, переведенная на язык духа, вводит человека в новое, высшее измерение жизни, заставляет его предполагать и желать такого же обновления для других сторон бытия и, главное, пробуждает «око духа» в глубине души¹. Увидеть духовное можно только при помощи этого ока: от каждого огня жизни оно пробуждается, зрит, приемлет, очищается и крепнет. Таким образом, каждый акт религиозного катарсиса приводит в движение весь строй и уклад души, особенно тогда, если дело не ограничивается «теоретическим анализом» отвлеченной проблемы, а совершается силой сердечного и совестного созерцания и реально обновляет жизнь человека.

Если же мы представим себе, что такая катартическая работа становится постоянной и как бы «перелахивает» всю личную жизнь, наподобие того, как этого требовал Сократ от своих учеников, то мы поймем, что этот процесс создает действительное обновление жизни и, может быть, прямо «новую духовную личность» в человеке. И вот, основное, чего следует добиваться в этом обновлении — это цельность новой души.

¹ См. главу одиннадцатую.

Не следует ставить этому обновлению произвольные пределы: «этого» я не буду касаться; или: пусть такие-то содержания и такие-то акты остаются неприкосновенными для духа; или еще: «не могу же я отдать на такой суд и вынести на такой свет — все радости жизни и все сладости греха»... Всякая такая резервация ограничит, задержит или исказит религиозный катарсис души. Необновленные содержания образуют сначала «залежи» низшего сорта, потом сферу самоволия и самоутверждения, центр «активного сопротивления», «восстания» и, наконец, «гражданскую войну»... Необновленные акты быстро создадут особую, самостоятельную, вторую личность в человеке, и этот тягостный раскол рано или поздно приведет к духовно-, а, может быть, и душевно-разрушительным последствиям.

В предотвращение этого надо с самого начала признать, что человек религиозен лишь там, где он целен, и лишь постольку, поскольку ему удалось добиться в самом себе внутреннего единения и единства. Тот, кто признает Бога лишь одной частью души и духа, а другой, или даже другими — не признает, тот не закончил своего душевного катарсиса: он остановился на распутии и не имеет основания считать себя религиозным человеком. Пока воды его жизни плещутся тихо, он будет держаться на их поверхности, и, может быть, даже он будет казаться и себе самому, и другим людям — «религиозным человеком». Но первое же волнение «жизненного моря» покажет ему, что он состоит во внутреннем расколе и что все дивные свойства религиозности не свойственны ему. Если же поднимется настоящий ураган и море начнет ежеминутно грозить ему «девятым валом», он тотчас же почувствует, что его «религиозность» была мнимой и что этой иллюзии пришел конец.

Итак: надо добиваться цельности для своего религиозного опыта.

2

Духовный и культурный кризис, ныне переживаемый христианским человечеством, возник из утраты им религиозной цельности. Нецельная религиозность есть слабая, колеблющаяся, исчезающая; она перестает вести, воспитыв-

вать и очищать человеческую душу; с ней начинают соперничать, ее начинают отстранять от культурного руководства иные силы души, иные акты человека; а так как религиозность, давая человеку лучшее, сама предъявляет к нему великие требования, а другие акты требуют меньшего и за то обещают «все», — человек, постепенно теряя вкус к лучшему, начинает двигаться по линии наименьшего сопротивления, по линии легчайшей, кратчайшей и скорейшей в достижении... «Широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими» (Мтф. 7, 13).

Все основные силы души постепенно отрываются от религии, «секуляризуются» и начинают безрелигиозное существование. При этом роковое значение принадлежит не светскости их творчества, не независимости его от церковных предписаний, а безрелигиозности и противохристианскости этого творчества: ибо видимая автономия ведет их к бездуховности, к безбожию, к утрате религиозного опыта, к кризису и разложению культуры. Губительна не автономия религиозного опыта, а злоупотребление автономией в сторону оскудения и опошления.

И вот, «ум» «не подтверждает» религиозных догматов христианства, отвергает их, отвертывается от религиозного опыта и выдвигает свои рассудочные обобщения.

Сердце начинает стыдиться христианских состояний, — доброты, смирения, покаяния, умиления, совестных порывов, — черствеет и отмирает, и именно поэтому предается злобе, зависти, ненависти и разврату. Воля отвертывается от христианских целей и, руководствуясь рассудком и бессердечием, выдвигает свои цели, от осуществления которых стонет и содрогается современное человечество. Воображение перестает служить духовному созерцанию и предается чувственному произволению, капризу, похоти и разнузданию. И все эти силы начинают творить по-своему новую «культуру», — «культуру» содержательного разложения и формальной тирании.

Цельность духа утрачена, творчество перестает быть глубоким и органическим; начинается эпоха распада, разброда, беспредметности и смуты.

Истинная религиозность отличается именно тем, что она требует духовной цельности и потому призвана целить всякий распад и разброд. Это отнюдь не означает,

что религия ведет к тоталитаризму, как это мы видели исторически у Савонаролы во Флоренции, у Кальвина в Женеве и в других религиозных сектах. Религия вообще не есть внешне принудительный порядок; она дорожит человеческой свободой т. е. духовной добровольностью и самостоятельностью человека. Цельность, которую я имею в виду, есть внутренний строй и уклад души, добываемый человеком именно в порядке этой духовной добровольности и самостоятельности. Религиозный дух ищет внутреннего единства и органической согласованности; это я и называю «цельностью».

Поэтому возрождение настоящего религиозного опыта, как оно предносится мне в будущем, должно преодолеть эти большие внутренние разрывы и расколы, из которых растет культура последних столетий. Вера и разум; сердце и ум; ум и созерцание; созерцание и сердце; сердце и воля; воля и совесть; совесть и инстинкт; инстинкт и разум; дела и вера — все эти и другие возможные противопоставления и расколы образуют сущие раны в единой и священной ткани духа. Мы знаем, что человеческая душа может жить, путаясь, распадаясь и изнемогая в таких противоположностях; мало того, она способна в порядке душевной болезни разделяться в человеке и образовывать две исключаящие друг друга «полуличности» (шизофрения, паранойя). Но религиозный дух к этому не способен; он этого не приемлет и с этим не примиряется.

Среди даров, которые религия несет человеку, имеется дар органической цельности духа. И если душа человека лишена этого дара, то это означает, что ей надлежит продолжать свое духовное очищение и что ей предстоит еще дорасти до настоящей религиозности.

Поэтому все перечисленные нами силы необходимы в религиозном опыте; и все они должны не просто «участвовать» или «соприсутствовать» в нем, но срастись в единый и целостный духовный акт.

3

Так, религиозный человек не может мириться с тем, что он верит во что-то, отвергаемое его разумом; или с тем, что разум его утверждает нечто такое, против чего

восстает его вера. Если он примирится с этим, тогда он будет слабо веровать и робко мыслить; вера его будет под цензурой законно восстающего разума, а разум его будет под анафемой законно отвергающей его веры; сам же он будет вековечным изменником и предателем: то изменником своей веры, то предателем своего разума. И потому он будет — то осуждать себя за свою веру, то подавлять в себе свои разумные воззрения. Он не будет доверять ни своему разуму, ни своей вере; и кончит тем, что не будет доверять самому себе и потеряет к себе уважение.

Теория двух «параллельных», — различных или противоположных, — истин, к которой склонялись Шаррон и Монтень, психологически понятна в своем возникновении; это был компромисс, спасавший «разум» от преследования католической церкви и в то же время не порывавший окончательно с церковной догматикой; но в духовном отношении эта теория была наивна и беспомощна. Она предлагала религиозному человеку духовную шизофрению как способ жизни; или же — некий «бухгалтерский» самообман в верованиях и убеждениях. Две истины, — одна религиозная, неприемлемая для разума, а другая разумная, неприемлемая для религиозного опыта и веры, — значит ни одной истины; это означает неисцелимый раскол в духе; двоевластие, с перемирием в гражданской войне духа с самим собой. Эта гражданская война узаконялась как способ жизни: рано или поздно она разразилась бы и привела к окончательному отвержению или веры, или разума, или и веры и разума вместе.

То, чего надо добиваться, есть не просто «примирение» веры и разума или синтез их учений, а тождество веры и разума. Вера должна стать разумной верой, а разум должен стать верующим разумом.

Для этого идея разума должна быть расширена, углублена и окрылена. Разумная мысль совсем не прикована к чувственному опыту как своему якобы единственному источнику: есть еще опыт нечувственный (психология, логика, математика) и сверхчувственный (духовный). Разум прав, когда он требует и ищет достаточных оснований в опыте; он остается разумом и тогда, когда ищет этих оснований в нечувственном и сверхчувственном опыте. И тогда он становится верным и драгоценным орудием веры: вера дела-

ется разумной верой, противоположность снимается и раскол в духе предотвращен.

Соответственно с этим вера должна быть прикреплена к идее достаточного основания и к религиозно-предметному опыту. Нельзя относить к вере всякое суеверие, пустоверие, легкоеверие и все аутистические фантазии на религиозные темы, которыми она психологически и исторически окружена. Нельзя строить веру на страхе, на вожделении, на расчете, на жадности и на других инстинктивных побуждениях души. Нельзя строить веру на изнеможении разума. Нельзя «спасать» богооткровенные истины, которые разум еще не умеет оправдать и принять, посредством отречения от разума: «верую именно потому, что мой разум изнемог» («credo quia absurdum»). Разум есть высокий и светлый Божий дар, а не соблазн, идущий от грешной и богопротивной «человечины»; и не искушение, исходящее прямо от дьявола. Вера не смеет быть ни слепа, ни легка, ни глупа. Ни слепота, ни легкость, ни глупость не ведут к Богу. И то «безумие» и «юродство», о которых пишет Апостол Павел в первом Послании к Коринфянам (Кор. I, 18—25), есть безумие и юродство (и «соблазн») только для слепых иудеев и для непросвещенных язычников¹. Толковать эту вдохновенную иронию Апостола в буквальном смысле, как отречение христианства от разума — было бы неверно и опасно и противоречило бы всем разумно-апологетическим трудам и писаниям как самого Павла, так и всех отцов церкви. Ибо все они утверждали именно за христианским учением высшую зречьность, глубину и разумность.

Слепая вера будет неизбежно строиться на страхе и уведет в нечистые сферы души. Легкая вера будет прилепляться ко всякому субъективно импонирующему или подкупающему вздору и уведет от Бога. Глупая вера угасит в себе все критерии удостоверения и очищения. Из всего этого возникнут только гибельные соблазны.

А между тем религиозная вера не есть вопрос личного «вкуса» или «произволения» и не есть вопрос второстепенного «приукрашения» жизни вроде комнатного фар-

¹ В греческом оригинале сказано не «для Еллинов безумие», «ἑθνῶν δὲ μωρία», т. е. «племенам же глупость».

фора или цветника в саду; это есть вопрос всей жизни, всей судьбы человека, вопрос земной смерти и, может быть, посмертной гибели. Исключить разум из решения такого вопроса — значило бы поистине лишиться разума. Только в несчастный час жизни может прийти человеку на ум — доверить всю судьбу своего духа безразумной слепоте, легкомысленному противоразумию или безответственной глупости. И все это — в пределах Христианства, парящее благовестие которого начинается словами «В начале был Разум» (Иоанна I, 1.): «Ἐν ἀρχῇ ἦν λόγος»...

Нет, вера может и должна иметь достаточное основание, и в обретении его разум служит ей незаменимую службу, — но, конечно, разум, а не просто рассудок, слепой ко всему, кроме чувственного опыта и формальной логики! Это достаточное основание вера должна находить в религиозно-предметном опыте со всей его духовностью, созерцательностью и сердечностью; и разум призван содействовать этому, а не противодействовать. В результате этого разум станет верующим разумом, приобретя всю личную силу и все религиозное достоинство веры; а вера станет разумной верой, приобретя всю убедительность и всю терпимую мудрость разума.

4

Не может настоящая религиозность примириться и с другими расколами и оскудениями в своем акте: нельзя отделять сердце от ума и созерцания, и созерцание от ума и от сердца.

«Религия» без сердца известна нам из истории, но это была или доктрина бессердечного ума (отвлеченная, дурная философия), или система бессердечной воли (римская традиция, сначала — языческая, потом — католическая), или же произвол бессердечной фантазии (религии страха и свирепых богов). Всюду, где чувствовали исключается из религии, «приятие сердцем»¹, оказывается невозможным и признается ненужным; и вследствие этого, вместе с ним — невозможной или ненужной оказывается и настоящая молитва. Тогда молитва сводится или к юри-

¹ См. выше, главу пятую «О приятии сердцем».

дически-точному произнесению сакральных слов, к совершению сакральных телодвижений и принесению сакральных жертв, так, чтобы все это принуждало бога (традиция языческого Рима); или же к магическому заклятию страшных божеств, которые «связываются» магией «молитвы», «не смеют» вредить человеку и вынуждены ему помогать (демонология). Настоящая же молитва становится просто неосуществимой, ибо она есть горение боголюбивого сердца; и в этом горении сердце не может быть заменено — ни усилиями ума, ни напряжениями воли, ни взлетами фантазии.

Но это горение боголюбивого сердца не может предоставить уму и воображению оставаться в состоянии безразличия и теплопрохладности: оно охватит и их своим пламенем и вовлечет их в процесс своего горения.

Ум, оставшийся вне сердечной молитвы, будет постоянно перебивать ее своими холодными соображениями или отвлеченными мыслями, не имеющими никакого отношения к молитве и к Богу. Он сохранит в своем распоряжении целые слои или запасы душевной энергии, занимая их другими, небожественными содержаниями и не давая себе раствориться в сердечном пламени. Обособляясь от центрального сердечного чувствилища, ум сохранит форму трезвого и пошлого рассудка и не станет тем разумом, который православная аскетика помещает в самую глубину сердца. И молитва может стать от этого не только безразумной (вроде молитвы трех анахоретов у Толстого «Трое Вас, трое нас, помилуй нас»), но и пошлой (вроде молитвы Николая Ростова на охоте о том, чтобы «матерый волк» «вылез» именно на него) и даже кощунственной (молитва злодея о помощи ему в его злодеянии). Во всяком случае она будет духовно не на высоте.

Человек молится совсем иначе, если сердце его нашло свою разумность и утвердило ее в себе, а разум принял в себя огонь сердца и получил его интенсивность; но тогда человек и мыслит совсем иначе. Разум становится воистину «боголюбивым», по слову Аитония Великого, и человек узнает на опыте то, что Спиноза описывал словами «*amor Dei intellectualis*» (интеллектуальная любовь к Богу). Свет разума соединяется с горением сердца — и человек научается новой интенсивности бытия. Этот свет разума не по-

зволит сердцу молиться о недостойном, вздыхать о небожественном, просить о пошлом и грешном, а боголюбивые размышления разума приобретут ту силу сердечного зрения, художественного вчувствования, духовного «перевоплощения», о которых формальный рассудок ничего не знает и не смеет даже мечтать. Молитва станет разумно-сердечным парением, а разум станет молящейся мыслью.

Что же произойдет с воображением, оставшимся вне сердечной молитвы? Оно пойдет своими путями и будет заниматься своими содержаниями, отвлекая внимание человека от молящегося чувствилища, перебивая молитву посторонними, может быть, соблазнительными образами и лишая ее духовного присутствия. А сердце, не сумевшее вовлечь воображение в свое пламя, не сумевшее превратить его в религиозное созерцание, предоставившее ему скитаться по земным полям и соблазнительным углам жизни, будет тщетно надрывать в слепой молитве и быстро впадать в изнеможение от рассеянности.

Человек молится совсем иначе, если сердце его созерцает тот божественный Предмет, к которому оно обращается. Иначе — не только потому, что самовольное воображение не рассредоточивает его и не прерывает его; но особенно потому, что воображение, ставши духовным созерцанием, осуществляет, направляет и напрягает религиозную интенцию души. Тогда дух не только любит Бога, но и видит Его, видит Его сверхчувственно, как духовное совершенство, и пытается вообразить его чувственно, для чего икона служит ему художественным пособием. Человек созерцает то, что любит, а любит — духовное Совершенство; созерцание идет из сердца и становится сердечным созерцанием, а сердце приобретает всю силу духовного воображения и становится созерцающим сердцем.

Уже в обычной жизни человек смотрит на любимый предмет иначе, чем на безразличный или отвратительный. Если это любовь чувственная, то человек «видит» неверно, искаженно, иногда даже до полного ослепления. Если же это любовь духовная (не «помилу хорош, а похорошу мил»)¹, то любовь придает человеку ту повышенную зор-

¹ См. в моей книге «Путь духовного обновления» главу вторую «О любви».

кость, о которой холодное сердце не имеет никакого представления: силой вчувствования и художественного отождествления человек способен приближаться к настоящему «ясновидению», не в смысле призраковидения (всегда граничащего с иллюзией или галлюцинацией), но в смысле верного проникновения в предметную самосуть.

Подобно этому человек мыслит совсем иначе, если его мысль приобретает созерцающую силу. Отвлеченное мышление мыслит безобразные понятия, тождественные, внутренне не противоречивые, которым присуще неизменное содержание и классифицируемый объем. Созерцающее же мышление созерцает или смыслы, жизненно ориентированные на конкретных образах (чувственных, почерпнутых из внешнего мира, и нечувственных, почерпнутых из мира душевного), или же смыслы, созерцательно сросшиеся с одноименным образным составом, как это мы видим, например, у Платона и Гегеля.

Мыслить Бога, как отвлеченное понятие, есть дело мертвое и бесплодное; оно ничего не может дать кроме релятивистических конструкций и соблазнов. Богомыслие будет только тогда на высоте, если оно будет в то же время боголюбивым созерцанием. Вот почему дедуктивная теология, «построяемая» в отвлеченном порядке на текстах писания, несет с собой мертвящее дыхание и опустошает души и сердца. Мысль о Боге должна родиться из созерцающего сердца; она должна быть несомна живой любовью, видящей любимый Предмет; она должна быть любящей мыслью, лучи которой, простираясь к Богу, ищут того духовного, «художественно-религиозного» единения с Ним, которое знакомо великим подвижникам и философам. Мертвая отвлеченность не доходит до Бога, ибо Бог не есть «тождественное себе и внутренне непротиворечивое понятие». И те, которые пытаются истолковать так учения Спинозы и Гегеля, не понимают в них ничего.

Целостный религиозный акт не может и не должен исключать мысль. Но он не может состояться, если мысль не научится созерцать из любви. Это единение мысли, любви и созерцания может сложиться в акты различного строения, в зависимости от того, что именно человеку удастся, простое сотрудничество этих способностей с первенством одной из них, или же слияние их, и притом слияние

всех трех, или же каких-либо двух из них, и каких именно: слияние мысли и созерцания, или мысли и сердца, или сердца и созерцания, с подчинением оставшейся способности двум слившимся. В зависимости от этого богомыслие примет характер преимущественно философический, или религиозный, или «мистический».

5

Для осуществления цельного религиозного акта подобное этому единение сил должно сложиться в человеке и по другой линии: сердце — инстинкт — совесть — воля — дела жизни.

Сердцу легче всего соединиться с инстинктом, потому что ему состояние «любви» присуще особливо. Большинство людей, по-видимому, не умеют даже отличить любовь сердца от «любви» инстинкта, до такой степени чувства этих людей безотчетны и вырастают из потребностей, желаний и страстей бессознательного. Эта близость сердца и инстинкта, — т. е. духовного чувствилища человека и его инстинктивного влечения, — является для религии сразу великим соблазном и великим облегчением. Соблазном — тогда, когда влечения и страсти овладевают чувствилищем человека и начинают господствовать в его сердце; облегчением — тогда, когда духовное чувствилище человека овладевает его влечениями и пробуждает в инстинкте его духовную глубину¹.

Преобладание влечений и страстей может иметь два различных вида и привести к различным (и все же отрицательным) последствиям. В первом случае инстинктивные влечения поглотят чувства человека и погасят их духовность: человек будет вести чувственно-страстную и безрелигиозную жизнь; он будет жить без духа и погрязать в грехах и в пошлости. Во втором случае человек внесет незаметно для себя дыхание чувственных страстей в религиозную жизнь сердца, искажая ее содержания, ее образы, ее законы и цели. От этого духовное получит искаженные или даже извращенные формы чувственной страстности,

¹ См. главы «Приятие сердцем» и «Отверзающееся око». А также главу «Духовность инстинкта» в книге «Blick in die Ferne».

чистое станет нечистым, значительное — пошлым, божественное — слишком человеческим. На этом пути соблазнов религия может быть искажена до конца.

Совсем иное начинается в душе, если духу сердца удастся пробудить духовность инстинкта и соединиться с ней. Эта инстинктивная духовность, пробужденная в детстве Божиими лучами, пронизывающими мир и человека, может и должна определить всю судьбу человека. Нет ничего значительнее в личной жизни человека, как прикрепление его инстинктивного радования к Божественным предметам, содержаниям и состояниям. Воспитатель, которому удалось достигнуть этого в раннем детстве воспитываемого ребенка, является его сущим благодетелем. Тогда инстинкт ребенка одухотворяется. Пленный Божественным, он ищет его своим духовным оком, находит его и укореняется в нем. Тогда человеческий инстинкт преодолевает в себе данную ему от природы «волчью стихию»; он как бы слагает с себя звериную шкуру, ибо уже не хочет и не может жить «волчьим» естеством и совершать в жизни «волчьи дела». Он ищет радости и простое наслаждение не удовлетворяет его. А радость он находит в Божиих лучах, которые он повсюду ищет и открывает.

Тогда любовь инстинкта и любовь сердца сливаются вредино, встретившись в духе, и обращаются к Богу. Отсюда возникает необычайная интенсивность духовных чувствований и в то же время в человеке пробивается родник неисчерпаемой, неподдельной доброты. То и другое объясняется удвоением источника: духовность сердца не встречает противодействия в животности человека, напротив, она усиливается духовностью инстинкта; и доброте сердца нет надобности преодолевать трусливое и жадное себялюбие инстинкта, напротив, она усиливается его духовно осмысленной и облагороженной любовью. И вот, вся эта сосредоточенная сила духа, любви и доброты вливается в религиозность и питает ее собой.

Это единение сердца с инстинктом облегчается особенно тем, что вопреки общераспространенному мнению, человеческий инстинкт способен к целому ряду духовных актов высокого и даже высшего значения. Сюда относятся: совесть, художественный вкус, правосознание, любовь к родине, национальное чувство и молитва. Правда, если

эти акты сохраняют чисто инстинктивный характер, если они остаются изолированными в бессознательном, если духовность их не встречает сочувствия, содействия, осмысления, очищения и воспитания со стороны остальных духовных способностей человека, то они легко вырождаются и принимают мучительные или болезненные формы. Тогда совесть сводится к периодически пробуждающимся «угрызениям», которые могут не только отравить человеку жизнь, но и довести его до психического недуга¹. Художественный вкус начинает смешивать выбор эстетически совершенного с выбором «понятного-нравящегося» и вступает на путь уклонений и заблуждений². Правосознание теряет свое верное направление (стремление к свободе, справедливости, добру и духу) и становится орудием животного самоутверждения³. Патриотизм извращается в какое-то «внеэтическое исступление»; национализм — в безвкусную и беспредметную гордыню и воинственный империализм⁴. А молитва принимает формы элементарного своекорыстного выпрашивания (а в некоторых религиях — прямо магического вымогательства) и притом — в деле самого пошлого быта.

И тем не менее все эти акты присущи человеку именно как инстинктивному существу и могут приходить в движение помимо сознательных намерений, усилий и руководства — даже вопреки всему этому. Зато согласованные с сознательной духовностью человека, пользуясь ее сочувствием, содействием и руководством, эти акты получают всю нравственно-разумную и духовно-целевую верность и сохраняют всю силу, гибкость и, может быть, страстность инстинкта. Совесть становится главным положительно-динамическим руководителем жизни; художественный вкус развертывает свои безошибочные творческие интуиции; правосознание изливается в целостный социально-политический характер; патриотизм становится источником

¹ Об истинном значении совестного акта см. «Путь духовного обновления», главу четвертую, а также «Поющее сердце», главу о совести.

² См. «Основы искусства. О совершенном в искусстве».

³ См. «Учение о правосознании». Глава девятая и др.

⁴ См. соответствующие главы в моей книге «Путь духовного обновления».

творческого героизма; национализм освобождается от всех своих соблазнов и начинает верно строить дух народа и верно вести его историческую судьбу; а молитва становится высшим и целостным взлетом человеческой души.

В частности, особое значение в создании целостного религиозного опыта принадлежит именно совести. С точки зрения психологии — совесть есть явление иррационально-инстинктивное: непреднамеренное и произвольное, подсознательное, немыслящее, бессловесное, сильное, как настоящее инстинктивное влечение, «самовольно» выступающее, неотвязно преследующее, способное эмоционально вспыхнуть, погасить все «трезвые» соображения, отменить все поставленные цели, сломить волевое сопротивление и бросить человека в опасность или даже на смерть. С точки же зрения философии и религии это есть одно из самых духовно сильных, значительных и безошибочных побуждений человека.

6

И вот, объединение сердца с инстинктивной духовностью создает в человеке именно то сочетание сил (сердца, инстинкта и совести), которому воля подчиняется естественно и незаметно и которое должно определить жизненные дела человека.

Есть люди с сильной волей — инициативные, как бы «заряженные» жизненной целью и все время «разряжающиеся» поступками, «идушие», «ведущие», упорные до конца; и есть люди со слабой волей, живущие не решениями, а «настроениями», фантазиями и мыслями. Но это волевое начало в человеке есть начало «формальное», т. е. характеризующее только активную энергию его, а не те жизненные содержания, на которые направлена и во имя которых изживается эта энергия. Воля должна почерпнуть свои цели, слагать «линию» своих решений и совершать выбор своих средств, исходя из иных, более глубоких и содержательных источников жизни, чем она сама: из инстинкта, сердца, воображения и мышления. И вот, когда в человеке слагается единение сердца, инстинктивной духовности и совести, то содержательное направление воли оказывается в значительной степени предрешенным; а если

такое сердце соединится и с созерцанием, и с разумом — то направление воли будет предрешиено окончательно.

Воля человека желает того, что «любят» его инстинкт и его сердце. Человек ничего не любящий и слабовольный — рискует привести свою душу в состояние «Буриданова осла», погибающего между двумя жизненными стогами сена. Человек ничего не любящий и одаренный сильной волей — превратит свою жизнь в цепь капризов, беспредметных произволений и своекорыстных жестокостей или же станет рабом чужой воли, подчинив ей свой волевой «мотор». Любовь чисто инстинктивная сделает человека «медиумом» его собственной животности. Но любовь одухотворенного сердца, соединившаяся с духом инстинкта и с совестью, откроет человеку настоящий жизненный путь.

Этот жизненный путь непременно выразится в поступках и «делах». Ибо все те внутренние, пробуждающие и побуждающие силы духа, которые у современного нерелигиозного человека пребывают в бессилии, в разброде и растерянности, окажутся соединенными, взаимно укрепленными и определяющими. Сердце, горящее о Боге; дух инстинкта, плененный Его совершенством; совесть, подвигающая человека к совершению совершенных поступков; воля, вовлеченная в этот поток активного чувства и усвоившая его содержания; созерцание, интенционально сосредоточенное на божественном Предмете; разум, любящий свой богодарованный, Богом укрепленный и вдохновленный свет на всякое содержание; и, наконец, вера, возникшая в этом целостном пламени — не могут ни поскользнуться без дел, ни резонировать всю жизнь о том, спасется человек делами или не спасется. Дела суть как бы живое дыхание веры, ее необходимое проявление, ее осуществление. Вера без дел — есть слабая вера, половинчатая, «мертвая» (Иак. 2, 17, 20—26); она есть неверие. Верующий человек будет творить дела жизни с той органической необходимостью, с которой дерево цветет и дает плоды. Именно поэтому сказано в Писании: «по плодам их узнаете их» (Мтф. 7, 16, 20). Человек с цельной верой совершает свои дела совсем не для того, чтобы «оправдаться» или «спасти», а потому, что он не может иначе: он творит закон своего боголюбивого сердца и своей совести. Он не может иначе; и не хочет иного. Иначе он и хотеть

не может; но он и не хотел бы иначе мочь. И это есть как раз то самое, что он должен. Но делает он это совсем не из «чувства долга» и не из уважения к нему, и вообще не из моральной рефлексии, как учил Кант, совершенно оторвавшийся от христианства и от Евангелия. Он делает это из целостной веры и из цельной любви. И в этом он прав перед лицом Божиим.

Вот, что я имею в виду, когда говорю о цельности религиозного опыта и о цельности религиозного акта. В этом опыте должны участвовать все духовные силы человека; а не духовные — должны служить духовным, «нося» и «питая» их. В этом акте все духовные силы человека должны органически срастись в единство, для кого нет и не может быть общеобязательного рецепта, ибо каждый человек может находить и осуществлять его по-своему; он и призван к этому, и никто не должен мешать ему или запрещать ему это искание. И если кто-нибудь не найдет этого акта и уйдет из жизни, не осуществив эту цельность, то, уходя, он может быть уверен, что шел по единственно верному пути и совершал свое назначение. Ибо «in magnis et voluisse sat est»: желавший великого — жил великим и общался к великому, даже и не осуществив его.

Если же это единство удастся человеку, то молитва его поднимается на истинную высоту: молится его сердце, исполненное любви к Богу; молится его созерцание, как интенциональный порыв к Богу; молится его разум, отдавший свои лучшие силы на подготовку этой молитвы; молится его инстинкт, как чистая радость Божиим лучам; молится его воля, возносясь и домогаясь осуществления Совершенства. И сам он становится, хотя бы на миг, «неопалимой купиной», поглощающей Божий огонь и посылающей свой свет в мир. Такая молитва есть живое средоточие всей прошлой, религиозно очищавшейся жизни, и в то же время — живое вступление к пребудущим делам.

И понятно, что от такого религиозного акта жизнь не может не обновиться: и личная, и общественная; и трудовая, и политическая; и нравственная, и умственная; и художественная, и научная. И Церковь обновится; и теология станет иной...

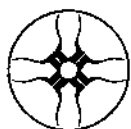
Так, в науке возродится то живое и глубокое чувство тайны, которое вело всех гениальных ученых; чувство благого-

вейного предстояния Предвечному Создателю и чувство касания к Его премудрости... Ученый опять будет руководиться не любопытством и не честолюбием, а любовью к Совершенству и к своему Предмету. Он поймет ответственность своего служения и его совестную природу; и, руководясь не только наблюдением, но и созерцанием и сердцем, выработает новый акт научного познания.

А в государственности обновится важнейшее, что ее зиждет, именно акт духовного правосознания. Тогда стихнет развязное посягание полуобразованных «умов» и вступят в свои права идеи служения и ответственности. Люди поймут всю несправедливость равенства и всю невозможность произвольно уравнивать всех, и именно через это и после этого найдут дорогу к настоящему братству. Все обновится: чувство права, чувство обязанности, чувство запрета; суд и голосование... Люди поймут, в чем состоит христианская идея собственности и что есть истинная «социальность»...

И так — во всем...

Ибо религиозно-цельному человеку открывается такое, что остается закрытым и недоступным для нецельного.



ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ ИСКРЕННОСТИ

I

Настоящая религиозность есть целостная религиозность. Она предполагает в человеке свободно выношенный целостный акт¹ и творчески одухотворенную целокупность жизненного опыта². Полувера не есть вера: она или разложится в сущее неверие, или же сумеет утвердиться в цельности. И точно так же религиозность, объемлющая только известные области личной жизни и предоставляющая целым слоям жизненного опыта коснеть в бездуховности и безбожий, не заслуживает своего имени: она должна — или угаснуть, или возрасти и стать цельной.

При этом в конкретной жизни надо представлять дело не так, что сначала должен сложиться целостный религиозный акт, а потом уже он «проработает», одухотворяя, весь объем жизненного опыта; а так, что посильное одухотворение должно начаться нецельным актом, который будет углубляться, очищаться и восходить к цельности в самом процессе жизненно содержательного катарсиса.

В этом процессе душа человека будет вырабатывать в себе искусство внимания религиозному Предмету, ибо без этого внимания религиозный опыт просто неосуществим. Это внимание (т. е. «внутри-имание») есть особого рода сосредоточенность души на духовном и осуществимо оно только единением душевных сил (*viribus unitis animae*). Именно этим объясняется его своеобразная интенсивность,

¹ См. главу восемнадцатую.

² См. главы тринадцатую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

доходящая на высоких степенях до «прожигающей» духовной накаленности. Это можно было бы так описать: человек должен зажечь в себе свой личный земной огонь для того, чтобы принять Огонь Божий. Тогда человек испытывает то, что надо обозначить как поглощенность души религиозным Предметом.

Религиозное отношение есть отношение сосредоточенное, интенсивное и духовно-накаленное. Такова, например, молитва: она есть сосредоточенно объединенное горение духа; нет его — значит молитва не состоялась. Естественно, что дух, восходящий на высшую, совершенную ступень религиозности, ищет непрерывности в этом горении и стремится создать себе такую внешнюю и внутреннюю обстановку жизни, которая способствовала бы этому нерассеиваемому вниманию, этой неослабевающей интенсивности и неразвлекаемой поглощенности. Такое непрерывное горение — человеку почти не под силу; уже простая длительность и частая повторность его требуют особого аскеза. Однако есть возможность удержать в себе негаснущий, но и не пылающий уголь этого горения, оставаясь в обычных условиях жизни, ибо эта духовная интенсивность обладает способностью, раз состоявшись и овладев душой, не исчезать из внутренних пространств, но как бы удаляться в глубину религиозного духа, освобождая его поверхностные слои для других, более обычных содержания и состояний. Эти последние не исключаются, не угашаются и даже не осуждаются, но приводятся в связь с духовным «углем», пронизываются его светом, очищаются его теплом и получают от него свой смысл и свое направление.

Для того, чтобы усвоить такое религиозное состояние, человеческая душа должна ввести Огонь Духа в самый центр своей личной жизни, в последнюю глубину своего сердца, в исток своего бытия, так, чтобы этот Огонь зажег духовный огонь инстинкта и чтобы это новое пламя превратилось в центральное состояние всей личности и ее жизни. Тогда весь уклад человека приобретает необходимую и драгоценную религиозную центрированность.

Религиозному человеку свойственно переживать все, что есть Божие, все, что идет от Бога и ведет к Богу — самым центром своего духа — не просто как «важное» или

«ценное», но как лично-самое-важное и лично-самое-драгоценное, так, что по сравнению с ним все остальное оказывается или менее ценным, или совсем не важным. Произнося эти слова — «единое на потребу», религиозный человек не преувеличивает своего отношения, но вкладывает в него полноту своего чувства («плэрому», от греческого πλήρωμα — полнота). Он обращается к Богу из своей сущей глубины (de profundis), и, восприняв Его Огонь, переживает некоторое определяющее, окончательное событие.

Религиозное восприятие есть действительно духовное событие, не только захватывающее последний, первоначальный исток личной силы, но составляющееся именно в нем; всякая иная «локализация» его, всякий недостаток этого проникновения делают его экстенсивным и лишают его религиозного смысла. Это проникновение может быть мгновенным и замедленным, «перевертывающим», или «перестраивающим»; но оно должно дойти «до дна» и получить измерение последней личной глубины; оно взывает к окончательному ответу и решению; оно имеет характер решительный и оформляющий.

И вот, если эта последняя, первоначально-существенная глубина души, — духовность ее инстинкта, — захвачена и зажжена, то из загоревшегося лона ее начинают исходить «искры» и «лучи», пронизывающие всю душу, а к нему начинает приливать вся сила духовного присутствия, так, что оно становится средоточием жизни и духа в данном человеке. Божественно-предметное содержание, пленившее душу и зажегшее ее дух, переживается как несомненно и абсолютно реальное, и по сравнению с ним все остальное кажется второстепенным, несущественным, недостоверным, сомнительным, может быть, даже прямо иллюзорным. Сам же человек приобщается новому способу жизни: он испытывает силу собранности, полноту сосредоточенного до огненности бытия; он впервые изведывает ту власть, которая возникает из концентрации множества разрозненных сил; он познает онтологическое значение моноидеизма, когда человек одержим единой, главной идеей, и силу единовластия, когда все свободно подчиняется единому центру. Это и есть приблизительно та стадия религиозного опыта, которую Феофан Затворник обознача-

ет словами: «собранный должен гореть». Человек научается быть по-новому, быть подлинно; или иначе: он перестает быть «существователем» (выражение юного Гоголя), он впервые научается быть и разочаровывается в том перемогающем, рассеянном существовании, в котором он доселе влачил свои дни.

Теперь душа его обращена к новому Предмету, излучение которого зажгло в ней ее личный огонь. Это равносильно религиозному обращению. В душе возникает новое, а может быть, и первое центрирование; и чем больше глубина, объем и длительность его, чем окончательнее оно, тем более «религиозной» оказывается новая жизнь. В целостной религиозности обнаруживается, что человеку до такой степени «есть дело» только до Бога и до Божественного, что для всего, лишенного Его лучей, остается минимум жизненного внимания. Божьему, богоосвященному, богоосмысленному, богонасыщенному — внимание принадлежит главным образом, цельно, или даже исключительно. Религиозный Предмет становится главной жизненной ценностью, центром личного бытия. Приобщившись новому способу бытия, человек постепенно научается подчинять свое личное самочувствие — своему религиозному предметочувствию. Он научается и приучается испытывать «себя» по-настоящему — именно в Предмете и только через Предмет; только через Него и в Нем он есть воистину. Все «чисто личное», «только субъективное», «интимное» отходит на задний план как мало-значительное. Значительно одно: чувствование себя в Предмете или чувствование Предмета в себе самом (это не одно и то же!).

Так, религиозное центрирование делается все более постоянным, ненарушимым, непрерывным, не исчезающим. Все не связанное с Центром блекнет и отсыхает. Все возникающее — или возникает прямо из Центра, как Его проявление, или же, появившись извне, нисходит к нему для приятия. Человеческий дух уподобляется кругу, в котором движение происходит только по радиусам¹, — или в центробежном, или в центростремительном направлении: в нем нет ничего «входящего», что могло бы миновать пред-

¹ См. главу «О религиозном методе».

метный Центр личности, пройти «мимо» и утвердиться в периферическом своеволии; в нем нет ничего исходящего, что могло бы зародиться в децентрированной самобытности, и вырваться, или прокрасться на волю. Нерадиальное движение постепенно сводится к минимуму и прекращается совсем: есть только нисхождение в сердцевины личного духа и восхождение из нее.

В этом огненном Центре все осмысливается, приемлется, очищается и направляется. Помимо него нет ни «эксцентрических» (вне его), ни «претерцентрических» (помимо его) линий, направлений и движений. Нет и никакого «второго» или «третьего» центра... Ибо дух, вообще, — или имеет центр — и тогда он един; или он его не имеет — и тогда их может быть два, три и более. Но два центра — или поведут к вечному внутреннему разладу души, или же создадут неустойчивое, болезненное равновесие в раздвоенной личности. А религиозный дух пребывает в единственности религиозно-предметного Центра.

Так слагается и крепнет духовный характер человека: это есть личностное единство души, утвержденное на власти религиозно-предметного центра. Ему присуща черта органического единства: он не растворен в потоке случайных жизненных впечатлений и содержаний, но выделен из них и встречает их как властелин и судья. Эта власть не слепая, но зрячая и выбирающая; она основана на духовном опыте и выбирает лучшее, совершенное. Духовный характер почерпает свою силу из центрального предметного огня: этот огонь может казаться «страстью», но страсть эта духовная, ее ведет религиозная очевидность. Всякую иную «силу» духовный характер отвергает, как разновидность слабости, — слепой, ожесточающейся и самомнительной. Он ищет и обретает свою силу в духовном очищении, в предании себя Богу, в смирении Ему и в молитве.

Вот откуда у людей с духовным и особенно религиозным характером — эта особенность внутренне владеть собой, блюсти градацию жизненных ценностей и не падать духом. Предметный Центр сообщает душе высший критерий блага и примиряет ее одухотворившийся инстинкт с долгом: естественно и просто открывается человеку, что можно, что должно и чего нельзя; чем стоит жить и чем не стоит жить; чем можно пожертвовать и во имя чего, и чем

нельзя пожертвовать ни при каких условиях; от чего можно отказаться, и от чего нельзя отречься, и от чего нельзя не отказаться. Вследствие этого духовный характер носит в самом себе источник закона, и притом именно потому, что последняя глубина его личности таит в себе Божий огонь. И закон этот предстает ему не в виде отвлеченного, сухого правила, а в виде глубокой и цельной органической потребности духа совершить «то-то» и не делать «того-то». Вот почему к власти призваны именно люди с духовным характером, ибо их личность имеет духовный устой в жизни и в смерти, нравственный «хребет», религиозный «фундамент», крепкий «якорь». Напротив, человек, лишенный такого центра (сознаваемого или несознаваемого им самим!), — имеет «существование», но не имеет «бытия», он не есть самобытный творческий источник жизни, истории, культуры и государства; он только «медиум» внешних влияний и внутренних страстей.

В этом смысле религиозность есть первооснова человеческой жизни.

2

До нас дошло древнее учение Пифагорийцев, согласно которому мир имеет единый центр (κέντρον, μέσον), космический божественный очаг; он представляет из себя некую огненную купину, первозданную, первоустроенную (τὸ πρῶτον ἄρισθῆν), от которой образуется и вокруг которой вращается весь мир в его гармоническом устройстве. Этот источник света, тепла и устройства Филолай называет «Гестией», домом Божиим, божественным алтарем и жертвенником, скрепою и мерою природы...

И вот, верная религиозность состоит в том, что личный дух человека, «первоустроаясь», учреждает в себе¹ и полагает в основу своего бытия подобный этому огненный очаг предметности, любви и веры, от которого весь личный космос его (микрокосм!) получает свою гармонию, т. е. буквально, правильное и прекрасное соотношение всех

¹ Само собой разумеется — с помощью Божией Благодати, без которой ничто благое вообще совершиться не может; но человек нередко узнает и признает это лишь впоследствии.

частей — божественно стройный порядок. Этот центральный очаг, восприняв свой огонь от Божиих лучей, является как бы «неопалимой купиной» личного духа, или его «Гестией».

Вокруг этой купины вращается личная жизнь религиозного человека, имея в ней свое средоточие, «алтарь» и «жертвенник», источник света и тепла и получая от нее свой любимый, жизненно-строительный, духовный закон и ритм. Этот ритм души возникает в ней оттого, что ее духовно-религиозный Центр присутствует своими «искрами», или своим «излучением», или своим «живым дыханием» во всех состояниях, частях и актах души, внося повсюду, вместе с собой, ту особую религиозную насыщенность, ту сосредоточенную силу и ту верность себе, которые определяют природу личного характера. Объединенная своим религиозно-предметным Центром, верующая душа ощущает в нем свое главное: это есть как бы ее личный «Кремль», ее «собор», ее «алтарь» — ее святилище, гарантия ее верности; это ее «управа», и в то же время — это источник ее любви, ее помыслов и замыслов, ее решений. Она неотрывна от него. Отличая себя от него, религиозный человек допускает это или как условность, или же сознает духовную неверность своего отпавшего состояния. Уходя в «жизни» на периферию, религиозная душа не отрывается от своего «огнилица», потому что вся ее жизненная периферия пребывает в свете и во власти Центра. Огонь религиозной «Гестии» пронизывает своими искрами и лучами все «ткани» и «слои» личной души. Он виднеется в каждом состоянии ее; он сверкает из каждого ее акта; он светит из каждого ее слова. Все, что в ней есть, есть искра ее центрального огня. И дух человека приобретает черту религиозной искренности.

К сожалению, это глубокое и дивное свойство религиозного духа часто забывается в обычном словоупотреблении. По-видимому, оно нашло себе точное и глубокое, художественно выразительное слово только в русской душе и только в русском языке. Но у нас «искренность» часто смешивается с «откровенностью»; откровенность понимается, как склонность болтать о личных интимностях — и глубокий смысл прекрасного слова затеривается в повседневной пошлости.

Откровенность и искренность не одно и то же; это верно и для повседневного опыта. Человеку дана в известных пределах возможность скрывать от других свои настроения, чувства, помыслы и решения. Когда замкнутый человек, одаренный к тому же самообладанием, имеет дело с поверхностными, легкомысленными и непроницательными людьми, то пределы этой возможности оказываются велики и прочны. В других же случаях они бывают весьма относительны. И все же человеку дано добровольно «открывать» другим свой внутренний мир или же таить его про себя: каждому человеку присуща особая степень откровенности. Но откровенный человек может быть и не искренним: или потому, что он не искренен с самим собой, или же потому, что он в своих «излияниях» впадает в мечтательную рисовку, и каждый раз, в зависимости от собеседника, сочиняет «нового себя», разрисовывая его более или менее яркими красками. Обратно: искренний человек, — искренний и с самим собой и с другими, — может быть замкнутой натурой и многое таить про себя. Все это — в обыденном понимании «искренности» и «откровенности».

Религиозность же искренности имеет свои особые законы и свои особые требования, которые могут побудить замкнутого человека к откровенности и откровенного человека к молчаливости, ибо жизнь может поставить человека в такие положения, при которых утаивание своих чувств, помыслов и убеждений станет равносильным религиозной лжи, и обратно — при которых неосторожная откровенность станет равносильной религиозному предательству¹.

Обычно люди этого не понимают. Они забывают о великой, религиозной природе искренности, не видят ее, не думают о ней, и если пользуются этим словом, то лишь в малом, повседневном значении его. Всюду, где личное чувство выразится, хотя бы на миг с большей силой; или где человек обнаружит намерение сдерживать данное обещание; или где он проговорится о том, что он скрывал, или о том, о чем принято молчать, — люди начинают говорить об «искренности»: одни, наслаждаясь ею, как глот-

¹ См. главу девятнадцатую «О лжи и предательстве».

ком свежего воздуха; другие, порицая ее, как «бестактность» или «неприличие»: третьи, посмеиваясь над «глупостью» экспансивного человека; четвертые, прямо опасаясь ее, как начала «всеобщего компрометирования».

Нельзя не признать, что и такая «искренность» действует иногда облегчающе и оздоравливающе, и даже придает особое обаяние неизменно и неуместно «искренним» людям («enfant terrible»), о котором так хорошо знал великий ясновидец лжи — Достоевский. Но «искренность» эта есть малая и бытовая; она объясняется нередко личным темпераментом, неумной откровенностью или же элементарной порядочностью человека. Она не обеспечивает глубиной, религиозной прозрачности духа, ибо не идет далее поверхностных слоев души, ограничиваясь настроением, случаем, мигом, порывом. Она есть только намек на подлинную искренность сверкающей Гестии, только предчувствие духовного характера и ритма, только возможность подлинной религиозности. И поэтому ее отнюдь не следует смешивать с настоящей религиозной искренностью.

3

Для того, чтобы приобрести настоящую религиозную искренность, человек должен утвердить в себе религиозно-предметный Центр и приобрести цельность акта и объема. Именно жизненное сочетание подлинной центрированности и органической цельности делает душу искренней в высшем смысле этого слова.

Божественное должно захватить последнюю глубину личности и зажечь ее. Дух инстинкта должен принять этот огонь и предаться ему так, чтобы загорелся и самый инстинкт человека, чтобы в глубине души, сердца и воли не осталось «обделенного», «неудовлетворенного», «протестующего» или прямо «бунтующего» двойника. Самое жилище человеческой страсти должно стать «домом Божиим»; и самый огонь ее влечений и порывов должен стать огнем «Купины». Те слои, сферы, «функции» или «комплексы» души, которые не будут захвачены этим огнем и не будут вовлечены в этот космос, — останутся отчужденными, самовольными, нерелигиозными. Они всегда будут грозить человеку образованием в нем второй «личности» или «по-

луличности», т. е. духовной «шизофренией» и «гражданской войной».

Тоша дух человека распадается или будет от времени до времени распадаться на самостоятельные и самовольные «области», из которых одна или две не будут подчиняться «искрам» и «лучам» религиозной Купины. Такие полуличности или будут изживаться вместе, образуя противоестественное сочетание религиозности и безбожия, суеверия и злодейства, мистического ужаса и кощунства, ханжества и разврата, благочестия и черствого, лукавого расчета (напр., папа Александр VI Борджия, старик Ченчи у Шелли, Тартюф у Мольера, Глафира в комедии Островского «Волки и Овцы»); от этого религиозность совершенно извращается, пропитанная страстным самоволием другой полуличности, или прямо становится маской порока.

Но такие полуличности могут изживаться и иначе, чередуясь в порядке последовательности, причем каждая из них будет вовлекать другую в свое временное торжество (например, король французский Людовик XI, Иоанн IV Грозный, «Чертогон» у Лескова); тогда религиозность оказывается ограниченной другой стихией: она то отпадает совсем, то обостряется до болезненного иступления.

В противоположность этому — духовно-верный религиозный опыт строит всю личность из единого центра¹. Тогда религиозный Центр («Купина», «Гестия») вовлекает в свою жизнь весь объем личной души, всю ее «периферию»: главное подчиняет себе все неглавное и это неглавное естественно и охотно подчиняется ему. Свет центрального огня пронизывает всю душу и утверждает во всем как его сущность. Чем совершеннее это единство, тем религиознее душа. Стихает разброд, исчезает хаос; капризы и бунты оказываются исключенными или, во всяком случае, — исключениями. Душа объединяется в своей духовности: она собирает свои способности и силы — и они слагаются в духовные акты; эти силы отказываются от своеволия и самоуправства и включаются в силу единого Центра. Жизнь становится гармонически цельной.

¹ См. главу восемнадцатую «О цельности религиозного опыта».

² См. главу шестнадцатую «Огни личной жизни».

Лучи божественного смысла пронизывают всю толщу ее эмпирических содержаний и «огни жизни»¹ оказываются видоизменениями единого центрального Огня. Постепенно в душе не остается ничего религиозно-пустого, чуждого или мертвого. Это огнюдь не ведет человека к ханжеству, к непрестанному публичному оказательству своего «умиления», «подъема» или тем более своей нарочитой «праведности» или «святости». Напротив, все сие совершается в великой укрытости, в тишине и тайне, в легкой, естественной добровольности, которая делается тем более легкой, чем она цельнее и искреннее; а другие узнают об этом лишь «по плодам», т. е. по решениям, высказываниям и поступкам религиозно-искреннего человека.

Весь этот процесс можно было бы охарактеризовать как религиозную интеграцию души: единение под единой властью Купины. Жизнь религиозного духа есть не хаос и не *belum civile*, но *regnum*, и притом *Regnum Dei*. Это не только «религиозная предметность» духа¹, но цельность в предметности; и не просто цельность души, но цельность предметного духа. Воспринятый и неугасающий Огонь — претворяет в душе все, чего он касается; а лучи его касаются всего. Сначала человека потрясает сопоставление «моего — слабого, страстного, грешного, ничтожного» с созерцаемым Совершенством Божиим, о котором ему постоянно говорят сердце и совесть: от этого душа его как бы заболевает своей пустотой, своей пошлостью, своим несовершенством — и приходит в ужас. Но это длится лишь до тех пор, пока в ней не утвердится огненная Купина, пока «волк инстинкта» не пленится «ангелом духа», пока человек не привыкнет к лучам глубины и не научится пронизывать ими всякое жизненное содержание. Тогда ужас сменяется радостью; и каждая радость свидетельствует об очищении и росте. Религиозная душа никогда не воспринимает Божьего огня — бесплодно: каждое касание к Нему есть для нее очистительное, углубляющее и преобразующее событие; она не просто «воспринимает» его познавательно, но приемлет его сердцем, вживается в него художественно, предает ему свою волю, наполняет им свой помысел, радуется духом своего инстинкта — и обновля-

¹ См. главу шестую «О предметности религиозного опыта».

ется. И такому предметно-огненному обновлению постепенно подвергается все. Вот что означает для Православного Христианина «облекаться во Христа»; и то, что Макарий Великий говорил о внутреннем «богоделании», к которому призван каждый из нас, можно было бы истолковать именно так¹.

Религиозный человек, приняв Божий Огонь глубинным жилищем своей страсти и предоставив ему гореть неугасающим углем в «сокровенных» своего сердца, верит в него и верит ему. Он верит в него потому, что постоянно испытывает его благую силу; он верит ему потому, что получает от него очевидность во всех духовных делах. И вера эта — не пустоверие и не суеверие, а крепкое стояние на достаточном основании. Вот почему человек прилепляется к этому источнику сердечного пламени и разумного света и почерпает в нем некий критерий для всех своих жизненных содержаний; он вземлет здесь как бы голосу «регента», дающего «тон» всем отдельным «голосам души». Ибо настоящая религиозность есть не «настроение», не смутное «чаяние», не умственное «допущение», не полет «воображения», не порыв страсти и не нервный экстаз, поглощающий и затемняющий светоносные функции души, но весь человек сразу: духовно устроенный и Богом ведомый космос.

Религиозному человеку невозможно мириться с тем, что огонь любви, созерцания и совести владеет им в церкви и покидает его на паперти; или светит ему по воскресеньям и исчезает в нем с понедельника до субботы; или горит в нем во время молитвы, а во время вершения земных дел предоставляет его черствым расчетам и низменным страстям. Религия есть весь человек, вся жизнь, все дела: и только тогда она подлинна, когда религиозный человек искренен, т. е. когда дивные искры центральной Купины присутствуют во всех его состояниях, актах, содержаниях и деяниях. Настоящая религиозность не может примириться с раздором между духом и телом: вот почему непокорное «тело» всегда выдвигало в истории религии проблему аскеза. Она не может ужиться и с самовольным «бессознательным»; отсюда в истории религии эти неудо-

¹ См. главу двадцать четвертую «О смирении и трезвении».

мимые катартические искания, начиная от крайностей «йога» и кончая свободной мудростью Православных Старцев. Искра центрального огня ищет пронизать, очистить и сделать своим верным выражением все человеческие состояния, слагая их в стройные, религиозно-осмысленные и органически принадлежащие жизненные акты. Религиозно-искренний человек живет искрами своей Купины: то, что он воспринимает, он доводит до предметности; и «понятое» Предметное — любит; и любимого желает; и желанное мыслит; помысленное выговаривает; и выговоренное осуществляет в поступках. И во все это вносит искру своей религиозной Купины. Его ум — «боголюбив», по слову Антония Великого, и не может быть холоден и условен в своих суждениях. Показания его религиозного опыта составляют событие для всей его души и потому она наполняется огненным чувством религиозной убежденности. Он целен и в знании, и в вере; и только поэтому он искренен и в вере, и в знании. Для того, чтобы верить, ему не надо убить воображение, изуродовать или прекратить мышление и порвать с трезвыми показаниями чувственных ощущений. И каждое расхождение между его религиозным опытом и актами земного наблюдения и земного рассуждения — ведет его к новой борьбе за новую, еще более совершенную цельность и искренность.

Искренне верующий не может веровать в божественный закон и не желать его осуществления; и не может, желая этого, не осуществлять его. Его вера сама есть любовь, т. е. огненная воля к Божественному, т. е. система живых усилий, направленных к его осуществлению. Слабая вера есть неискренняя вера. Пассивная воля есть неискренняя воля. Робкая мысль есть неискренняя мысль. Искреннему человеку неестественно верить и молчать; или верить и не делать. Ибо вера есть одержающая душу¹ очевидность Божественного бытия; а «одержимому» молчать мудрено; и тому, кто испытывает свет очевидности — невозможно пребывать в пассивности. Слово и дело осуществляются в жизни искреннего человека с той же естественностью, с которой падает с дерева созревший плод.

¹ См. главу двадцать шестую «О власти духа».

Вот почему искренняя вера гораздо более чем «вера»: это воспламенение всего духа; это живое соединение любви, мудрости и героизма. Такой человек говорит о Главном из Купины своего духа, и слово его «центрально», искренно, и насыщено: оно горит само и «жжет сердца людей» (Пушкин). Именно из своего центрального, купинного источника оно получает силу подлинного бытия, силу исторического события: это огненные слова, творческие слова, или, как сказал Карлейль о Лютере, — «слова-полусражения». Такие слова, исходя из «центра», идут к «центру» чужих душ, проникая через все поверхностные слои и через все ложные условности, заставляя нецентрированных людей в смятении искать свой центр, и вызывая страх и ненависть в душах центрированных противоположно.

Такова сила религиозной искренности. Этим определяется ее нравственный смысл и ее общественное значение.

4

У человека, обладающего настоящей религиозной искренностью, вся сфера души, вся ее периферия становится верным явлением центральной Купины. Душа не скрывает себя от своего Центра и открыта ему во всех своих слоях и осложнениях; но она не скрывает и своего Центра от себя, созерцая его пламя и постигая зовы и требования этого пламени. Поэтому она ищет, прежде всего, «самопознания», согласно дельфийскому и сократовскому требованию («γνώθι σαυτόν»), т. е. верного знания о своей центрированности и о предметности этой центрированности. «Что горит во мне? Чей это огонь? Верно ли, что Божий? Нет ли здесь слепоты, заблуждения, соблазнов, нечистоты? И если это подлинно Божий огонь, то верен ли я ему? Всевластен ли он во мне? Весь ли я открыт для его света и для источаемых им искр? И где я — все еще не центрирован и не предметен? И почему? И как очистить мне до конца?»

Познав себя в этом отношении, человек призван добиваться и постепенно добиться того, чтобы периферическая сфера его сознания, его слов и его дел не выражала —

ни того, чего нет в центре (выдумка, беспочвенная фантазия, притворство), ни более того, что есть на самом деле (рисовка, хвастовство, аффектация), ни менее того, что есть (лень, малодушие, ложный стыд). Тогда огонь верующего сердца сообщит сознанию такую же предметную верность и насыщенность, как и воле; решение воли столь же искренно сверкнет Купиной, сколько и слово; а слова не будут превосходить и опережать дела жизни.

Это можно выразить так: что религиозно-искренняя душа не способна лгать¹. Ее сознание не лжет о сердце и о совести — ни воле, встревоженной совестным укором: чтобы «успокоить» ее какой-нибудь порочной теорией о том, будто «сердце в жизни вообще неуместно», или о том, будто «совесть дала свое согласие на жизненный компромисс». Но сознание искренней души не навязывает лжи и внешнему выражению, чтобы загордиться им («поза» и лицемерие). Подобно этому, и воля, верная центральному огнилицу, не лжет ни в словах (обман, инсинуация, клевета), ни в делах (ложный донос, интрига, провокация). Слово не расходится с поступком (ложное обещание, фразерство). И ни сознание, ни решение, ни слово, ни деяние — не скрывают себя от предметного Центра; не лгут ему о себе, малодушно защищаясь; и не расходятся с ним. Такова полнота религиозной искренности.

Замечательно, что искренность с самим собою ведет к искренности в общении. Чем цельнее и полнее религиозная искренность человека, тем выше он ценит настоящее общение Купины с Купиной. Люди, совсем лишенные предметного Огня, утомительны ему, обременительны, часто прямо невыносимы. Люди, искусно скрывающие свою Купину и не вводящие ее в общение, производят на него впечатление притворщиков: не то осторожные скупцы, не то недоверчивые трусы, они пытаются скрыть свое Главное и тем низводят общение на уровень неискренности и пустоты. Людям же, неумеющим вводить свою Купину в общение, он всегда готов помочь своей инициативой.

Дело в том, что настоящее общение людей начинается там, где происходит обмен искрами между Купиной и Ку-

¹ См. главу двадцатую «О лжи и предательстве».

пиной. Религиозно-искренний человек, обращаясь к другим людям, имеет в виду не периферию их быта, а главное и священное огнилище их души. Ему нестерпимо общаться своей Купиной с чужим периферическим хаосом; видеть, как посылаемые им духовные искры гаснут в болоте чужой пошлости; чувствовать, как безответно и безнадежно вспыхивает его собственный огонь, и следить за тем, каким тупым безразличием, какой непроглядной тьмой встречает другой (или другие!) его лучи. Верный, достойный путь общения идет только от личной Гестии к личной Гестии. Искра должна лететь свободно из Центра к Центру и обратно, так, чтобы искренность была едина и непрерывна на всем протяжении от моего Центра к его Центру, и от него ко мне. Поэтому человек, не лгущий самому себе, не будет существенно предметно лгать и другому¹; такая ложь чужому Центру испытывается им, как ложь своему собственному, или еще хуже и невыносимее, как ложь, исходящая из своего Центра и обращенная к чужому Центру. Понятно, что человек, разлагающийся во внутренней неискренности перед самим собой, может быть искренен с другими людьми только случайно.

И вот, обнаруживается, что религиозная искренность составляет основное условие и главную сущность всякого настоящего человеческого общения. Там, где нет личной Купины, там не может быть ни искр, ни лучей, посылаемых другим людям; там, где нет огнилища, способного воспринимать чужие искры и лучи, не «обжигаясь» (т. е. не оскорбляясь) ими и не отвечая на ожог протестом или ненавистью, там нет творческого духовного общения. Пророк, посылающий людям свои искры и лучи, не будет понят ими, если у них нет своего, хотя бы слабого, чуть тлеющего огонька. Его искры и лучи будут обличать их тьму и фальшь; и на это обличение многие из них ответят неистовой ненавистью. Именно поэтому: евреи не приняли Христа: Его лучи были им нестерпимы; дивные искры Его слов вызывали в них страх и зависть. Огнилище Сына Божия было им обличением и приговором; они постарались погасить на земле эту божественную Купину и убили Ее Носителя.

¹ Там же.

Но совершенного Христом нельзя было уже ни изменить, ни отменить.

«Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (от Луки. XII, 49). Этот «низведенный на землю огонь» остался людям; и ныне, как и тогда, он является залогом религиозного обновления человечества; и ныне, как и тогда, он составляет самую живую и священную сущность подлинного христианского общения земнородных.

5

Без религиозной искренности все общение людей становится призрачным недоразумением, явлением пошлости, греха и обмана.

Без нее нет нравственной силы, нет дружбы, нет брака, заключенного в небесах, нет семьи; нет школы, нет академии; нет государственно-патриотического единения людей; нет ни совместной молитвы, ни церкви. Все становится иллюзией, самообманом и обманом. Все рассыпается в прах.

1. Нравственная сила человека определяется его совестью и искренностью. Религиозная Купина души, сложившись и укрепившись и определяя практическую жизнь человека, является его совестью¹: совесть нравственно центрирует душу и пронизывает все ее настроения, желания, цели и поступки подлинными лучами доброты и искрами добра. От этого дух становится нравственно цельным и искренним: и все кривые пути, — в помыслах, в решениях, словах и делах, — оказываются для него исключенными. Передаваясь повсюду по кратчайшим и быстрейшим путям «радиуса», совесть мгновенно напрягает телесный мускул для поступка, удерживает на весу поднятую руку, сверкает решимостью или негодованием в глазах и в речи, и парализует отвращением злой замысел в самом его зародыше. Искренняя душа — прозрачна: она живет как бы с обнаженным духом, и люди замечают это с удивительной быстротой и непосредственностью. Прозрачность души

¹ См. главу о Совесть в моей книге «Путь духовного обновления» и соответствующую главу в книге «Поющее сердце».

вызывает у других доверие к ней: она как бы «раскрывает» человеческие души и делает самих доверяющих — более искренними и потому более заслуживающими доверия. А взаимное доверие единит людей уважением и любовью, без которых совместная жизнь на земле унизительна и почти невозможна.

2. Дружба — или искренна, или ее нет¹. Она начинается там, где духовная искра, посланная одним, касается сокровенной Купины в другом, воспринимается ею и вызывает ответную искру, возвращающуюся в первоиспавшую купину. Тогда начинается обмен дарами. Каждое личное пламя разгорается все больше от этого обмена, творческого и радостного. Осуществляется встреча духов в Божием огне и торжество духовного пламени. Взаимная любовь, рождающаяся от этого праздника, и есть истинная дружба. Друзья испытывают радость встречи и взаимного постижения; они переживают единение перед лицом Божиим, единение в Его духе; и связуются истинной любовью друг к другу. Вот почему дружба невозможна без искренности: в ней каждая неискренность разлучает и разочаровывает.

3. Подобно этому, истинный брак, «заключенный в небесах» и потому нерасторжимый на земле, создается искренностью: нет ее — и он распадается. Соединение людей в чувственной любви получает свой истинный смысл именно тогда, когда оно становится знаком духовного единения Купины с Купиной: тогда общение «искр» и «лучей» ведет к духовной любви, прочнейшей и глубочайшей из человеческих связей, а духовная любовь завершается чувственной полнотой. Такой брак подобен художественному произведению², в котором «материя» осуществляет закон «предмета». И в то же время он является религиозным событием: единением двоих в Боге, ячейкой духовной искренности, оправданием земного инстинкта, радостью полной любви. Здесь супружеская «верность» закаляется в духовном огне, а духовная искренность утверждает новый «закон природы», неизвестный и непонятный существам животного инстинкта.

¹ См. в моей книге «Поющее сердце» главу о дружбе.

² См. мою книгу «Основы искусства».

4. Семья, сложившаяся в атмосфере такой любви и такой искренности, находит и осуществляет свой истинный религиозный смысл¹. Центральные искры, соединившие родителей, рано пробуждают в детях духовность их инстинкта и характера, дают им радость непосредственного Богосозерцания и зажигают в каждом из них неугасимую Купину. Общение родителей и детей выходит из рамок биологического быта и приобретает духовное измерение: каждый с каждым связывается искренним обменом, любовью центрального смысла и значения; и все вместе образуют как бы новую центральную Купину — жизненного труда, созерцания и подвига. «Искренняя» семья есть истинное художественное и религиозное достижение, великая сила общественного бытия, оплот национального и государственного строительства.

5. После всего сказанного нетрудно убедиться, какое великое основополагающее значение имеет религиозная искренность в школе. Каков бы ни был предмет преподавателя, — от древних языков до рисования, от алгебры и истории до логики и пения, — он сразу становится главным в программе школы и важнейшим в жизни учеников, как только преподаватель подходит к нему из своей духовной Купины, показывает его в порядке сердечного созерцания и, обращаясь к ученикам, извлекает из их сердец «искру Божию». Тогда в классе у него воцаряется особая атмосфера: предметная любовь учителя, который действительно заслуживает этого высокого имени, передается ученикам, а они учатся у него находить и сердцем разуть «огни жизни». Уроки превращаются в часы предметной искренности и духовного роста. Преподавание осуществляет свой религиозный смысл: оно будит в детях сердечное сознание и научает их строить свой религиозный опыт. Учителей, которым это удается, обычно называют «талантливыми». Но дело здесь не в талантливости, а в «центральности» и искренности их преподавания. Понятно, какую духовную силу такое преподавание может развить в часы, посвященные религии, национальной истории и национальной литературе. Понятно также, что именно на этом пути школа разрешит свою основную задачу: не просто обременять па-

¹ См. главу о семье в моей книге «Путь духовного обновления».

мать детей и не только сообщать им полезные технические навыки, но давать им духовное воспитание.

6. Это относится и к университетскому преподаванию.

Высшая школа, академия, призвана воспитывать людей к исследованию, т. е. к самостоятельному восприятию и познанию предмета¹. Она учит людей «не взирая на лица», а созерцать Богом данные предметы. Она возвращает в них самодеятельную волю к истине. Она есть школа ответственности и предметности. Это означает, что она приучает человека ставить себя лицом к лицу с тайной созданного Богом мира и познавательно дивиться ей (Аристотель!), пытаясь верно воспринять ее и уловить ее законы. Дело академика есть дело тихого, сосредоточенно-ответственного и в то же время «искреннего» созерцания «огней» мира и жизни. И в этом высший религиозный смысл академии. Истинный ученый «горит» о Божией истине и учит этому горению своих слушателей, стараясь передать им «путь» (метод), истинного познания. Вот почему академия требует искренности еще больше, чем простая школа. Томас Карлейль прав, утверждая, что «поклонение» предшествует «познанию»²; ибо настоящее познание есть молитва воспринимающей и удостоверяющей центральной Купины. И именно поэтому академическое преподавание требует от преподавателя религиозной искренности и умирает или искажается там, где ее нет.

7. Какую силу и цену может иметь неискренний патриотизм, т. е. неискренняя любовь к духовно непереживаемой национальной культуре и неискренняя вера в духовно чуждый народ?³ Патриотизм есть состояние духовное, горение духовной любви; он недоступен людям без духа и без Купины. Патриотизм есть горение сердца — о своем народе и о его свободной творческой жизни — перед лицом Божиим: это есть состояние целостное — волнуемое дух инстинкта, напрягающее мысль, вызывающее к жизни решения воли, верные слова и дела. Это состоя-

¹ См. в моей книге «Blick in die Ferne» главу «Wir, Akademiker».

² Герон и героическое в истории. Рус. пер., стр. 113.

³ См. в моей книге «Путь духовного обновления» главу шестую «О Родине» и главу седьмую «О национализме».

ние укрепляет правосознание людей, связует их любовью и волей в государственный союз и осмысливает их жизнь и правопорядок. Неискренний патриот есть мнимый патриот; неискреннее правосознание есть больное правосознание; неискренний гражданин стоит накануне предательства. Дух, везде, где он горит и дышит, искренен; и там, где нет искренности, духовная культура становится невозможной.

8. Но нигде искренность не имеет такого глубокого, всеопределяющего значения, как в жизни Церкви. Церковь есть великое единение личных огнищ. Она возможна только там, где эти огнища, однородные по строению религиозного акта и возженные лучами единого Бога, стоят в искреннем и жизнеопределяющем религиозном общении. Люди, принадлежащие к единой церкви, должны быть сходно центрированы и связаны своими излучениями в единой общецерковной Купине. Ибо церковь есть соборная Купина, слагающаяся в молитвенном, учительном (догматы) и деятельном совместном горении множества личных огней. При таком понимании всякая неискренность, — в вере, в молитве или в деятельности, — свидетельствует о непроникновении Божиих искр из церковной Купины в личное огнище человека и из личной Купины в жизнь и деятельность Церкви. Неискренняя молитва есть несостоявшаяся молитва. Неискренно совершенный обряд есть пустая форма обряда. Священнослужитель, лишенный Купины, есть профессионал пустой обрядности. Организованный церковью обман есть ложь Богу. Словом, неискренняя церковь лишена Благодати: она мертва; она есть трагическая видимость церкви.

6

Таково значение и такова сила религиозной искренности: она есть естественное проявление целостной веры и центрированного духа. Она есть проникновение Божьего Огня в человека, господство этого Огня в личной душе.

Можно было бы сказать, что искренность есть прозрачность человеческого духа перед лицом Божиим. Или иначе: она есть верное и цельное выступление центрального огня личности на ее жизненную периферию и вступ-

ление его в атмосферу общественного взаимодействия. Это есть сверкание центральной искры в жизненном акте человека, сверкание, свидетельствующее о горении священного огня в глубине личной души. Это есть доступность периферии для духовного центра и духовного центра для периферии. Человек становится художественным явлением своей Купины, своего божественного Центра: в нем осуществляется власть Божьего Огня. Именно этим и объясняется духовная сила искренно-религиозных людей.



ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

О ЛЖИ И ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ

1

Религиозная искренность в ее глубоком и цельном значении составляет самый смысл человеческой жизни. Каждый из нас имеет призвание стать Божиим огнищем с его искрами — купиной духа, из которой исходят молитвенное созерцание, любовь, вера, совесть, художественное видение и все иные духовные акты человека. Эта купина должна питаться Божиим огнем, получать от него свои силы и необходимости, принимать в его свете соответствующие жизненные решения и совершать верные деяния. От этой купины человек приобретает внутри — центрированность и цельность, и извне — духовную прозрачность. Это значит, что обычная человеческая «искренность» получает свое истинное и глубокое значение от искренности религиозной: ибо «прозрачность» человеческой души прекрасна именно тогда, когда «презираемое» в ней или через нее есть духовно устроенный космос личной души.

Тот, кто раз вкусил этой духовной прозрачности, будет вечно желать ее и будет томиться от той неустроенности и непрозрачности, в которой слагается и протекает обычная жизнь людей. Погруженные в эти сумерки, привыкшие к ним, люди не замечают их и не представляют себе, какую глубину, чистоту и красоту может и должно внести во внутренние «пространства» религиозное очищение души. Это очищение призвано освободить людей, прежде всего, от предательства и от лжи — в их глубоком, религиозном значении.

Человеческие души, отгороженные друг от друга своим телесным составом и разъединяющим пространством, не-

доступные сами для себя вследствие ограниченности поля сознания, вследствие механизма вытеснения и вследствие своего нецентрированного уклада, — действительно живут как бы в «сумерках», в близорукости и подслеповатости, и незаметно привыкают к этому. Каждый человек, сам по себе нецельный, сам для себя неясный, от себя спрятанный и внутренне раздвоенный, не видя своей «обратной стороны», но смутно ощущая ее в себе и не умея овладеть ею, — обманывается сам в себе, и верит этому самообману, и все же не совсем верит ему, и начинает плохо верить себе в том, что касается его самого. От этого увеличивается внутренняя неясность и раздвоенность. Утрачивается определенность, твердость и цельность: нет ни неизменного «да», ни окончательного «нет». Душевные силы живут в разброде и личность теряет свое единство: чувства обгоняют волю и мысль и вовлекают их в иллюзии и соблазны; мысль отрывается от сердца и воли и начинает «условно» «комбинировать» и «конструировать» в безответственной пустоте; воображение прельщается беспочвенными химерами и вовлекает в обман — и сердце, и волю, и мысль. Все становится в душе неподлинным, призрачным, краткосрочным и условным — и в этом тумане не видно ни «Божией искры», ни человеческой искренности.

Утратив подлинную правду в себе самих, люди оказываются бессильными создать ее и в общении. Мало того, они утрачивают духовный вкус к этой правде: исчезает воля к подлинности в бытии и в отражении; слабость духовного «зрения» восполняется малодушным попустительством и лукавым двоедушием. Сами живя хитростью, люди начинают считать хитрецами и всех других. Подслеповатые, настороженные, опасливые, они вообще с трудом разбираются в чужих проявлениях, кое-как воспринимая еще слова, мимику и жест, и почти совсем не разумея ни черт лица, ни тембра голоса, ни строения руки или почерка, ни походки, ни симптоматических и произвольных телодвижений. И так, блуждая, они не умеют рассмотреть, где горькая правда и где «прелестная» ложь, где обманывает полунечаянная интонация и где пробалтывается неискреннее слово. Привыкнув к неподлинности в обращении, примирившись с «полуправдой» и с неправдой, предава-

ясь множеству разнообразных интересов, люди плетут, — то сознательно, то полусознательно, — жизненную сеть лжи и обмана...

Каждый, неподлинный в самом себе и неподлинно «сигнализирующий» другим, предполагает в других то же самое и еще худшее. Укрываясь от них, он видит и в них укрывателей. Вводит в заблуждение, и потому и сам не верит. Притворяется, и потому готов предположить и в других притворство. Словом, люди забывают, что солгали, и начинают сами верить в выговоренную ложь; и лгут по-новому и верят также и новой лжи; и обмолвившись случайно правдой, не верят ей. Верят в то, во что полезно и приятно верить; и без уговора, молчаливым согласием — прикрывают заведомую правду пологом невнимания, пытаясь «замолчать» ее на смерть. Слагается своеобразная атмосфера «сгущенной», потенциальной неискренности: все знают, что все лгут или полулгут; и знают, что это знание взаимно; и притворяются, из любезности, доверчивыми; и требуют доверия к себе; и так легко обижаются на недоверие именно потому, что сами знают о своей неискренности; и так легко успокаиваются, как только не-поверивший «обидчик», соглашается притворно поверить, даже не скрывая своего явного притворства...

Эта атмосфера, где все призрачно и полуфальшиво, где все кажется притворным отражением обманувшего притворства, — скрашивается и сдерживается всеобщим, глухим полупризнанием, что верность все-таки лучше предательства и что правда все-таки выше лжи; что запутавшийся лжец жалок, смешон и глуп. Есть мера лжи; перешагнуть ее, — даже в этой атмосфере, — значит обнаружить свою несостоятельность.

Однако возможен цинизм, презирающий и эту меру, и эту несостоятельность; и, кажется, этот цинизм никогда еще не обнаруживался с такой безобразной откровенностью, как в нашу эпоху. Он проистекает из современной «идиотического» безбожия и из такой же законченной аморальности. Бравируя самые основы духовного бытия, он не стыдится лжи и не скрывает своего бесстыдства; он лжет открыто, обдуманно, вызывая, словами и делами, не называя своего лганья по имени только в самый момент лжи, и то лишь из практических соображений, ради

удачного обмана. Правда в глазах этих людей не имеет никаких духовных преимуществ; опасность разоблачения для них не опасна и скандальная несостоятельность для них нескандальна; а в конце концов они рассчитывают прикрыть все угрозой, страхом и насилием. Они возводят лицемерие в систему и тем доводят ложь до последней, погибельной зрелости, обнажая ее истинную сущность. Они делают ложь как бы «искреннею», т. е., в сущности говоря, откровенно-циничной и тем компрометируют и губят ее, обнаруживая ее духоразрушительную, безбожную, сатанинскую природу.

Замечательно, что именно обывательское полупредательство и повседневная полуправда создают ту атмосферу, в которой утверждается и торжествует циничная ложь; «полуложь» является как бы тем «навозом», на котором растет и вырастает ядовитое растение дьявола. И нет сомнения, что наша эпоха доказала это с полной очевидностью.

2

Итак, религиозная искренность состоит в том, что человек остается верен своему главному божественному Центру, своей «Купине» или «Гестии». Тогда ее искры пронизывают всю человеческую жизнь, которая становится верным выражением центрального огня. Человек может блюсти эту верность постольку, поскольку он целен в своих актах, предпочтениях, изъявлениях и деяниях. Всюду, где он нецелен, — для него возникает опасность стать неискренним, т. е. не допустить искру своего центра в известную сферу своей жизни, которая обособится и «объявит своеволие».

Эта неискренность может иметь различные жизненные формы. Она может состоять в том, что человек живет, говорит и действует не из Центра, а из многообразной, самовольной периферии своего существа, из ее случайных, пестрых, духовно непроработанных содержаний. На этом пути человек может уподобиться «пучку ассоциаций», жизнь его может лишиться своего лично духовного единства и распасться, расплыться в хаотическую и капризную, несвязанную множественность. Люди, совсем нецен-

трированные и нецельные, бывают неискренни потому, что у них нет Купины, искры которой могли бы и должны бы сверкать в их жизненных проявлениях: они лишены божественного огня, и духовная предметность обнаруживается в их словах и делах лишь случайно. Их «верность» и «правдивость» — поверхностны и не имеют духовно-религиозного смысла. Они могут «обмолвиться правдой» и «оступиться» верным деянием; но и только. Строго говоря, этим людям присуще не духовное бытие, а лишь душевно-телесное существование; и судить их духовным судом — трудно. Прежде, чем взыскивать с них и говорить про них, что они «лжецы» и «предатели», надо было бы помочь им найти свой духовный центр; прежде, чем вменять им «кривизну» их души, надо было бы помочь им вступить в бытие. Чтобы солгать, необходимо иметь хоть какое-нибудь отношение к сущей правде; чтобы предать, необходимо связать себя хоть какой-нибудь духовной связью и не соблюсти ее. А эти люди, в сущности говоря, не доросли духовно — ни до лжи, ни до предательства.

Совсем иначе выражается неискренность у людей, сколько-нибудь центрированных. У них она может принять форму предательства и лжи.

Рассмотрим сначала проблему предательства.

Предательство состоит в том, что человек внутренне (в своих сокровенных помыслах, чувствах, решениях) или внешне (на словах или на деле) изменяет своему духовному центру, не имея для того предметных оснований.

Бывают люди с незавершенной центрированностью, — неинтенсивной и нецельной. Отношение их к их Центру, — не горящему светлым пламенем, а чуть тлеющему, — оказывается слабым и шатким. Одни из них то и дело выпадают из центрального луча, теряют его и не умеют вновь находить его. Другие — обнаруживают склонность к двойному или даже множественному «центрированию», которое то и дело оказывается неопределяющим и несостоятельным. Именно эти несчастные свойства, составляющие не столько моральный, сколько религиозный недостаток человека, и лежат в основе предательства.

Предательство понимают обычно как общественное явление — как неверность одного человека другому или другим. Однако это обычное понимание поверхностно и не-

достаточно широко, ибо оно упускает религиозную природу обсуждаемого явления. Предательство может состояться и без того, чтобы было обмануто чужое доверие, или чужое, вызванное мной ожидание. И обратно: может быть так, что чужие, вызванные мной ожидания (или надежды, расчеты) совершенно не оправдаются, и при том именно из-за моего образа действий, а налицо будет не предательство, а лишь его общественная видимость. Одни будут ставить вопрос: «не предал ли он нас?» Другие будут категорически утверждать: «это сущее предательство!» А на самом деле «предательство» будет мнимым, кажущимся, ибо оно будет обосновано и «покрыто» такими душевными процессами, которые будут далеки от всякого предательства.

Человек совершает действительное предательство только тогда, когда он предает Бога, сам в себе, один «на один» — когда он без всяких религиозных оснований, «беспредметно» или «противопредметно» изменяет своему Центру, своей священной Купине. Настоящее предательство есть акт внутренний, измеряемый мерилami духовной веры и духовной верности; и именно в этом глубоком, одиноком самопредательстве, которое есть в сущности малодушное отречение от своей святости, и скрываются сущность, грех и падение общественного предательства.

Ясно, что к предательству, строго говоря, способен лишь тот, кто совершил духовное центрирование и лишь постольку, поскольку он его осуществил, кто видением узнал, любовью принял и верой исповедал пред Богом и перед самим собою главную святость своей жизни или, по крайней мере, своими словами и делами дал другим основание считать его избравшим свою святость и укоренившимся в ней. Человеку, живущему вне духовной свободы (в гетерономии), не имеющему самостоятельного отношения к добру и злу, к Богу и противобожественным силам мира, лишенному предметного видения, искренней любви и веры, — собственно говоря, нечего предавать. Он — ковыль колеблющийся; или — лист, носимый ветром. Он — пустая дудка, из которой каждый новый владелец будет извлекать угодные ему звуки. И, может быть, только тогда, когда он поймет свою душевную пустоту и свою духовную несостоятельность, т. е., что он доселе ничего не видел, ничего не любил и ни во что не верил, — он почувствует

в глубине души свое унижение: унижение не столько от предательства, сколько от того, что он еще не созрел до измерения духом, верностью и предательством...

Чтобы предать святыню — надо ее «иметь». А человек, к сожалению, далеко не всегда знает, «имеет» он ее или нет. Люди нередко принимают еле живую традицию за свою личную «веру», и в критический момент разочаровываются; они принимают простую привычку за духовное убеждение и в смертный час, требующий строгой проверки и окончательного решения, приходят к выводу, что их мнимые «убеждения» не имели ни духовных корней, ни сердечного «наполнения» (плэромы). Такому человеку нетрудно отречься от того, к чему он, в сущности говоря, никогда и не «прирекался». Он не знал о себе настоящей духовнорелигиозной правды и узнает ее теперь впервые: а именно, что он не был предан ничему и что потому он «предает» без «предательства».

3

Всякое предательство есть изменение в духовном самоопределении; но не всякое изменение в самоопределении есть предательство. Ибо, с одной стороны, возможно разоблачение своей духовной незрелости и пустоты: тогда начинается новая жизнь, а не предательство. С другой стороны, возможно изменение обоснованное и предметно-мотивированное, т. е. искреннее и честное обновление своего духовного центрирования: искреннее обновление веры есть не предательство, а религиозное обновление личности; честное отречение от неверного центрирования не делает человека предателем, хотя и может оставить его в неопределенности и пустоте. Наконец, возможно, что человек «перерешает» в жизненно и духовно несущественном деле: он отказывается от какой-нибудь периферической установки, мотивируя свой отказ чисто-субъективной «переменной-настроения». «Каприз», или «появление нового желанья», или «пересмотр решения», продиктованного не центрально, а периферически — отнюдь не составляют предательства. Так люди откладывают прогулку из-за дурной погоды, меняют в магазине купленную матерью, остаются дома вместо того, чтобы идти в концерт и т. д.

Предательство начинается там, где решающее слово должно принадлежать Центру; где человек принимает такое духовно-существенное решение, которое является центрально не оправданным, предметно не обоснованным, не выросшим из обновленного духовного видения, т. е. периферически произвольным. Предательство есть не «изменение», а «измена»: измена главному без центрально достаточных оснований. Эта измена бывает иногда «достаточно обоснована» периферически, т. е., например, соображениями «пользы» и «вреда», предвидением опасности, житейскими расчетами и т. д. Но эта периферическая обоснованность не весит перед лицом центральных требований и духовных необходимостей. Испытывая эти центральные требования и уклоняясь от них, человек нередко говорит, что он «идет на компромисс с совестью»; и сам испытывает этот компромисс как внутреннее предательство.

Всякая корыстная или трусливая, хотя бы и в высокой степени «многоумная», измена своему Центру ставит человека в положение внутреннего, духовного предателя. Это внутреннее предательство усиливается и углубляется, если человек пытается оправдать свой поступок перетолковыванием своих центральных «лучей», их искажением, или «отрицанием», или ссылкой на мнимое невосприятие их, или на их мнимую «неясность» и «двусмысленность». Оно углубляется еще более, если человек пытается «перестроить» свой центр согласно своему «компромиссу», уверяя себя, а может быть, и других, что показания его Центра — в точности соответствуют его предательскому решению и поступку: тогда человек начинает как бы «вырабатывать» своего предателя в свою Купину, подменяя божественную прямоту ее показаний изворотливой кривизной своего предательства. Этим он как бы угашает огонь своей Купины, заваливая его мусором житейских расчетов; или, еще хуже: он замуровывает ее Угль в погреб своей души и лишает себя его искр. Все это искажает его центрированность, лишает его цельности и вводит внутреннее предательство в самый уклад его души и духа.

Единожды совершивший духовное предательство или переживет кризис, продумает и прочувствует до конца свое падение, освободится от его последствий, начнет строить

себя заново из Купины, и научится иметь единый и единственный, властный, искрящийся религиозный центр. Или же он не найдет в себе ни силы, ни воли для такой «реставрации»; и тогда для него откроются две возможности: или обходиться совсем без духовно-религиозного Центра и вернуться в состояние духовной «невменяемости», не знающей ни духа, ни веры, ни верности, ни предательства; или же примириться с тем, что в его душе образуются два или даже три «полуцентра», между которыми он будет вечно колебаться, совсем утрачивая способность к верности и никогда не выходя из состояния предательства.

Человек, центрированный не интенсивно и не цельно, постоянно носит в себе потенциальное множество таких «мимолетных» или непрочных «полуцентров», которые иногда, под влиянием обстоятельств, крепнут и начинают между собой «гражданскую войну», вовлекая разодранный дух в непрерывное предательское метание между ними: не имея единого и единственного Очага, он обречен на вечную неверность. Понятно, что человек, центрированный глубоко и сильно, может впасть в «общественное» предательство только по внешней видимости, ибо на самом деле, — в религиозной глубине духа, — он не может быть и не будет предателем. Напротив, человек со слабой или большой «полуцентрированностью» постоянно живет, иногда сам того не замечая, в атмосфере непрерывного внутреннего предательства; так, что самое состояние общественной верности будет для него всегда лишь условным, или временным, или кажущимся: пока жизнь не ставит его перед серьезными испытаниями, пока «верность» дается легко и слагается как бы «сама собой», — он будет блюсти ее по инерции, по интересу, из опасения общественного мнения и т. д.; но, как только «грянет гром» и блюдение верности станет делом трудным и опасным, как только человеческие силы окажутся недостаточными и иссякнут, и единственным спасением останется Божественная Купина, — этот источник сверхчеловеческих сил, — так предательство, как бы дремавшее у порога его души, вторгнется в ее жилище во всевозможных видах... — если, конечно, ему не удастся воззвать к Богу и воздвигнуть в себе Его алтарь.

Все это можно выразить еще так. Человек, имеющий действительно единый и единственный религиозный центр, живет и поступает, имея перед собой не много разных «возможностей», но единственную необходимость: он не может иначе действовать; и не хочет иначе; и не может иначе хотеть: и не хотел бы иначе мочь; и знает, что он делает «должное», но не потому, что оно — «должное» (как того требовал Иммануил Кант), а потому, что оно Божие, лучшее и любимое. Эта необходимость исходит из его религиозной Купины и возводит его верность к Богу. По-видимому, это и имел в виду Мартин Лютер, когда сказал: «So stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, amen».

Напротив, человек со слабым и распадающимся центром — всегда имеет перед собой множество различных «возможностей». Некоторые из них уже связаны так или иначе с имеющимися в нем «полуцентрами», а другие могут еще «создать» себе такие «полуцентры» для данной жизненной ситуации — ибо эти эфемерные центры выдумываются без труда, создаются воображением и остаются всегда беспочвенными. Такой человек всегда может — и «так», и «иначе»; он всегда способен настроить себя по-новому, в зависимости от житейских соображений и пользы; а иногда эти «настроенности» приходят сами собой и увлекают его. Так, обстоятельства и события жизни бросают его, как пустую лодку, а он нередко делает вид, будто он правит этой ладьей и будто он «влияет» рулем на волны...

Самоопределение такого человека, — если здесь вообще позволительно говорить о «самоопределении», — всегда условно и неверно; его волеизъявление — духовно несостоятельно и, в сущности, не связывает его; его решения — отменимы и изменимы; его «честное слово» — нечестно. Пытаясь оправдать эту нечестность, он может заявить, что он «хозяин своего слова, захочет — даст, захочет — назад возьмет»; или еще, что «честность — понятие относительное»; или, что «совесть разрешила ему этот компромисс» и т. д. Такой человек страдает духовной и религиозной беспочвенностью, которая отнимает у него «дар верности». Еще не «предав», только «высказавшись», он уже предал свою позицию, ибо он не вложил в нее сам и не закрепил ее лучом своего Центра. Он лишен личностной силы, духовного бытия, религиозных корней. И потому

он является как бы воплощенным противоречием: плюралист, всегда распадающийся на множество внутренних «течений», и релятивист, для которого все условно и относительно, ничему не преданный безусловно и не имеющий единого первоисточника жизни, — он только кажется людям единым существом с духовно-волевым, самоуправляющимся центром. И это противоречие является сразу — сущей трагедией и великим соблазном.

На таких людей нельзя полагаться. На них нельзя построить никакой жизнеспособной организации: ни семьи, ни корпорации, ни церкви, ни государства. Эпоха, когда такие люди преобладают, становится эпохой разложения и крушения. Церковь, не способная воспитывать религиозно-центрированные характеры, губит сама себя. Государство, насаждающее насилие и страх и размножающее людей такого уклада, не достойно своего имени. Понятно, какие тягостные духовные последствия имеет такой порядок, при котором массы народа вынуждаются угрозами, страхом, голодом и казнями — вступать на путь религиозной симуляции или религиозного предательства. Светская власть, веками применяющая правило «*cujus regio, ejus religio*»; церковная власть, земным огнем выжигающая из душ Божий огонь и его искренность — во славу гетерономной церковной догмы; безбожная власть, стремящаяся подавить или искоренить в душах всякий религиозный опыт — извращают и попирают самую природу духа, т. е. свободу цельного и искреннего предметоприятия; они нарушают и разрушают самое главное — здоровый религиозный ритм и строй человеческой души. Этим они готовят себе самим вырождение и гибель.

Все это можно свести к основной формуле: подлинная религиозность исключает духовное предательство.

4

Но она исключает и духовную ложь.

Проблема лжи есть глубокая и тонкая проблема. Ее можно разрешить только при религиозном понимании дела.

Напрасны были бы попытки свести ложь к неверному слову об эмпирической (внешней или внутренней) действительности. Такое слово может содержать в себе «вещи»,

несоответствующие трезво воспринимаемым обстоятельствам, и тем не менее не быть ложью, ибо в нем не будет ничего предосудительного или постыдного, тем более ничего порочного, разрушительного или губительного. Так, шутка и карикатура нарочно изображают действительность неточно или неверно, искаженно, или преувеличенно; но они не становятся от этого ложью, даже и в том случае, когда имеются наивные простецы, не понимающие шуточность шутки и карикатурность карикатуры. Так, миф, легенда и сказка очень мало заботятся о своем соответствии «эмпирическим обстоятельствам» или «историческим событиям», но не являются ложью: они не повинуются фактам и не признают своей обязанности «копировать действительность», ибо они сами создают свою, новую действительность высшего значения и назначения. Вообще говоря, — художественная правда неповинна послушанием факту, и свойственная ей особливая «неправдоподобность» является не ложью, а художественной ошибкой.

Но бывают в жизни и другие «несоответствия факту», которые нельзя относить ко лжи. Можно «сказать неправду» или «скрыть правду» — и не солгать. Человек, добросовестно ошибающийся, говорит неправду, но не лжет. Люди, окружающие тяжело больного, во главе с врачом, нередко скрывают от него правду и произносят заведомую неправду, но не становятся от этого лжецами. Подобно этому от матери скрывают смерть нежно любимого сына и иногда создают вокруг нее целую сеть изобретенной неправды, и сами тяготеют этим; но назвать все это «ложью» можно только из черствого педантизма.

Нет и не может быть такого морального правила: «говори всегда всю правду». «Вся правда» вообще нам не дана: действительность слишком сложна, глубока и изменчива для того, чтобы можно было за ней угнаться; и если бы кто-нибудь попытался следовать этому мнимому моральному правилу, то ему пришлось бы говорить непрерывно с утра до вечера и перед сном убедиться, что ему не удалось сказать «всю правду», что он напрасно старался и что он прожил «утраченный день». Дело несколько не улучшилось бы, если бы это правило было ограничено субъективными пределами: «говори всегда все, что тебе кажется правдой»: можно с уверенностью сказать, что к такому

«правдивому говоруну» скоро пригласили бы нервного врача. Из этого мнимого правила можно совсем исключить термины «всегда» и «все» — и при том в силу того, что нет и не может быть в жизни всегда уместного и все исчерпывающего морального образа действий. Нельзя даже установить такое правило: «никогда не говори неправды»: ибо жизнь знает случаи, когда по соображениям любви, сострадания, духовного такта, воспитания или спасения чужой жизни необходимо бывает сказать неправду или умолчать правду.

Итак, необходимо отличать неправду от лжи. Проблема неправды ориентируется на эмпирических фактах и несоответствии им; она не есть проблема морали и не подлежит ее строгим законам; она есть проблема художественного творчества, жизненного такта и любви к людям и повинуетя высшим духовным целям человеческого существования. Напротив того, проблема лжи ориентируется на духовных состояниях человека и на несоответствии им; она есть проблема духовного характера и религиозной центрированности и может быть понята и разрешена только в этой связи. Ложь касается не «обстоятельств», а «состояний»; не «внешнего», а «внутреннего»; не повседневного существования, а духовного бытия; не «слишком человеческого» и не «чисто человеческого», а Божественного в человеческом. Ее основную природу следует всегда искать не в расхождении между словом и фактом, или между словом и жизненным содержанием, а в отношении слова, веры и дела к духовно-религиозному центру личности.

Если предательство есть беспредметная измена человека своему религиозному Центру, то ложь состоит в заведомом искажении человеком своего центрального луча или своего личного отношения к нему.

Ложь возникает и утверждается на линии, связующей предметный Центр личности с содержанием подчиненной ему личной «периферии». Это расхождение может быть активно осуществленным или пассивно допущенным. Оно может остаться скрытым внутри и наружно непроявленным (ложь самому себе), но может быть выражено словом, жестом или поступком (ложь другим людям). Оно может состоять в утаивании от самого себя — оттенков своего внутреннего настроения, осужденного центральным

лучом; но оно может выражаться и в криводушном перетолковании показаний самой Купины. Наконец, оно может привести и к неверному, искажающему описанию внешних обстоятельств или событий. В последнем случае за неправдой обнаруживается сущая ложь; неправда утрачивает свой невинно-нейтральный характер, и человек получает основание сказать другому, что тот солгал.

Во всех этих случаях обнаруживается центральная неискренность человека, которая и составляет основную природу лжи. Ложь пребывает в главном измерении вещей, людей и отношений. Ее опасность и гибельность состоят в том, что она нарушает или прямо разрушает божественную ткань в человеческой жизни. Когда человек лжет, то он лжет: или Богу о себе; или другим людям о Боге; или другим людям о себе перед лицом Божиим; или себе и другим о других в их божественном измерении.

Он лжет Богу о себе, не находя пути к чистосердечному покаянию («непщевати вины о гресех»), не допуская себя до честноцельной веры или не признаваясь в своем неверии и полувере. Он лжет себе о Боге, малодушно или злоумышленно искажая про себя Божии заповеди, зовы совести, лучи Откровения, глубины Предмета, совершенства Творца, великие горизонты потустороннего мира. Он лжет другим людям о Боге, исповедуя догмат при отсутствии веры; проповедуя без очевидности; молясь без плэромы; предаваясь магии, чернокнижию или диаволопоклонству; морализируя из порочной души, беспочвенно доктринерствуя о главном; произвольно выдумывая о Предмете, вместо того, чтобы созерцать Его существо — в религии, в философии, в искусстве (модернизм!), в этике; опорочивая добрых, восхваляя злодеев, пропагандируя злое и погибельное, лстя тиранам; ведя продажную, корыстную, беспочвенную культурную критику. Он лжет другим о себе перед лицом Божиим — во всяком ложном чудотворении. Он лжет себе или другим о других в их божественном измерении — при всяком очернении, клеветании, при всякой беспочвенной подозрительности, в припадке мизантропии и человекопрезрения.

Во всех этих состояниях и деяниях — человек искажает Божий луч и пресекает его благодатное действие; он изменяет и подменяет истину в Божием деле. Этим он мешает

Свету овладеть жизнью, переродить и освятить ее ткань. Он подчас еще не изменяет окончательно своей Купине, не отрекается от нее и не предательствует; но он повреждает ее дело искажениями и уклонениями, несоответствием между тем, что составляет Божию правду, и тем, что он выдает за правду себе и другим.

Поэтому можно сказать, что каждая ложь таит в себе зачаток или возможность предательства, т. е. начинающуюся измену Центру. Эта измена еще не завершается — ни окончательным выходом из луча, ни образованием другого «полуцентра» с его тусклыми «полулучами». Ибо во лжи — человек пытается, не выходя целиком из центральных лучей, исказить или подменить их непосильное для него содержание.

Выражая это совсем просто, можно сказать: ложь ядовита, как ложь о главном, о центральном, о божественном, о вере, об очевидности, о добре и зле, о совести, о чести, о совершенном. Лучи этого Главного стремятся проникнуть во все состояния, свойства, дела; а ложь пресекает этот великий и драгоценный процесс. И поэтому сознательный лжец является противником Бога, повреждающим свое достоинство и свою честь: ложь бесчестит человека.

И вот, если неправда совсем не задевает Главного, то она опасна только как начало и возможность большего, как «прелюдия» ко лжи, как первое и слабое подобие ее или же как посев напрасных ожиданий и недоверчивости в душах других людей. Вот почему религиозный человек не может быть лжецом: ложь органически противна ему; он просто не способен к ней; и если ему приходится говорить бытовую неправду, то он больше всего заботится о том, чтобы она не коснулась Главного, не пресекла Божьих лучей и не превратилась в ложь, проникая с повседневной поверхности поступка в его духовную глубину.

Можно сказать, что ложь не связана непременно со словом, ибо ее ядовитейшая разновидность осуществляется в бессловесных компромиссах с самим собой перед лицом меркнувшего центрального огня. Конечно, человек может лгать и словами, но рекомая ложь есть лишь последствие и проявление молчаливой лжи, созревшей до слова и нашедшей себе выражение в нем.

Все это выясняет духовную ядовитость лжи.

Ложь ядовита тем, что она повреждает искреннее и цельное пребывание души в лучах Купины. Это пребывание не легко дается человеку. Оно ответственно и трудно, часто опасно для земного человеческого успеха, а иногда может стать фатальным и для самой жизни. Оно требует от человека настоящей преданности Божьему делу; уверенности в показаниях и зовах личной Купины; сильной, неутомимой воли для установления душевной чистоты и цельности; мужества, побеждающего робкий инстинкт самосохранения; и самоотвержения, ведущего на жертвы и, может быть, на смерть. Всем этим обладают лишь немногие люди, а для других это требование оказывается часто непосильным...

И вот, изнемогая от этой непосильной задачи, люди впадают в слабость или в малодушие и пытаются так или иначе загородиться от подлинного божественного обстояния: не видеть его, ослабить его требования и зовы, умалить его свет, облегчить себе бремя жертвы, опасности и подвига — т. е. «со-лгать» себе иного «бога», иное «откровение», иную «совесть», иного «себя», иных «людей» и иные «отношения»... Они начинают воспринимать Главное как бы через «стекло», «закопченное» страхом, расчетом, страстью или мелкими земными интересами и целями; и не хотят считаться с этим, принимая и выдавая искаженное Главное — за сущее-подлинное. Отсюда возникает «ложный призрак» его, который как бы застилает свет Центра и отрешает от Купины подчиненную ей жизненную периферию, сообщая ей мало-помалу беззаконную самостоятельность, децентрированность и религиозно-предметную «опустошенность». И при всем этом — человек не сознается в лгущем искажении ни себе самому, ни другим, ибо в самую сущность лжи входит некое признание иллюзии за подлинное обстояние, или некое доверие-полудоверие к непредметному содержанию; так что лгущий обычно продолжает поддерживать в себе самочувствие централизованного существа и нередко выставляет свои искажения с уверенностью и авторитетом в качестве «компетентного очевидца» или «знатока». И как часто он при этом не ви-

дит своей неискренности и медленно пропитывает свою жизнь ядом лжи и самообмана...

Этот недостаток самосознания и самопознания усиливает разрушительное действие лжи: ее прикровенность, эта своеобразная самообманно-сумеречная атмосфера позволяет ей долгое время оставаться «невыведенной на свет Божий», она как бы «диссимулирует» себя, «маскируется» и усваивает благочестивую физиогномию искренней истины. Поэтому человек нередко обнаруживает ее в себе тогда, когда она стала привычным и, может быть, невытравлимым способом жизни.

Человек всегда начинает лгать от слабости духа, которая стоит в глубокой связи с трусостью, страстью, жадностью, ленью и избалованностью и которая всегда проявляет недостаточную религиозную центрированность души. Слабый дух легко побеждается всевозможными «нецентральными», «непредметными» побуждениями и соображениями, как-то — страхом лишений, недостатком мужества или воли, опасностью для личной жизни, неверием в силу добра, отсутствием доверия к чужому духу, тщеславием, властолюбием, жаждой жизненного комфорта и т. д. И вот, говорит ли он о Главном не то, что думает и чувствует, — в Боге, в людях, в событиях, в делах или в вещах; или не верует в исповедуемое; или не делает того, что говорит; или скрывает сделанное; или поступает так, как если бы что-нибудь чувствовал, не чувствуя этого на самом деле; действует ли он против убеждения или без убеждения; допускает ли он «*reservationem mentalem*» или иную двусмысленность в решении, в слове или в деянии; или при творно соглашается; или боится сказать правду¹ — он не позволяет центральному, божественному лучу своей Купины пронизать свою душу, свое слово, свое дело и, соответственно, свое общение с другими и их души до самого дна. Он лжет потому, что Божий луч оказывается ему не по силам: он не способен принять его, вместить его и предаться ему; и потому он нуждается во лжи.

Во лжи нуждается не сила, а слабость; не свободный человек, а раб. Надо быть орлом, чтобы смотреть в солнце

¹ Все это, конечно, относится к Главному, взятому из главного и по главному.

открытыми глазами; и вот, человек, лишенный «орляго зрака», спешит спрятать свою голову в плаще сатаны; и начинает лгать. Ложь, по самой основной сущности своей, делает дело, враждебное Богу. И потому нет таких условий, при которых она могла бы быть возведена к воле Божией, оправдана, освящена или разрешена. Она может быть только прощена при условии очищения души и восстановления ее священного строя и ритма.

Всякое оправдание лжи безумно и губительно. Губительно потому, что оно толкает человека в лоно дьявола, который «во истине не стоит, ибо нет истины в нем»; «когда он произносит ложь, то он говорит свое, ибо он сам есть ложь и отец лжи» (Ев. от Иоанна 8, 44).

Функция лжи и состоит именно в том, чтобы скрыть Божественное — или путем искажения его, или путем облечения зла в его ризы; во всяком случае — путем ослепления человека или введения его в заблуждение. А это и есть дело Дьявола: путь разложения и гибели.

Вступив на этот путь, человек медленно и постепенно, попуская себе и привыкая, привыкая и, вследствие привычки, намеренно осуществляя, — ослабляет и утрачивает свою способность к религиозному центрированию, разрушает свое бытие и религиозно мертвеет. Этим он незаметно вступает в упомянутую уже выше завершительную стадию лжи. Она состоит в окончательном утверждении не Божьего как якобы Божьего. Человек привыкает верить в созданное им искажение: в реальность нереального, в предметность не предметного, в правоту неправого, в божественность небожественного, в позволительность греха, в силу слабости — словом, в ложь. Он утрачивает способность отличать добро от зла и теряет мерила и критерии. Все делается в нем относительным, условным, шатким, недостоверным. Он населяет себя призраками и сам подозревает об их призрачности, и потому не верит окончательно ни в их призрачность, ни в их подлинность, и тем не менее продолжает утверждать их и для себя, и для других. Все эти призраки и соблазны оставляют в нем свои недоизжитые следы, и он становится подобен старому, плохому актеру, душа которого целиком состоит из недоизжитых речей. Его жизнь превращается в сплошную игру мнимостями: мнимы его слова, мнимы его акты, мнимы

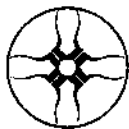
его содержания, мнимы его дела. Он уже не насыщает силой и присутствием своего духа — ни их, ни себя самого. Он сам становится играющей мнимостью, сущей пустотой, которая находит свое завершение в вызывающем цинизме. Он уже весь неискренен, весь аффектирован и фальшив; и подлинна в нем только одна его личная неподлинность. В произвольной, кощунственной игре с Главным и Божественным — он окончательно утрачивает доступ к Главному и к своей Купине. Он уже не доверяет ей, а потому не доверяет и себе. Он не чтит Ее и перестает уважать себя. Это ведет его на путь предательства, а неуважение к себе придает ему способность к совершению любой низости. Человек, ставший на путь лжи, идет к духовной гибели.

Понятно, что ложь разрушает не только личный строй духа, но и общение людей. Это объясняется тем, что она прерывает искренний ток между личными огнищами. Искры не вылетают из личной купины и не долетают в другую; то, что исходит — не искренно, не предметно и не чисто. От этого гаснет взаимное доверие, а затем — и взаимное уважение. Души мутятся. Мутится и вырождается и вся символика общения: слова утрачивают свой прямой и честный смысл; дела становятся двусмысленны; люди смотрят друг другу в глаза и не верят друг другу; и, отвернувшись друг от друга, ждут обмана и предательства. Колеблется все взаимное восприятие людей, общение становится настороженным, лукавым, порочным — и мнимым. Если общение строится на лжи, то в истинном и глубоком значении — его вовсе нет: децентрированные, лишенные искренности симулянты, играющие ложью, — каждый про себя и каждый для другого — не могут создать ни духовного общения, ни единения, ни дружбы, ни семьи, ни корпорации, ни университета, ни парламента, ни государства, ни тем более — церкви.

Понятно, наконец, и то, какие тягостные последствия для духовной и политической жизни народа имеет такой порядок, при котором государственная, а может быть, и церковная власть вступают на путь организованной лжи и обмана. Каждая из этих властей, при всем глубоком различии между ними, является в своей области как бы «общественной Гестией», хранящей и поддерживающей пред-

метный огонь жизни — в церкви огонь откровения и веры, в государстве огонь чести, правосознания и патриотизма. И вот, когда из такого очага, с которым каждый из принадлежащих людей призван поддерживать живую связь доверия, уважения и укрепления, вместо драгоценных искр и оздоравливающих лучей, исходят волны всезастилающей фальши и всеотравляющей лжи, тогда в жизни общественного организма начинается глубокий кризис, ибо это означает, что в центре водворились порочность, слабость, трусость и предательство. Центр вырождается и отмирает; близится образование новых полуцентров и распадение общественного единства. Единый, всем общий и зиждущий пункт, присутствующий своими лучами во всей периферии, неизбежно вносит повсеместно свою порочность, — смуту и помрачение, поток подозрительности и недоверия, смешение добра и зла, разочарование, озлобление и, наконец, деморализованное отчаяние. Дым лжи выедает духовные глаза и отравляет в душах предметное дыхание. И это будет продолжаться до тех пор, пока не очистится и не восстановится социальная Гестия.

Таков религиозный смысл лжи; такова ее духовная опасность. Ложь противорелигиозна, ибо религия не терпит ни мнимых актов, ни мнимой молитвы, ни пролганных содержания, ни неискреннего общения; именно поэтому она требует очищения духа не только от пошлости, но и от неискренности. Ибо пошлость и неискренность, наряду с сердечной мертвостью, суть основные источники греха.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ О ГРЕХЕ И СТРАДАНИИ

1

Исследуя проблему греха, я не принимаю на себя обязанность рассматривать его «космологически» и «догматически», но ограничиваюсь, как и во всем моем исследовании, пределами человеческого субъективно-духовного опыта. Космологическое трактование греха должно было бы не только знать его состав в душе грешащего человека, в пределах его личной души и его субъективного опыта, но ведать сущность зла в измерении объективного мира со всей его таинственной сложностью и в плане божественного воления и поущения. Догматическое трактование должно было бы излагать теологическое учение определенного вероисповедания, с толкованием первоисточников, в дедуктивном порядке и с посяганием на точное изложение богооткровенной истины. Я не беру на себя ни одной из этих задач.

Есть немало глубокого, правдоподобного, но в то же время и предметно-рискованного в философических и мистических учениях о бытии зла в мире; но все это не идет дальше предположительного и вероятного. Созерцая эти учения с пристальностью, я устанавливаю их «гипотетическую» природу, и не дерзаю предлагать от себя нечто подобное. Академия научила меня знать предел моего знания и смиренно блюсти его.

Что же касается богословия, то, относясь с полным уважением к его верным дедукциям, именно поскольку они верны, я ищу не дедуктивного построения, а личного, живого духовного опыта и созерцательной индукции. Я не апологет, а исследователь; и на догматическое богословие

не посягаю. Поэтому я и не обращаюсь к богословским аргументам и не полемизирую с богословами.

Но всякий живой опыт греха, взятого в нравственном измерении или в религиозном измерении, — мне ценен и поучителен.

И вот, после всего, что было изложено мной выше о строении и движении религиозного опыта, я считаю себя вправе высказать о грехе нижеследующие суждения.

Человеку, раз вступившему в сферу свободной духовности (главы вторая и третья), отверзшему свое духовное око (глава одиннадцатая), совершившему «приятие сердцем» Божьего луча (глава пятая), приобретшему свое внутреннее религиозное огнище (глава девятнадцатая) и начавшему в его лучах свое религиозное очищение (главы тринадцатая, четырнадцатая и пятнадцатая), — естественно и неизбежно мерить себя божественными мерилami и судить себя Божьими лучами. Слова Христа: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мтф. 5, 48) становятся для него живым несмолкающим зовом, вопреки всем трезвым и «умным» соображениям о том, что «совершенных людей не бывает» и что «совершенство вообще человеку недоступно». Это желание совершенства совсем не есть проявление самомнения или гордыни, ибо самомнение сказало бы: «это мне легко доступно», а гордыня произнесла бы: «это мной уже достигнуто». Заповедь совершенства воспринимается не теми слоями души, где живет самомнение и где празднует гордость, но глубоким духовным огнищем и, преобразуясь, там в живую, христианскую совесть, вступает в личную жизнь в качестве живого несмолкающего призыва.

Совесть¹ совсем не есть отвлеченный «принцип долга», навязываемый воле сознанием; но она не есть и сила суда или укора, подъемлющаяся из бессознательного после дурного поступка и не имеющая «разумного» оправдания. Совесть есть голос целостной духовности человека, в которой инстинкт принял закон Божий, как свой собственный, а дух приобрел силу инстинктивного влечения. Совесть есть сразу — инстинктивная потребность в нравствен-

¹ См. главу о совести в моей книге «Путь духовного обновления» и в книге «Поющее сердце».

ном совершенстве, и предметно-обоснованная воля к нему, а потому творческое искание его в каждом данном жизненном положении. Иными словами — совесть есть целостное пребывание человека в луче Божьем.

Вот почему человеку, вступившему в процесс религиозного центрирования и очищения, естественно и неизбежно искать во всяком жизненном положении совершенного или, по крайней мере, наилучшего возможного исхода. Он желает не выходить из Божьего луча, воспринимаемого им в состоянии молитвенного созерцания, но пребывать в нем, жить им, творить из него; и при этом не только в нравственном измерении добра, доброты и любви, но и во всех других духовных измерениях: красоты и художества, гражданского долга и правосознания, исследования и научного познания, созерцания жизненного процесса и приобщения к нему (соучастия в природе), труда и хозяйственного творчества. Выражая это во всей простоте, можно сказать: религиозный человек ищет во всем — верности Божьему гласу и требует от себя величайшего радения о Божьем деле.

Именно поэтому он остро испытывает всякое свое выхождение или выпадение из Божьего луча, судит себя за него, вменяет его себе и обозначает его словом «грех». Человек грешит не только нравственной черствостью, жадностью, криводушием и безудержной страстностью, но и всяческой пошлостью, беспредметным, бессовестным искусством, гражданской трусостью, взяткой и подкупностью, интригой и кривосудием, в науке — вздорными выдумками и слепотой, безответственным и жестоким обхождением с природой, хозяйственной эксплуатацией других, трудовой ленью, бессовестной растратой добра, и, сверх того, всяким духовным небрежением и религиозной неискренностью. Ибо все это есть попрание совестно-божественного зова; все это есть жизненное выхождение из Божьего «луча». И вот, для такого человека грех не есть некое особое, затеянное им и осуществленное «злодеяние», которое пребывает в жизни в виде несчастного «острова», окруженного морем «безгрешного благополучия». Напротив, грех есть для него разливающееся море безлюбивости, пошлости, духовной близорукости или даже слепоты, безответственности, нецельности и неискренности.

И если даже эта стихия не сгущается у него в порывы гордости и злобы, в деяния жадности и мести, в дела коварства, интриги, бесчестия, низости, центральной лжи, корыстного предательства и убийства; и если даже эта стихия остается в нем сравнительно вялой, экстенсивной, недейательной и напоминает собой скорее стоячее, топкое болото — то ее качество от этого нисколько не изменяется. «Качество» греха состоит в том, что человек, которому дана возможность «ходить в свете» и пребывать в огне; не ходит в свете, а пребывает «во мгле и сени смертной»; или, выражаясь словами греческого светолюбца и ясновида Гераклита Эфесского, — «наслаждается грязью» «βορ-βόρω χαίρειν».

При нравственно-религиозном ощущении такой остроты и последовательности неизбежно окажется, что «греха» в человеческой жизни гораздо больше, чем «света» и «огня»; что «свет» и «огонь» даются Сверху, но снизу не берутся; что в человеке есть тяготения, желания и страсти, прилепляющиеся к тьме и, может быть, даже наслаждающиеся ей; и что следование по легкому пути вниз через широкие врата свойственно человеческому естеству, ибо путь вверх через врата узкие труден и скорбен.

2

Этим религиозное восприятие греха, однако, не исчерпывается.

Дело в том, что человек искренней и цельной религиозности склонен ощущать и созерцать каждый свой грех и весь грех вообще как свою вину.

Рассматривая чужие грехи, подходя к ним с духовной осторожностью и сердечной добротой, он всегда готов признать, что в человеке есть грех наследственный, который трудно вменить ему или во всяком случае — ему одному; есть грех естественный, обусловленный его земным способом существования¹, телесно-материальным, субъективно-индивидуальным, инстинктивно-эгоистическим, эротически-страстным, — духовное преодоление которого каждому из нас задано, но никому из нас не дается легко

¹ См. главу первую «О субъективности религиозного опыта».

и скоро; есть грех невольный, грех пассивности (неделания), грех беспомощности и неумения, грех неосторожности, забвения, упущения и лени, грех душевной зараженности извне, грех безвольного подчинения, грех от страха, и иные различные, трудно исчислимые и непредвидимые грехи, которые допускают снисхождение, маловменение или даже невменение и удерживают, как бы на лету, человеческие суд и приговор строгости.

При этом для человека с христиански живой и художественно индивидуализирующей совестью само собой разумеется, что каждый грех каждого человека являет собой единственное в своем роде, неповторяемое сочетание душевных трудностей, неудач или падений. Именно поэтому людские грехи совершенно не сводимы к отвлеченному каталогу «позволенностей», «полупозволенностей», «не совсем позволенностей», «простимостей», «полупростимостей» и «непростимостей», который, вопреки всякой христианской совести, предлагается в «моральных теологиях» иезуитов. Тем более они непокрываемы и неискупимы — ни задним числом, ни в счет будущего — при помощи материальных пожертвований в пользу церкви (католические «индульгенции»). Несчастье греха столь же индивидуально и многообразно, сколь индивидуальны и многообразны сами люди и отдельные миги их жизни. И грех, по самому существу своему, преодолевается, исправляется и исцеляется только духовно: духовным очищением¹ и возвращением в Божий луч.

Но человеку с цельным и искренним опытом все это кажется правильным и применимым к другим, у коих, может быть, и вправду — «не всякая вина виновата» и совсем нет «виноватости без вины». К себе же самому он или совсем не прилагает такую малую и добрую меру, или прилагает ее неохотно, или же, приложив, сохраняет иное, глубочайшее и всеменяющее воззрение. Вот как это надо разуметь.

Всякое самооправдывание скрывает за собой потребность доказать другим людям, а может быть, и себе самому, что чувство вины, таинственно шепчущее в глубине оправдывающейся души, — «неосновательно» и «имеет

¹ См. главы тринадцатую, четырнадцатую и пятнадцатую.

право» угаснуть. Однако такая потребность не заслуживает удовлетворения. Духовный рост человека требует не самооправдания, а самообвинения. Даже там и тогда, где чужая неправота по отношению ко мне и моя «правота» по отношению к другим очевидны, надо исходить от того, что и я был неправ. Пусть эта моя неправота в данном случае «минимальна», «ничтожна», едва уловима; но религиозно-нравственная мудрость состоит в том, чтобы исследовать с величайшей тщательностью не чужую «очевидную» и «вопиющую» вину, а именно свою, «ничтожную» и «едва уловимую». При этом исследовании человек нередко и быстро убеждается в том, что его собственная вина была совсем уж не так ничтожна и что неуловимость ее была кажущаяся. Стоит ему только вооружиться совестно-нравственным «увеличительным стеклом» и он удостоверится, что нравственная «ткань» человеческой души, подобно материальной ткани тела, гораздо сложнее, утонченнее и деликатнее того, что видится на первый взгляд. Человек, вооружающийся совестной «лупой» впервые — может быть просто потрясен и подавлен тем зрелищем сложно-утонченной мотивации и динамики каждого отдельного поступка, которое ему предстанет в нем самом. Он вдруг убедится, что он до известной степени желал того и втайне готовил то, чего он явно опасался; что он в известном смысле не хотел того, о чем мечтал и о чем, может быть, даже молился; что какие-то струи его жизни текут в направлении, обратном тому, которое он считает главным и решающим в своей жизни; что в тончайших ответвлениях его души укрываются оттенки зависти, ревности, жадности, зложелательства, честолюбия, тщеславия, ненависти, мстительности — страстей, которые он считал в себе преодоленными и «вычищенными» и которые, может быть, и в самом деле были ослаблены до того, что уже не могли подвигнуть его на самостоятельный и цельно-мотивированный поступок; но искоренены они не были. И он вынесет, может быть, тягостное впечатление, будто его религиозно-нравственный катарсис «еще не начинался».

Это движение внутрь и вглубь, к сокровенным мотивам, к малозаметным деталям, к скрытым остаткам страстей в самом себе — в высшей степени плодотворно: оно

научает человека смирению, зоркому созерцанию греха и настоящему, неутомимому религиозно-нравственному самоочищению; оно приучает его к чувству вины, к скорби о своей плохости, а следовательно, ведет его к одинокому раскаянию и к настоящему церковному покаянию.

Духовный рост человека требует от него великого и священного мерила. Он должен не сравнивать свою мнимую «праведность» с грешностью других людей, ибо этот путь обманчивый и соблазнительный: достаточно понять, что по сравнению с дьяволом самый последний человеческий злодей может показаться самому себе «порядочным человеком». Надо смотреть не вниз, а взирать вверх, как бы «вычитая» себя из совершенства Божия и сосредоточиваясь не на том, что я «уже приобрел», а на том, чего мне «все еще не хватает». Надо мерить себя не видимостью своей «порядочности» и не похвалами общественного мнения, а лучом христианской совести, которая, несомненно, имеет божественное происхождение.

Это измерение быстро приучает человека к распознаванию своей вины в каждом отдельном поступке и к смирению несению ее. И чем больше смирения будет в ее несении, тем более будет в человеке простоты и искренности, и тем плодотворнее будет протекать процесс религиозного очищения.

Это первое правило в обхождении со своей грешностью. Второе состоит в том, чтобы не гасить в себе чувства вины от совершенного деяния, даже и после того, как вина опознана, оплакана и, по-видимому, смыта покаянием. От каждой вины ведет некая нить в глубину человеческого инстинкта. Ни одна вина не есть случайное и изолированное состояние, внезапно возникшее, «о себе» существовавшее и бесследно исчезнувшее. Напротив, душа человека есть живой организм, не знающий случайностей и изолированных событий. Оскорбителю не вдруг оскорбляет, а гневался ранее и давно копил оскорбляющую силу. Убийца не внезапно убивает: он созрел к своему убийству давно. Всякое падение человека, всякий грех имеет свою историю в его личной жизни и свои корни в его бессознательном. Признать свою вину и покаянно оплакать ее — не значит еще обрести в себе те душевные раны (быть может, раны детства), в которых зародился злой

поступок и, тем более не значит исцелить их, обессилить их движущую и распалюющую силу; и оздоровить корни своего инстинкта. Настоящее очищение не совершается одним, хотя бы и искренним, порывом к добру и Богу: оно требует всей остальной жизни. Оно требует именно того, что выражается русским простонародным словом: «надо замаливать свои грехи».

Вот почему человек, действительно ищущий религиозного очищения, склонен не гасить в себе чувство вины от совершенного деяния, но возвращаться к ней вновь и вновь, прослеживая нити, ведущие от него вглубь, находя в своей личной истории душевные раны и оздоравливая самые корни своего инстинкта.

Именно так надлежит понимать признание Пушкина («Воспоминание»):

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклинаяю,
И горько жалею, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

Великие аскеты и Добротолубцы православия знали это и так и поступали. Но и простые русские люди, жаждущие религиозной чистоты, без всякого научения шли этим совестным путем, как о том повествует Шмелев в своей книге «Богомолье» (исповедь Горкина у отца Варнавы).

3

Есть, однако, и еще более глубокий опыт греха и вины. Здесь дело не сводится уже к обычной виноватости, при которой человек поступает плохо или неверно, выпадает из Божьего луча, чувствует это сам и, не желая «нелщевати вины» о грехе, просто и честно винит самого себя и делает из этого практические выводы. Для этого необходимо и мужество, и зоркость, и смирение; необходимо и умение рассматривать самого себя, свои душевные состояния и поступки не для самооправдания и апологии. Но есть и еще другая, высшая и глубочайшая виновность, до созерцания и признания которой следует дойти каждому истинно религиозному человеку.

Каждый человек, без исключения, пока он ведет земную жизнь в человеческом облики, приобщается некой совокупной, общечеловеческой виновности¹ хотением и нехотением, слабоволием и безволием, и, может быть, робким уклонением, а может быть, полуделанием; чувством и мыслью, а может быть, и бесчувственностью, и безмыслием. Всякое несовершенное деяние и состояние наше — а им нет числа и меры — вплетается, независимо от нашего намерения и согласия, в состав этой общечеловеческой вины, на путях, которые мы не можем пресечь, но которыми мы призваны овладеть, чтобы использовать их ко спасению. Мы соучаствуем в вине всего мира — и непосредственно, и через посредство других, огорченных нами, обиженных или зараженных дурными чувствами людей, и через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние. Ибо все человечество живет как бы в едином, непрерывно-сплошном «эфире», который включает нас в себя и связует нас друг с другом. Мы как бы вдыхаем и выдыхаем этот общий «духовный воздух» бытия; мы посылаем в него свои «волны» или «лучи», даже и тогда, когда не думаем об этом и не хотим этого; и воспринимаем из него чужие «волны» или «лучи», даже и тогда, когда ничего не знаем об этом. Каждая лукавая мысль, каждое ненавистное чувство, каждое злое желание, — и, само собой разумеется, каждая пошлая книга, каждая безвкусная и хаотическая картина, каждая скверная музыка, каждая политическая интрига, каждая лживая речь, каждое злодейство, — отравляют этот духовный воздух мира и передаются через него дальше и дальше. И наоборот: каждая искра чистой любви, каждое благое движение воли, каждый совестный помысел, каждая одинокая и бессловесная молитва, — не говоря уже о благих деяниях и созданиях истинной культуры, — все излучается в эту общую жизненную среду и несет с собой свет, теплоту и очищение; все это,

«Благоухая и звеня
Восходит к Божьему престолу».

(Федор Сологуб)

¹ См. в моей книге «Поющее сердце» главу четвертую «Моя вина».

Бессознательно и полусознательно читаем мы друг у друга в глазах и в чертах лица, слышим звук и вибрацию голоса, видим в жестах, в походке и в почерке многое сокровенное, несовершенное, несказанное, и восприняв, «берем с собой» и передаем другим. И мало кто испытал это с такой остротой и постигал с такой ясностью, как Достоевский.

Образно говоря: Кашей бессмертный и волшебник Клингзор вредят миру уже тогда, когда только еще вынашивают свои злые замыслы. Баба-Яга не напрасно развозит в ступе свою злобу и не без основания пытается замести свой след помелом. Сатанисты не бесцельно, не бессильно и не бесследно предаются своим «медитациям».

Но и душевная гармония Серафима Саровского не напрасна и не бессильна. И из пещеры Варсануфия Великого изливался и доньше изливается великий свет от сорокалетнего молчания. И одинокая молитва Симеона Столпника доньше светит миру благодатно и действенно. А неведомые праведники, которыми «держатся» города и царства, образуют подлинную, реальную основу общечеловеческой жизни и истории.

Все люди, знают они о том или не знают, — вносят свой «вклад — в этот великий, всесоединяющий духовный эфир». Мы непрерывно, подобно дню и ночью работающей «радиостанции», посылаем в него свои «волны» добра и зла; и волны зла отравляют его и незримо воспринимаются всей вселенной; а волны добра — просветляют и очищают его и передаются во все концы мира. Сообщество окаянных злодеев, стремящихся поработить мир злейшими путями и средствами, может отравить вселенский духовный эфир и сделать жизнь на земле почти нестерпимой. И если бы не вечный свет, излученный и непрерывно излучаемый в мире единым и единственным Сыном Божиим, Христом, то дыхание духа на земле, и в самом деле, стало бы невозможным.

Мы «вплетены» или «вращены» в мировой процесс, каждый из нас по-особому, по-иному, но все-таки — все, без исключения. Мы сплетены в великое всемирное единство: оно обстоит ныне в настоящем, уходит корнями в забытое прошлое и ведет в неизвестное, рождающееся и еще не рожденное будущее. Мы держимся друг за друга,

мы держим друг друга — и валимся друг на друга, как в детской валяться уставленные в ряд «кирпичики». Нет оторванных или изолированных людей, несмотря на все наше душевно-духовное одиночество¹. От черствости одного черствеет весь мир; развратный человек развращает собой всех; всякое преступление вызывает на всю вселенную и передается во все концы; лентяй есть мертвая ячейка истории; от пошлого человека тускнеет Божий свет в мировом эфире; всякий духовный предатель предает сразу Бога и все человечество; всякая личная фальшь и злоба лжет на весь мир и гасит любовь во всей вселенной.

Тому, кто хотел бы убедиться в этом состоянии и в соответствующем ему процессе, следует обратиться к обычаям, одежде, национальным танцам и песням, архитектурному стилю и правовым установлениям своей собственной страны и увидеть в них живую и совокупную объективацию бесчисленного множества душевных «излучений» его народа. Сколько художественного благоговения в обычае нести домой свечу от Двенадцати Евангелий! Сколько живого братства в деревенском обычае освещать окна во время ночной метели! Сколько крестьянского горя, отчаяния, озлобления и мстительности в самосудах над конокрадами! Что говорит людям ряса священника, заломленная папаха казака, охабень боярина, женский кокошник, бархатная поддевка разбойника? Сколько раз русское сердце искало и находило себе верное выражение в русской пляске и в стародавних свадебных песнях! Стиль национальной архитектуры особлив у каждого народа: сколько творческих напряжений, созерцаний и излучений вбирает он в себя, чтобы излучать их потом целым поколением... Сколько тысяч лет накапливала крестьянская община свою волю к справедливости... Сколько сот лет английский народ излучал в свой парламент волю к политической свободе... Сколько воли к праву и справедливости понадобилось излучить человечеству для того, чтобы создать суд присяжных...

И все эти явления, и другие бесчисленные, суть как бы «живые сгустки» общенародного или общечеловеческого «духовного излучения» и «эфира». И каждый из нас, кем

¹ См. главы первую, третью и четвертую.

бы он ни был и на какой бы общественной ступени он ни стоял, имеет возможность восхотеть лучшего, создать совершеннейшее, исправить дурное, поднять среди окружающих его людей волну качественной воли: совместным горением, искренним словом и — больше всего — живым делом, излучающим Божии лучи. И ничто из этого никогда не проходит «даром» и не исчезает бесследно. Ибо «мировой эфир» начинается в нас самих; он впитывает в себя взгляд наших глаз; он колеблется от наших слов; он сотрясается от наших дел; он загорается от наших молитв. Мы живем в нем, в его объеме; а он живет в нас, в нашей душевно-духовной ткани.

Надо раз навсегда увидеть это духовным оком, чтобы насадить и укрепить в себе то чувство великой ответственности, которое присуще каждому истинно-религиозному человеку¹. Каждый из нас подобен крупинке радия, посылающего свои искорки в мир. И каждый из нас должен научиться контролировать свои искры и облагораживать их сокровенный, внутренний источник, чтобы не быть вредителем и отравителем мира, но очистителем и строителем. Надо принять на себя бремя своего существования и ответственности за свои «искры», «волны» и «излучения». И тот, кто совершит это, тот примет на свои слабые плечи бремя мирового бытия и ответственность за состояние мирового эфира. И изнемогая от этого бремени, начнет искать себе помощь и поддержку; и найдет ее в Боге и в молитве; а потом — в каждом добром, ответственном и очищающемся сочеловеке. Ибо на земле — злые люди принадлежат механически и по произвольному соглашению, пребывая во взаимной вражде и ненависти. А добрые принадлежат органически, естественно обмениваясь любовью и духовностью в Боге: узнают же они друг друга прежде всего по чувству ответственности и по жажде любви и света.

Вот почему для человека с живым и глубоким совестным созерцанием — нет «виновных» и «невинных» людей; ибо он меряет виновность не преднамеренностью единичного поступка, а соучастием в мировой, общечеловеческой вине. Для него люди разделяются на таких,

¹ См. главу об «Ответственности» в моей книге «Ich schaue ins Leben».

которые постигли свою мировую виновность и научились нести ее; и на таких, которые ее не постигли и не умеют ее нести.

У первых достаточно мужества и смирения, чтобы не закрывать себе глаза на свою виновность, но творчески принимать ее. Они знают, как устроен человеческий мир, что в нем происходит и почему они сами обречены на участие в нем и на приобщение к его виновности. Они чувствуют свою ответственность и стараются об очищении посылаемых ими «волн», «искр», обезвреживая их состав и очищая их источник. Они заботятся о том, чтобы не отравлять духовный «эфир» вселенной; напротив, — чтобы «посылать» в него свет разума и тепло сердца, чистые желания и вдохновенные видения. Они с готовностью отыскивают свои несовершенства и воспринимают их как источник своей виновности, зная, что это необходимо для очищения мирового «эфира». Они исследуют свою вину спокойно и достойно, не впадая ни в мелочность, ни в преувеличения, ни в аффектацию. Их самопознание раз навсегда посвящено служению человечеству. Это — носители мировой вины, живые столпы истории, светочи духа, очистители вселенной; всегда ответственные — за себя и за других, всегда виноватые — с виной и без вины; молчаливые стражи совести; орудия Божии и благодетели человечества.

Другие не испытывают и не знают всего этого. Они или совсем не помышляют о вине или не видят дальше личной и единичной виновности. Если же совестный укор пробудит в них чувство лично-единичной вины, то они стараются оттрястись от нее и бегут, подобно Оресту, преследуемому Эринниями. В лучшем случае они считают себя ответственными только за то, что они совершили с сознательным намерением, и не ведают ничего об «общем духовном эфире» и о всеобщей всечеловеческой вине. И, внимая учению церкви о первородном и наследственном грехе, они не вводят его в свое жизнеощущение, ибо считают, что это есть вопрос отвлеченной доктрины. Им нужно доказать свою лично-единичную невинность и на этом они готовы успокоиться. Они становятся очень строги, умны и даже прозорливы, когда дело идет о чужой

вине, которая «может» и «должна» снять вину с них самих. И тотчас же оказываются снисходительны, глупы, глухи и подслеповаты, как только встанет вопрос об их собственном грехе и их личной виновности; и гnevаются на своих осудителей и обвинителей, называя их людьми «гордыми» и «неуживчивыми». («Он горд был, не ужился с нами». Лермонтов). И если бы они только знали, как они вредят этим себе и всему человечеству!.. Ибо их «лучи» остаются мутными и нечистыми, а «волны» — темными и соблазнительными. И духовный «эфир» человечества, уже и без того испорченный и отравленный, получает от них новые потоки тьмы и порочности.

4

Человек, созерцающий всякое духовное несовершенство, как грех, и всякий грех, как вину, и в довершение всего — испытывающий общечеловеческую вину во всем и за всех, сразу подтвердит мое суждение, если я скажу, что грех ведет к страданию и что в этом свойстве греха заложено его преодоление.

Всякое страдание проистекает из несовершенства или неполноты бытия, составляющих самую сущность тварности. Ибо тварь есть бытие конечное, ограниченное во времени и в пространстве, но внутренне посягающее, — то бессознательно, то сознательно, — на бесконечность и неограниченность. Этот закон тварности был постигнут в Греции мудрым Анаксимандром¹: из Беспредельного, в его пределах — возникают тварные особи, предельные и ограниченные, но смутно памятующие о своем беспредельном предбытии и потому влекущиеся к нему: они посягают на беспредельное качество и на беспредельный объем; посягая, они теснят друг друга и чинят друг другу всяческую неправду, но не могут достигнуть беспредельности в силу своей индивидуации и множественности;

¹ Перевожу знаменитые отрывки буквально: 1. «источник и первоначало сущих есть беспредельное»; «из каких (начал) есть сущим происхождение, в оные же и уничтожение их совершается по необходимости: ибо они получают суд и возмездие за неправду в порядке времени». Mullachius *Fragmenta philosophorum graecorum*. I Liber. II. 240.

судьба их в том, чтобы грешить и страдать, и, по прошествии определенных времен, принять возмездие за неправду и, осуществляя высшую правду, раствориться, уничтожиться опять в беспредельном. Анаксимандр понял этот закон тварности; но открыл ли он высший смысл его — это нам осталось неизвестным. Ибо высший смысл его предполагает, что земная тварь имеет некое священное задание на земле; что дело не сводится к ее случайному возникновению в недрах Беспредельного, к внутренней противоречивости ее бытия, к бессмысленному страданию от этой противоречивости и к роковому угасанию за свою земную неправду. Высший смысл тварности состоит в том, что тварь имеет священное призвание на земле. Грех ведет к страданию, страдание же должно научить тварь при жизни — духовности, мудрому самопознанию, очищению, отречению, религиозной искренности и возвращению в Божий луч. Страдание дается человеку для того, чтобы или умудрить его или погасить его, неумудренного...

Таков высокий и священный смысл человеческого страдания. Страдание дается человеку для очищения. Его корень и источник — в присущем нам всем от природы способе жизни¹: субъективном, телесном, жаждущем, страстном, влекущем нас к самоутверждению, к себялюбию, самоугождению и греху. Несовершенный способ жизни вводит нас в грех и ведет нас к страданию. И задача наша состоит в том, чтобы не бежать от страдания, а принимать его и преодолевать им греховность нашего естества.

Чтобы убедиться в смысле и назначении страдания, необходимо представить себе на миг человеческую тварь, освобожденную от всякого страдания, целиком и навсегда². Никакая неудовлетворенность не грозила бы больше человеку: ни голод, ни жажда, ни боль, ни холод, ни эрос. Чувство неполноты, несовершенства, греха — угасло бы, а с ним вместе угасла бы и воля к совершенству; и вот: оказалось бы, что все всем довольны; все всем нравится; все всему предаются без меры и без выбора; все живут нераз-

¹ См. главу первую.

² См. в моей книге «Поющее сердце» главу «О страдании».

борчивым, первобытным сладострастием — даже не страстным, ибо страсть мучительна, даже не интенсивным, ибо интенсивность возможна лишь там, где силы не растрачены, но накопились от воздержания...

Сколь отвратительна была бы та порода «человекообразных» существ, которая появилась бы в мире, — эти несметные толпы неразборчивых наслажденцев, безответственных лентяев, аморальных идиотов, не знающих ничего о «лучше и хуже», о совершенстве и о Боге, не умеющих ни выбирать, ни служить, ни бороться, ни жертвовать, ни молиться... Тогда дух на земле угас бы, культура прекратилась бы, история потеряла бы свой смысл и некому было бы воспринимать Божие откровение. Ибо страдание пробуждает духовность человека, оформляет и очищает его душу, учит его верному выбору, дает ему способность к совершенствованию, научает стойкости, мужеству, самообладанию, дает ему силу характера, ведет его к творчеству.

Мы обязаны страданию всем, что было творческого в истории. Страдание есть соль жизни; и в то же время — ее стремящая сила: учитель меры и веры. Оно есть как бы ангел-хранитель человека, спасающий его от пошлости и очищающий его от греха.

5

Страдая, человек вступает на путь духовного очищения и возвращается в Божий луч. И чем скорее грех родит страдание, тем лучше для человека; и чем глубже страдание, рожденное грехом, тем вернее будет преодоление греха. Для каждого из нас Творец имеет как бы особую «идею» — идею индивидуальной гармонии, личной Купины, персонального совершенства, единственной в своем роде духовной чистоты и световой силы. И когда человек начинает страдать, то он должен воспринимать это свое страдание, как зов и дар, — зов, исходящий от этой Божией идеи, и дар, даруемый ему Творцом для достойного ответа на этот зов. Русский народ выражает это словами «посещение Божие»: человек, которому послано страдание, должен считать себя не «обреченным» и не «отвергнутым», но взысканным, посещенным и призванным. Ибо ему позволено страдать, дабы очиститься. К нему лично как бы обращены

слова Спасителя: «хочу очиститься» (Мтф. 8, 3; Мрк. 1, 40; Лук. 5, 13).

Страдание есть борьба за новую жизнь, за новую гармонию, за новую чистоту: не только за новое здоровье телесно исцеленного человека, как то хотел евангельский прокаженный, но гораздо больше и глубже — за новую чистоту души, за новую гармонию духа, за новую, цельную и блаженную жизнь в лучах Божиих. Поэтому человек не должен пугаться приходящего страдания, но должен «внимать» ему, вникать в его сокровенный голос, принимать его как духовно-осмысленное и целесообразное явление. Надо ставить своему страданию испытующие вопросы: «куда ведешь меня? чего желаешь от меня? чему учишь?» — и не только в смысле телесной организации и жизни, но и особенно в смысле душевно-духовного бытия и строя. И тот, кто усвоит себе такое восприятие страдания, скоро поймет, что бремя страдания состоит, в значительной степени, из неосновательного страха перед страданием.

«Приятие» страдания не следует толковать и осуществлять в смысле произвольного наложения на себя более и мучений. Этого не следует делать потому, что человек призван на земле одухотворять свое тело, а не материализировать свой дух. Победа духа над плотью состоит не в том, чтобы мучить свое тело, растрачивая на перенесение этой произвольной муки свою волю, свое терпение и энергию своего духа; это значило бы интенсифицировать свою телесную жизнь, переносить в нее центр тяжести своего существования, или, как выражаются аскеты, «томить томящего мя», а не освобождать его для духовного умиления, полета и радования. Победа духа над плотью, раз состоявшись, совсем не означает еще победы духа над пошлостью, злобой, завистью, ложью и грехом. Главное седалище греха не в плоти, а в сердце и в бездуховности. Победивший свою плоть самомучением или оскотлением может вслед за тем предаться самой религиозно-слепой, пошлой, злобной, лживой и греховной жизни — что мы нередко и видим у скопцов. Мучающий себя и «убивающий» свою плоть гасит в себе огромные запасы жизненной энергии, которые он не умеет иначе одухотворить, но которые даны

ему именно для одухотворения. Чувственное воздержание монаха накапливает эту энергию — ради одухотворения; самомучительство и оскпление растрчивает не только эту накопленную энергию, но еще сверх того великие запасы духовной силы, необходимые для перенесения телесных болей и неудобств. Заданную человеку духовную борьбу, душевное страдание и духовную победу не следует подменять произвольной пыткой тела и волевым преодолением этой пытки. А произвольно томимое тело становится в довершение всего больным «субстратом» и «коррелятом» души, вынужденной считаться со всеми неудовлетворительностями больного дыхания, больного кровообращения, больного пищеварения и, главное, недостаточного орошения мозгового аппарата кровью. Человеческая природа создана мудро не только в устройении души и духа, но и в устройстве тела, и в связи этого тела с душой и духом. Поэтому мне представляется, что духовно-верный путь ведет к приятию органической мудрости, в нас заложенной, а не к отвержению и не к «исправлению» ее произвольно налагаемыми телесными муками и уродованиями¹. Монашеская жизнь удалась монаху именно тогда, когда он сумел соблюсти свое телесное здоровье, как необходимый «субстрат» и «коррелят», подлежащей одухотворению душевной энергии.

Итак, страдание дается человеку для его творческого преодоления и для очищения скрытого за ним греха.

Если человеку послана телесная боль, то он совсем не должен ей подчиняться, увеличивать ее или уклоняться от ее лечения. Ибо духу нужна плоть здоровая и послушная, не только здоровая, но и послушная, не только послушная, но и здоровая и выносливая. Итак, он должен найти органические ошибки своей жизни и попытаться устранить их; и в то же время — он должен настолько повысить и углубить свою духовную жизнь, чтобы ее горение отвлекло запас его творческой энергии от внимания телесной боли, от пребывания в ней и от покорности ей. Не следует прислушиваться к ней, бояться ее и позволять ей заполнять собой все «пространство» внутренней жизни.

¹ См. об этом еще в моей книге «Поющее сердце», в главе «О страдании».

ибо это означало бы — отдаться ей, признать ее победу, прекратить или, по крайней мере, сократить драгоценную внутреннюю жизнь и превратиться в стонающую и отчаивающуюся тварь.

Надо научиться противостоять телесной боли и не растворяться в ней — искусство древних спартанцев и римлян. И больше того: надо научиться пользоваться телесной болью как поводом для укрепления воли и духа. Ибо умение одухотворять страдание есть одно из высших умений человека. Это умение должно быть выработано упорным трудом, вымолено молитвой и усвоено духом.

Надо признать далее, что душевное страдание может быть тяжелее и мучительнее физической боли. Однако и от него не следует «бежать», заглушая его развлечениями, вином и другими наркотиками. Надо мужественно и спокойно принять его, т. е. найти в жизни время и доступ для того, чтобы предаться ему: духовно изгоревать свое горе, творчески истомить свою тоску; войти в свою душевную муку, дать ей самой высказаться внутренне до конца и найти для нее жизненно-творческий исход. Пьянство рождается из слабости и трусости. Слабовольный, предающийся своему слабостию, делается безвольным и теряет форму личности и силу духа. Трус, не умеющий перестать бояться, т. е. не умеющий остановить свое пессимистически настроенное воображение, — становится рабом своего страха и идет навстречу самым тяжелым унижениям. Вот почему так важно не бояться своего страдания и своей тоски. Надо научиться спокойно и свободно смотреть в самую глубь своей страдающей души — с молитвой в сердце и с твердой уверенностью в предстоящей победе. Оку духа постепенно откроется первопричина душевного страдания: ее надо назвать по имени, выговорить наедине с собой во внутренних словах, излить ее в одиноких искренних слезах и произнести эти правдивые слова перед лицом Божиим во внутренней очистительной молитве.

В борьбе за одухотворение душевной муки надо, прежде всего и больше всего, твердо верить в свою духовную силу и помнить, что эта духовная сила имеет несравненный источник укрепления: молитву. Всякая душевная боль

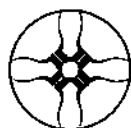
свидетельствует о смятении, безначалии и самоволии бессознательно-инстинктивных сил человека. Этим силам, тянущим во тьму, к страстям и греху, надо противопоставить властную Силу «хозяина», т. е. Духа, и затем дать им высказаться и излиться, чтобы не началось расщепление и не образовалась вторая, безумная личность. К душевной муке надо всегда обращаться творчески, ибо исцелить ее можно только творчеством. Поэтому надо говорить с ней от лица духа и не пребывать в ней подолгу, но прекращать ее интенциональным уходом от нее и замещающим ее, впитывающим ее в себя творческим напряжением. Душевная мука родит бесплодные туманы, расслабляющие обманы, больные наваждения. Надо рассеивать их плодотворным трудом и заменять их радостью: надо радоваться божественным содержаниям жизни. В Божиих лучах не бывает бесплодной душевной тоски. Появление ее свидетельствует о выпадении из Божьего луча, т. е. о начале греха и о тьме. Целение — одно: возвращение в Божий луч и творческое горение в нем.

Если же человеком овладевает томление духа, — сомнение, невидение, усталость, бессилие, безразличие, — то не следует насиловать себя и понуждать себя к напряжениям. Надо «отпустить» себя в те божественные содержания жизни, которые продолжают радовать и утешать; и пребывать в них во все время духовного отдыха. Для этого надо найти ту сферу духовной жизни, в которой личный дух мог бы «отпустить» свое перенапряжение: уйти в природу, в музыку, в живопись, в поэзию, в созерцание звездного неба, в сопереживание чужого горя, великих страниц истории, в тихое пение, в помощь чужому, новополюбляемому человеку и, лучше всего, в ненапряженную тихую молитву шепотом. Все это есть духовный отдых, необходимость которого надо предвидеть или предчувствовать заранее. Но возможно и такое томление духа, которое требует непосредственного преобразования в мировую скорбь¹: ибо мировая скорбь — скорбь о томлении и страдании мира, о его несовершенстве, греховности и муке, — есть в последнем и глубочайшем измерении скорбь самого Бога,

¹ См. соответствующую главу в моей книге «Поющее сердце».

а скорбь вместе с Ним есть «благое иго» и «легкое бремя» (Мтф. 11, 30).

Надо помнить благостный и мудрый совет Апостола Иакова: «зло страждет ли кто из вас? пусть молится» (Иак. 5, 13). Ибо такая молитва есть зов о помощи, направленный к Тому, Кто зовет меня к себе через мое страдание. С нее начинается творческое очищение, одухотворение и просветление моего существа; с нее начинается преодоление страдания и греха.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ О МОЛИТВЕ

I

Живая религиозность невозможна без молитвы. Ибо религиозность есть обращенность души к Богу, и как только это обращение осуществляется, так начинается молитва.

Надо признать, что представление о молитве, распространенное среди людей нашего века, не выражает ее сущности и не охватывает ее объема. Это представление так же отдаленно, беспомощно и внешне, как все отношение наших современников к явлениям Духа. Люди отвыкли от молитвы, разучились молиться и знают об этом жизненно-драгоценном и благодатном состоянии только из внешнего наблюдения.

Люди, чуждые религии и не понимающие религиозности, думают, что верующие молятся только в церкви и что их домашняя жизнь протекает без молитвы. Они не знают, что Евангелие завещало нам прежде всего тайную, одинокую молитву в «комнате с закрытой дверью» (Мтф. 6, 6); они не знают и того, что величайшими молитвенными пламенниками были отшельники, годами и десятилетиями пребывавшие в своем уединении.

Иные люди, лишенные личного молитвенного опыта, думают, что молитва состоит в умственном перебирании предписанных слов; и не знают того, что эти драгоценные, церковно-отобранные и сохраненные слова указывают молящимся только верный и чистый уровень молитвенного парения. Церковь есть школа молитвы: школа учит и готовит к жизни, но не заменяет и не отменяет жизни. Научившись молиться, человек непременно должен самостоятельно осуществлять в жизни свое умение.

И церковные молитвы отнюдь не возбраняют человеку слагать в своем сердце свои, личные молитвы; церковь дает только образец, мерило, направление и верный акт. Но надо знать и помнить еще, что возможна и бессловесная молитва.

Иные думают также, что молиться надо по праздникам, да еще утром — вечером, перед едой — после еды; и не знают, что молитва может быть неугасающей, вечно теплящейся в глубине человеческого существа. И еще думают, что молитва есть домогающаяся просьба, выпрашивающая у Бога то, что данному человеку нужно, приятно или полезно; и не знают, что молитва совсем не связана с прощением, что молитва имеет бесчисленное множество форм и содержания, ибо она сопровождает человека через всю жизнь и в каждый новый, иной миг жизни слагается и восходит по-новому, по-иному.

Немало есть людей, полагающих, что молиться свойственно пассивным и безвольным натурам, боящимся действия и предпочитающим пассивно получать от Бога то, чего они сами не могут или не хотят добиться; и не знают, что есть молитва высшей активности и предельного волевого напряжения, свойственная людям неукротимо деятельным.

Немало есть и таких людей, которые хотели бы до молитвы получить непоколебимые и окончательные доказательства бытия Божия, с тем чтобы только после этого приступить к молитве: они не хотят «дышать», пока им не докажут существование воздуха; — отрекаются от света, пока не поймут его природы; — не желают музыки, пока им не выдумают теорию музыкального бытия. А между тем естествен и необходим обратный порядок: чтобы убедиться в существовании воздуха, необходимо дышать, и только дышащий человек может исследовать природу воздуха и найти его формулу; надо жить светом, чтобы постигнуть, что есть свет; надо внимать музыке, — долго, глубоко и самозабвенно, — чтобы иметь основание спросить себя, откуда эта дивная реальность и как осмыслить ее бытие?

В религии, как и во всей жизни человека, опыт, посвященный предмету, предшествует верному суждению о нем. Нельзя судить, решать и действовать до опыта или поми-

мо опыта. Не стоит строить внеопытные доктрины о предметах, доступных опыту и открывающихся только через опыт. А молитва входит в самую суть религиозного опыта. Она начинается с первого мига обращения человека к Богу, с самого возникновения религиозного акта.

И вот, слагается, по-видимому, парадокс, будто можно молиться, не веруя в существование Бога. Но этот парадокс — кажущийся; он может быть затруднением только для того, кто совсем лишен религиозного опыта и привык иметь дело с чувственными вещами и явлениями, где трезвые люди сначала «удостоверяются», а потом уже «общаются» с удостоверенным предметом. Однако и в чувственном опыте не редки случаи, когда человек «обращается» к предмету без удостоверения, до удостоверения и для удостоверения.

Входя в темную комнату, мы спрашиваем: «кто тут?» Или: «здесь есть кто-нибудь?» В минуту опасности или гибели человек взывает о помощи, не зная, услышит ли его кто-нибудь, или даже зная, что его никто не услышит. Мы иногда внутренне «разговариваем» с отсутствующими друзьями так, как если бы они были с нами, и с умершими, не имея «удостоверения» в их загробном существовании. Историк общается с образами прошлого, зная, что его уже нет; патриот горит душой о будущем своего народа, зная, что его еще нет.

В научном опыте, не связанном с чувственным миром, все это осуществляется с еще большей уверенностью.

Человек вообще имеет способность сосредоточиваться на любом содержании сознания, переживая его с исключительной силой, до забвения обо всем остальном и о себе самом, и, как говорил Гегель, до «забвения о том, что он осуществил это самозабвение»¹. Это может дать ему особый предметный опыт, чувство предстояния некоему объективному предмету. Нет никакого сомнения в том, что это чувство может быть обманчивым и ошибочным, как это бывает в иллюзиях («я вижу не то, что есть») и в галлюцинациях («я вижу то, чего вовсе нет»). В чувственном опыте возможна чувственная же, единоличная или совместная,

¹ Hegel. Werke I: Glauben und Wissen. 59, 103, u. a.

или инструментальная (напр. фотографическая, химическая) проверка: ибо предмет дан вне нас, материально, в пространстве и во времени. Однако требовать такого удостоверения не всегда возможно даже и в науке: предметность опыта требует, напр., совсем иного удостоверения в геометрии, в алгебре и в логике. Это науки — опытные; но опыт их не имеет чувственной природы, и предмет их нематериален. Мы вступаем в общение с их предметами, не зная этих предметов и не зная даже, суть ли они в действительности «предметы» или только «однообразно и закономерно всплывающие в нашей душе содержания сознания». В высшей математике этот последний вопрос и доселе остается или нерешенным, или даже непоставленным. Здесь предметность опыта выясняется, разрешается и утверждается в процессе общения с самим проблематическим предметом. И никто не считает этого противоразумным или несостоятельным.

Нечто подобное этому, но в совершенно ином плане и в актах совсем иного строения, происходит тогда, когда еще не верующий, но религиозно-ищущий человек обращается к Богу. Согласно тому, что мной изложено и показано в предшествующих главах¹, человек, ищущий Бога, должен прежде всего собрать, проверить и очистить свой духовный опыт, т. е. отделить в пределах своей собственной души и жизни — духовные состояния и духовные содержания от недуховных. Сначала он будет производить это неуверенно, а может быть, и с ошибками; но этим не следует смущаться, ибо уверенность его постепенно будет крепнуть и ошибки будут выясняться и устраняться. Вслед за тем он должен совершить приятие духовности и духа — сердцем: предпочесть духовное, испытать от него радость, полюбить его и обратиться к нему с тем, чтобы служить ему, беречь и умножать его.

Пока происходит рассуждающий отбор и человек объективно рассматривает свои «дела и дни», молитва, вероятно, не дастся ему. Но как только начнется движение предпочитающего и любящего сердца, так молитва «неизвестному Богу» станет возможной и естественной. Ибо молитва

¹ Особенно вторая, пятая, шестая — девятая, десятая, одиннадцатая — пятнадцатая, шестнадцатая.

есть горение сердца о совершенном и к Совершенному. Для того, чтобы она началась, не надо никакого «удостоверения» в объективном бытии Бога, как высшего и абсолютного Лица: достаточно того, чтобы сердце избрало, предпочло и посвятило себя Духу, обретенному им в пределах своего собственного опыта. Это еще не вера в Бога; и «предпочтенное» не есть еще Бог. Это есть всего лишь — лично испытанный и сердцем узанный край Ризы Божией или благодарно и радостно принятый дар Его Благодати. Этого довольно: первое касание и приятие осуществилось; и молитва может начаться.

Это будет молитва, обращенная к тому таинственному Центру духовности, который живоносно качествует в принятых моим сердцем духовных состояниях и содержаниях; — к «проблематическому» Солнцу светящих мне и согревающих меня лучей; — к Предмету, скрытому от меня и явленному мне через мои духовные содержания; — к Источнику того, что я узнал и приял как в самом деле значительное, благое и прекрасное во мне самом и в мире. То обстоятельство, что я этого Предмета еще не испытал и не увидел, и не знаю — ни каков Он, ни обстоит ли Он на самом деле, — не имеет большого значения. Если человек, входя в темную комнату, спрашивает тревожно, «кто тут?», — то ему естественно и необходимо, входя в сферу ослепляющего духовного света и зажмуриваясь от непривычки, воскликнуть: «Кто это? чей это свет слепит меня? какая сила качествует в этих изумительных и радующих мое сердце лучах?!» И, далее, ему естественно помыслить: «Этот свет не от меня исходит, ибо, вот, рядом с ним — во мне тьма и бездуховность... Это с виду — мои состояния и содержания, но свет в них — высший: предметный, устойчивый, непреходящий, сильный и творческий... Где же Источник его, где это светящее светило?!»

И вот, человек обращается к чаемому, предчувствуемому духовному Солнцу и символизирует его в зримом солнце мира — высшем, едином, объективном, всеосвещающем, животворящем, исчезающем только для того, чтобы вернуться. Первая древняя, еще беспомощная, но символически верная молитва человека — обращена была к солнцу, материально знаменовавшему бытие, единство и благодатную силу духовного Божества. И тот, кто будет

следить за обращением к солнцу через историю человеческих религий, — начиная от первых, доисторически-пещерных знаков солнца, восходя к Пифагорейцам и кончая Великим Славословием за православной всеночной («Слава Тебе, показавшему нам свет!»), — поймет естественность и даже неизбежность этой общечеловеческой молитвенной символики.

2

Воспринимая благодатный свет, духовный человек ищет его источник, чтобы поклониться ему. Еще не зная Его, он уже несет Ему благодарность. Еще не удостоверившись ни в Его бытии, ни в Его свойствах, — только еще восприняв Его действие и прияв Его сердцем, — он уже обращается к Нему, неся Ему радость и любовь, призывая Его к усилению и умножению Его лучей. И это есть молитва. Вот почему молитва совсем не нуждается в предварительном доказательстве бытия Божия. Она нуждается только в духовном опыте¹ и в приятии сердцем². В религии важно не доказательство, а указание и восприятие. Никакое доказательство, понимаемое отвлеченно-умствующей мыслью, не заменит здесь личного, свободного и непосредственного восприятия Божиих лучей — отверстым сердцем. Можно понять все возможные «доказательства бытия Божия», — продумать «онтологическое», «космологическое», «телеологическое», «метафизически-постулативное» и всякое иное аргументирование, — и все-таки не вступить в сферу религиозного опыта, не уверовать и не начать молиться. И, наоборот, можно не знать и не разумеать ни одного из этих доказательств, и быть религиозно-верующим человеком. Живой опыт света обращает человека к солнцу. Живой опыт Духа (τοῦ πνεύματος) обращает человека к Богу. Нахождение в себе духовности и качественная радость от нее — заставляют человека как бы повернуться в ту сторону, где Дух и Его Качество обстоит в Совершенстве, — и благодарно воззвать. И это есть, произвольно возникающая, первая молитва.

¹ См. главу вторую.

² См. главу пятую.

Но это означает, что полноценная и полносильная молитва осуществляется и дается человеку только тогда, когда его обращение к Богу — сосредоточенно, интенсивно, не развлеченно, не расколото, цельно и искренно¹. Пусть это будет сначала краткий или даже кратчайший миг, подобный сверканию молнии; пусть это состояние будет внезапно и, с виду, неуловимо, неопишимо, неповторимо; пусть оно будет бессловесно и вследствие этого покажется как бы «бессодержательным». Существенно не это. Существенно, чтобы это было состояние вострепетавшего сердца, — как бы пронзенного воспринятым совершенством, обрадованного, очастливленного, узнавшего (хотя и не познавшего) и потому благодарного. Это — главное. Это есть первая, неожиданно «слетающая» к человеку молитва: молитва не преднамеренная, молитва, подобная дуновению блаженства или восторга, молитва — порыв. Она может прийти от молнии в черных облаках; от тихого заката; или, как рассказывал Антоний Великий своим ученикам — от легкого ветерка в пустыне на восходе солнца. Она может состояться от созерцания простейшего цветочка или травинки, при виде снежных гор² или улыбки ребенка. Она может быть вызвана глубоким словом или вдохновенным стихом, напевом мелодии, совестным зовом и деянием, чужой добротой, любовью, покаянием или созерцанием Божественного плана в истории. Но эти миги жизни суть как бы «зерна» естественной молитвы, которые нам надлежит ценить, как великую драгоценность, собирать, беречь, повторять и отыскивать вновь и вновь. В молитве сердце «поет» и «горит». И чем властнее это пение, чем сильнее это горение, чем чаще оно осуществляется и чем сосредоточеннее нам удастся предаваться этому «пению» к Богу и этому горению о Боге, тем богаче и глубже становится наш религиозный опыт.

Чтобы уверовать в Бога, надо пребывать в опыте Божественного. Еще не ведая, что есть Бог или кто есть Бог, надо вращаться в Его лучах, научаясь узнавать их, радоваться им и молиться в них, т. е. гореть и петь в них серд-

¹ См. предшествующие главы.

² Молитва Сегантини.

цем. Тот, кто обык в этом и приобрел способность узнавать эти лучи и загораться от них, тот с легкой и быстрой уверенностью отличит всякий соблазн, отвернется от пошлого и ничтожного и отведет всякую пустую схему и мертвую форму отжившей религиозности. Он будет жить наподобие цветов, повертывающих свой лик к солнцу, но не могущих сказать об этом ни слова...

И именно в силу этого и через это он постепенно научится уверенно испытывать Бога в божественных содержаниях и ликах и прежде всего: узнает Его в Христе — Сыне Божиим. Ибо воспринять Христа надо не в чудесах, и не в страхе, и не через аргументы, и не через ветхозаветные пророчества, — а в духе и истине, как Он сам указал: «Бог есть дух (πνεῦμα ὁ θεός) и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоанна IV, 24). Есть много различных «жизненных дорог», ведущих людей к Богу; но путь один¹ — через дух, в живом опыте постигающий духовное, чтобы приблизиться к Духу. И современное человечество именно потому потеряло Христа, что оскудело духовным опытом и стало обращаться к нему неверным бездуховным актом.

Духовный опыт далеко не всегда имеет внешнюю «форму» молитвы; но по существу своему он всегда подобен молитве. Если же он, по своему переживанию, сосредоточен, целен и искренен, то он может быть почти равноценен и равносильен молитве — даже и тогда, когда сам человек считает себя не верующим, и, обращаясь к Божественному и пребывая в Его лучах, не думает о Боге и не называет Его Богом.

Духовный опыт есть обращенность души к духовному Совершенству², искание Его, спрашивание о Нем, призыв к Нему, попытка осуществить Его. Человек может переживать эту обращенность — в искусстве (творя, или воспринимая); или в научном исследовании, вслед за Коперником, Кеплером, Ломоносовым и другими гениальными учеными³; или в личном совестном акте, теряя себя в хлынувшем из глубины потоке святого

¹ См. главы первую и девятую.

² См. главы вторую и шестнадцатую.

³ См. E. Dennert. Die Religion der Naturforscher.

изволения¹; или в живой, самоотверженной любви к страдающим существам; или в патриотически-гражданственной борьбе и смерти; или же в тихом созерцании природы — ибо исчислить разновидности духовных состояний нельзя... Но каждый раз, как человек сосредоточенно и искренне обращается к Совершенству — его состояние уподобляется молитве и приближается к ней.

Так, Ломоносов, Державин, Жуковский, Пушкин, Лермонтов, Тютчев — молятся почти в каждом своем стихотворении. Гоголь первый постиг это в поэзии Пушкина: «Поэзия была для него святыня, — точно какой-то храм»... «Из всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того поэтического огня, который присутствует во всяком творении Бога, — его высшую сторону, знакомую только поэту»... «чтобы сказать одним одаренным поэтическим чутьем: «смотрите, как прекрасно творение Бога!»². Вослед за Жуковским все крупные русские поэты знали, что «поэзия есть религии небесной — сестра земная»³... Но знали это и русские зодчие, строившие православные храмы, из коих каждый есть новая, особая молитва, завещанная векам; знали и русские живописцы, умевшие молиться каждым своим пейзажем, и русские музыканты, изливавшие в своих сонатах, симфониях и, с виду светских, операх свое молящееся сердце⁴.

Гениальное искусство всегда возносится к Богу. Но то же самое надо сказать и о гениальной науке, созерцающей в творении — волю и закон Творца. Что же касается совестного акта, то в нем каждый человек гениален и гением своим молится Богу через свое деяние.

Человеку вообще дана возможность молиться — каждым дыханием своим, зрением и слухом, молчанием и пением,

¹ См. главы о совести в книге «Путь духовного обновления» и в книге «Поющее сердце».

² Гоголь. «В чем же, наконец, существо русской поэзии и в чем ее особенность». Ср. еще (там же: «Пушкин был для всех поэтов, ему современных, точно сброшенный с неба поэтический огонь, от которого, как свечки, зажглись другие самоцветные поэты»).

³ Жуковский. Теон и Эсхин.

⁴ Ср. «Жизнь за Царя» Глинки; «Бориса Годунова» и «Хованщину» Мусоргского; «Сказание о граде Китеже» Р.-Корсакова и др.

стоном и вздохом, деланием и неделанием, творческим искусством и исследующим умом, приговором судьи и храбростью воина, на пашне и в лесу, в саду и на пасеке, столпничеством и паломничеством, воспитанием детей и хозяйственным трудом, на троне и в темнице... — каждой слезой, каждым деянием и всем терпением своим...

3

Итак, молитва имеет свое малейшее начало («минимум») и свой величайший подъем («максимум»). Но всякая молитва, включая и самомалейший первоначальный проблеск ее, есть состояние духовное и притом — духовно-сердечное.

Это означает, что никакие внешние знаки молитвы — ни воздетые руки, ни закалаемые жертвы, ни крестное знамение, ни коленопреклонение, ни произносимые или воспеваемые слова, ни оглушительная игра на органе, ни возжигание свечей, ни каждение, ни земные поклоны, ни грандиозные процессии — сами по себе молитвы не составляют и даже не свидетельствуют о ее действительном совершении. Обряд может отправляться внешне, формально, без участия духа и сердца, а следовательно — без подлинной молитвы: ибо внешняя видимость может расходиться с внутренней правдой и оставаться пустой и мертвой. При совершении таинств эта религиозная неправда может стать особенно невыносимой и внутреннее чувство религиозного человека не успокаивается от указания на то, что отсутствие у священнослужителя молитвенной «плэромы» при совершении таинства восполняется молитвенной «плэромой» небесных сил, незримо сослужащих духовно и сердечно-мертвому священнику. Обряд и особенно таинство суть молитвенные состояния и совершения, переживаемые прежде всего теми, кто их «исполняет», и требующие от них и от участников («причастников») духовно сердечного «наполнения» (плэромы). Обряд, пустой в духовно-сердечном измерении, религиозно мертв; от мертвых слов и жестов (*ex ore operate*) к Богу не восходит ничего и можно ли успокоиться на том, что незримые небесные силы прикрывают лицемерно-греховную пустоту человечески мертвенного обрядословия? Ибо религия связует

молящегося человека с Богом, а не немольящегося, хотя бы и замененного ангелом. Обряд есть или внешний знак внутренней молитвы, или же человеческая неправда перед лицом Божиим¹.

Зато молитва может совершаться при отсутствии явных внешних проявлений, без обрядовых слов и установленных телодвижений, во внешнем молчании и зримой неподвижности. Конечно, благочестивая поза и воздетые руки могут вызвать в душе расположение к молитве (по закону психо-физиологической корреляции). Именно поэтому многие религии указывают человеку ту позу и те движения, которые подобают молитвенному настроению и должны выражать его. И в частности православная восточная аскетика говорит не раз о молитве «телом совершаемой», или «телесной молитве»², и не отвергает ее, но отводит ей значение несамостоятельное, начальное или предварительное. Истинным же «жилищем» и «деятелем» молитвы признаются дух и сердце.

Так было и есть не во всех религиях. Молитва конфуцианца совершается в акте совести. Индусы, и в частности йоги, сосредоточивали молитву во внимательном помысле, в мысляще-воображающей интенции. Римская языческая молитва осуществлялась в акте воли, связующей бога точно произносимыми словами и точно производимыми телодвижениями. Но христианская молитва есть прежде всего молитва любви, и притом созерцающей любви, обращенной к Богу как Отцу и средоточию совершенства. Это мы и выражаем словами *дух* и *сердце*. Однако в лоне этого основного духо-сердечного и сердечно-созерцающего акта возможны бесчисленные и неопишуемые видоизменения в зависимости от субъективного опыта и строя человеческой души; ибо все люди различны друг от

¹ Правила Василия Великого различают в молитвословии две стороны: самое молитвословие и движущуюся во время его в сердце молитву. Первое составляет чин и порядок псалмопения, в церкви или дома, а вторая — благоговейное к Богу устремление «ума и сердца». С псалмопением должна быть неразлучна молитва, так что первое и цены не имеет без последней; последняя же возможна и без первого. Изложение Феодана Затворника. См. Древние Иноческие Уставы. 309.

² Добротолюбие. I, 503, 521 (Марк Подвижник); II, 210 (Нил Синайский.)

друга и нет среди них ни равенства, ни повторения¹; и каждый человек, совершая свой жизненный путь, меняется непрерывно, не повторяя сам себя и не возвращаясь к своему прошлому. И даже повторяя ежедневно одну и ту же молитву, человек, — если только он действительно молится при этом, — молится каждый раз по-новому.

Необходимо и важно, чтобы в молитву было вовлечено сердечное чувствилище человека, его Гестия, его центральная Купина, объединяющая его духовно-душевную личность и обеспечивающая искренность и силу молитвы. Без этого молитва просто не состоится, ибо никакая интенсивность мысли, никакая яркость воображения, никакая сила волевого напряжения не даст любви и не зажжет ее. Любовь же есть главное в вере и молитве. Но если сердечное чувствилище человека вовлечено и воспламенено, то человек имеет полную свободу, не покидая духовного уровня, сосредоточить горение своего сердца — в мысли, в воображении или в воле, или же в особом сочетании этих сил. Если сердце отдаст свой огонь мысли, то возникает молитва мыслителя, — философа или ученого. Так, Парменид, Платон и Гегель молились сердцем, ушедшим в нечувственно-созерцающую мысль; сердце Фихте отдавало свой огонь волевому мышлению. Если сердце отдаст свой огонь воображению, то сложится молитва художника, — поэта, живописца или музыканта. Волевое восприятие сердечного огня породит молитву политика, правителя, полководца или иного практического деятеля.

Иоанн Кассиан Римлянин выражает это так: «Всех видов молитв столько, сколько в одной душе или во всех душах может порождаться разных состояний и настроений»... «Никем не могут быть воссылаемы всегда однообразные молитвы. Всякий иначе молится, когда весел..., когда угнетается..., когда спрашивает². Это означает, что живая молитва есть всегда духо-сердечная импровизация, даже и тогда, когда «уста» (внешне-телесные или внутренне-беззвучные) произносят одну и ту же привычную молитву. Ибо сущность этой импровизации не всегда в словах; она может совершаться в горении живого, духо-

¹ См. главу первую.

² Добротолюбие. II. 133.

сердечного огня. Подобно тому, как ни одно пламя не горит, как другое, и ни одно племя не повторяет самого себя, но всегда вспыхивает, разгорается и дышит по-новому, так и молитва.

Однако есть степень молитвенного горения, когда молящееся сердце требует новых, своих, самослагающихся слов и покидает все привычные и как бы «выветрившиеся» слова для внутренне-исторгающихся речений. Эти новые, «свои» слова редко бывают на духовной и художественной высоте тех молитв, которые были найдены и сложены великими созерцателями и подвижниками; они бывают и бессвязны, и беспомощны, и духовно не точны, и не столь богаты сосредоточенным в них опытом и смыслом; но зато им бывает присуща непосредственность вдохновения и искренность исторгающего их сердца — и в этом их несравненная и подлинная ценность. Акт словонахождения требует особого дара, данного далеко не каждому. Но иногда молитвенное вдохновение как бы «развязывает» этот дар в душе человека и импровизированная молитва выговаривает дивные слова. Она бывает тем выше и выразительнее, чем духовнее уровень молящегося и чем свободнее его религиозный подъем от элементов чувственного волнения и внешнего тщеславия. Именно этим объясняется тот обычно низкий уровень хлыстовских «откровений», которые доходят до нас с их «радений»: эта так называемая у них «живогласная труба», долженствующая передавать глас Святого Духа, изливается обычно в виде кое-как сделанных, безвкусных стихов, полных претенциозных банальностей, дурных аллегорий и недуховного самовосхищения. Поистине нужен очень низкий уровень духовности, религиозности и культуры, чтобы удовлетворяться этими пошлыми излияниями, за которыми скрывается коллективно-организованный нервно-физиологический «экстаз».

Эта опасность самодовольной пошлости и недуховного соблазна грозит не только хлыстам, но и каждому из нас, незавершившему свой религиозный катарсис. Поэтому не следует преждевременно покидать духовно-словесный путь, проторенный великими молитвенниками и вдохновенными подвижниками церкви, и пускаться в самостоятельное и дерзающее словесное плавание. Надо помнить,

что средоточие и протекание молитвы — не в словах, а в том «пении» чувства и в том «горении» всей души, которые порождают и оживляют эти слова, скрываясь за ними. Дар и искусство, тайна и сила молитвы — не в словах и не в жестах, а в духе. И вот, надо научиться зажигать свой дух и гореть им; а для этого хорошо бывает идти от слов, найденных, избранных и завещанных нам людьми истинного духовного опыта.

Ибо молитва должна совершаться духом и оставаться на духовном уровне. Это становится особенно ясно в просительных молитвах. Так, мы не имеем ни основания, ни права просить у Бога помощи в делах злобы, ненависти, жадности, низости и пошлости. Молитвы об успехе коварных, бесчестных или постыдных начинаний бессмысленны и противорелигиозны, ибо они не духовны. У Бога добра и любви естественно просить помощи только в делах любви и совести. И первая моя молитва должна быть о том, чтобы Он помог мне светом Своим верно отличать и безошибочно узнавать духовное, совестное и совершенное в противоположность всему иному. Ибо я должен быть твердо уверен в том, что я верен Его Воле, что я служу Его Делу, что мне светят Его лучи и, что я действительно и целно отдаюсь Его замыслу. Только тогда я могу молиться с тем «дерзновением», о котором говорит Апостол Иоанн (Послание I, 4, 17; 5, 14 — по-гречески «*παρρησία*», собственно «всеречие» или «свободоречие»). Только тогда я могу надеяться получить такой ответ на молитву, который приводит Василий Великий: «Я послушаю слов твоих, потому что и ты слушал Моих»...¹

Нелепо молиться из греха о грехе — нелепо и кощунственно. Известный римско-языческий сатирик Персий Флакк (32—62 по Р.Х.) отмечает, что в Риме люди нередко произносили такие молитвы, которые по их изменности и неприличию можно было шепнуть самим богам только на ухо². Имея в виду такое извращение, еще Пифагор требовал, чтобы всякая молитва читалась громко... Кощунственно обращаться к Богу с такими просьбами: «Господи, помоги мне в моих злодеяниях и увенчай мои грехи

¹ Древние Иноческие Уставы. Стр. 267.

² См. у Зелинского Ф. Ф. Древняя греческая религия, стр. 101.

успехом и счастьем!». Кто так молится, тот остается за пределами религии: он предается магии и призывает дьявола на помощь.

Совсем иное дело молитва, идущая из чистой совести. Чистая совесть требует прежде всего, чтобы человек не только внимал ей своим разумением, но принимал ее зовы своей волей и осуществлял их своими деяниями; она вовлекает всего человека и, конечно, прежде всего — его сердце, ибо сердце к ней ближе всего, состоя с ней в таинственном сродстве, а при известных актах — и в совпадении. Это означает, что человек чистой совести — не только не пассивен, но жизненно целостно активен, может быть, до напряжения, а может быть, и сверхсильно. И вот, когда он молится, то он молится за то дело, которое считает Божиим Делом и в которое он именно поэтому вкладывает все свои силы. Он молится в служении, в борьбе. И призывая помощь Божию, он просит — не заменить Ею свои усилия, а довершить все то, может быть, непосильное ему и непредвидимое для него, что необходимо для успеха Божьего Дела. Отсюда «дерзновение» и вера в то, что молитва будет услышана: что око его будет отверсто и увидит все верно; что сердце его будет очищено для верной любви; что воля его будет укреплена и не изнеможет; что дела его будут направлены и ведомы; и что то, чего он и духовные соратники его не совершат и не достигнут, будет осуществлено Божией силой и благодатью. Вот почему так спокойно, так уверенно обращается к Богу человек, внимлющий своей совести. Такая молитва бывает услышана; она «делает чудеса». И чем меньше человек бережет себя в служении Делу Божию, чем больше он небрежет личным во имя Предметного, тем увереннее у него бывает в молитве чувство своей «принадлежности» и милостивой огражденности...¹.

4

Есть молитвы «завершающие» и молитвы «уволящие». Завершающие — это молитвы земного пребывания, зем-

¹ См. главу о «Молитве» в книге «Поющее сердце» и главу об «Оптимизме» в книге «Blick in die Ferne».

ного делания, земного служения: они как бы завершают нашу жизнь на земле, указуя ее священный смысл, очищая нашу душу и освящая нашу земную культуру; они «приемлют» человека и ищут благодати для его борьбы и строительства. Уводящие — это те молитвы, точнее — то молитвенное делание, которое отрешает человека от его земных интересов и заданий и возводит его к Богу; оно открывает ему совсем новые состояния: «самоутраты», «восхождения», «восхищения» и «блаженства». В них человек молится не о земных делах и не ради земного строительства. Он как бы отвлекается от них, выходит из них и направляет свои помыслы и усилия на единение с Богом, которое представляется ему самостоятельной и высшей драгоценностью¹.

Эти два различных направления молитвы не противоположны, как это могло бы показаться с самого начала. Молитва о земном, если она достаточно духовна и сердечно-искренна, уже начинает уводить человека от слишком человеческого в человеческом, отрешает его от земных реальностей и категорий и возводит его к единению с Богом. Настоящая, интенсивная молитва всегда до известной степени «уводит» и «отрешает». Можно даже сказать, что молитва, совсем не дающая этого отрешения, — остается нецельной и полусостоявшейся. И тем не менее этот «увод» — возвращает, и это «отрешение» совершается для возобновления земного служения и труда. Человек, подобно Моисею, восходит на гору для «беседы» с Богом, однако с тем, чтобы вернуться, неся с собой «скрижали» для земной жизни.

В молитве «уводящей» — отрешение становится все более полным и цельным. Молитва перестает быть средством, освящающим, очищающим, исцеляющим и направляющим дела земной культуры; она получает значение

¹ Макарий Великий пишет об «уводящей» молитве: «Если бы таким же образом продолжать это всегда, то невозможно было бы ему (человеку) принять на себя домостроительство и бремя слова, не мог бы он ни слышать, ни говорить о чем-либо или не взял бы на себя попечения о чем-нибудь, даже на самое короткое время, а лежал бы только, повергшись в одном углу, объемясь восторгом, паря ввысь и уповаясь». — *De charit.* 8, 10. *Ном.* VIII, 1, 3, 4. См. у И.В. Попова. *Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского.* 1905. Стр. 47.

самостоятельного достижения, самодовлеющей ценности. Человек, так молящийся, начинает как бы заживо покидать земную жизнь и уходить к Богу. Он живет потребностью расстаться с «теньями» земной «пещеры» (Платон), уйти из «ущелья» здешней жизни (Пушкин) и продолжать земную жизнь лишь в том минимальном составе ее, который необходим для осуществления отрешающих молитв и отрешенных созерцаний.

Именно о таком «отрешении» вздыхал Пушкин («Монастырь на Казбеке»):

«Далекий, вожделенный брег!
Туда б, сказав прости ущелью,
Подняться к вольной вышине!
Туда б, в заоблачную келью,
В соседство Бога скрыться мне!...»

В этом прижизненном «уходе» от страстей, задач, дел и строительства земной жизни к сердечному созерцанию тайн Божия бытия и Его совершенства и состоит так называемое «духовное» или «умное делание» православного отшельничества. Это отрешенное молитвенное делание всегда было и всегда будет доступно лишь немногим, избранным созерцателям, которые, впрочем, много сделали для того, чтобы рассказать людям о своей духовной практике. Но было бы ошибочно думать, что их делание является занятием «чисто личным», «эгоистическим» или «духовно-наслажденческим». Напротив, оно есть особого рода праведническое несение мирового бремени, общечеловеческий подвиг, вселенское научение религиозному пути («методу») и духовно-катартическое служение. Подвижник, предающийся такому молитвенно-созерцательному деланию, становится сам центром благодатных излучений, посылаемых им в «духовный эфир» мироздания: отрешенный, он строит мир из своего отрешения — самым отрешением своим, не заражаясь большими излучениями мятущегося человечества и соблюдая чистоту своих собственных. Он вырабатывает и создает, так сказать, «чистую культуру» молитвы, приемы и пути которой он не только обретает и осуществляет, но и описывает в скромно-смирненное назидание другим людям, еще беспомощным в молитве. Вследствие этого он становится образцом

и носителем религиозного метода, пионером религиозного очищения. И когда он открывает свою келью для посещения и бесед, то люди находят в нем источник творческой мудрости, живой прозорливости, любовной доброты и помощи. Долгий молитвенный аскез превращает духовность его инстинкта во всеобъемлющую и обновляющую силу. Инстинкт, одухотворенный до дна и сменяемый молитвенным огнем, становится гармонически-благостным и душа его делается действительно, по слову Макария Египетского, «вся светом, вся оком, вся духом, вся упокоением, вся радованием, вся любовью, вся милосердием, вся благостью и добротою»¹. Она как бы возвращается к древней, естественной невинности духа и вращается по-новому в природу, которая по-новому открывается и подчиняется ей. Чуткость сердца дает ему сущую прозорливость; «антенна» его души воспринимает многое, недоступное другим. Звери и птицы питают к нему доверие и готовы служить ему. Он сам становится живым «орудием» Божиим, способным совершать столь удивительные для нас, но по существу столь «духовно-естественные» чудеса...

Понятно, что такая молитва является идеальным образом цельности и силы для всякой молитвы о земном, которая сама по себе всегда таит в себе некое зерно «отрешения». Именно на пути, приближающем «земную» молитву к «небесной», человек и проходит ряд ступеней, освобождающих его от обычных форм молитвы.

Первая ступень это оставление просьб. Человеку естественно и неизбежно просить у Бога помощи и благодати. Но всякому такому прошению, как бы ни было оно возвышенно по содержанию и свободно от себялюбия, — присущи все же две черты: домогательство благ и притязание на верное благоразумие. И вот, по мере очищения души и углубления в религиозное созерцание человек приобретает способность не домогаться ничего земного, принимать посылаемое, доверяться Божьему водительству — и не просит ни о чем, кроме духовной помощи и очищения; и далее он приобретает уверенность, что Божественное Провидение ведает благо и распределяет свои дары так, как человек к этому не способен. Вера рождает доверие;

¹ Добротолюбие. I, 257.

доверие становится полным и абсолютным; и если человек просит еще о земном, то сам испытывает это, как своего рода малодушие.

Таково третье прошение молитвы Господней: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мтф. 6, 10). Такова молитва Исаака Сириянина: «По воле Твоей, Господи, да будет со мною!»¹. Такова молитва Блаженного Августина: «Пошли, что повелишь, и повели, что захочешь» («Da, quod jubes, et jube, quod vis»). К этому приближается молитва, приписываемая Сократу: «Владыка Зевс, даруй нам благо, даже без нашей просьбы, и не даруй нам зла даже по нашему прошению»², и молитва Марка Аврелия: «Дай, что пожелаешь, и отыми, что пожелаешь»³. Лесков молится так: «Готово сердце мое, Боже, готово»⁴. Л.Н. Толстой слагает такую молитву: «Помоги мне, Господи, не переставая радоваться, исполнять в чистоте, смирении и любви волю Твою»⁵.

Молитва перестает «просить» — от уверенности в том, что Господу уже известно все, что человеку необходимо и спасительно; и еще в том, что и на молящегося распространяются лучи Божественного Провидения и любви. Вот почему первое и естественное обновление молитвы ведет к благодарности и радости. И только перестав просить о земном, отложив заботу и страх, человек освобождается внутренне для молитвы высшей духовности. Начинаются молитвы благоговения, преклонения, вопрошания, созерцания Бога в природе и в человеке; молитвы постижения, дивования, восторга; созерцание Божьего совершенства в Нем самом; молитвы покаяния, очищения, смирения, предания себя на волю Божию; молитвы любви, надежды и покоя.

Эти духовнейшие молитвы относятся уже ко второй ступени, на которой утрачиваются человеческие слова. Они утрачиваются сначала потому, что молящееся сердце начинает искать в своей глубине, среди «сокровенных, внут-

¹ Добротолюбие. II, 682.

² Зелинский. Древняя Греческая Религия, стр. 101.

³ Марк Аврелий. *εἰς ἑαυτόν* op. cit. X, 14.

⁴ «Захудалый род». Ч. 1, гл. 21.

⁵ Круг чтения. II, 324.

ренных» слов (λόγοι ἐνδιόθητοι) — новых, еще неизреченных, несслыханных слов, вдохновенно точных и радостно разряжающих переполненное и пламенеющее сердце; ибо чистое сердце, по слову Антония Великого, не знает «ничего неудобопонятного», а слово его не знает ничего «неизглаголанного»¹. Но постепенно молящийся замечает, что эта борьба за новые и точные, «плэротические» слова, даже удовлетворяя разум и «словесно-живущую» душу человека, растрачивают молитвенную энергию сердца. Возникает религиозное ощущение, что Богу не нужно слов, ибо Он видит «сердце» и совершающееся в нем даже при безмолвии, и воспринимает огонь сердца непосредственно: «ибо Господь близь»².

Тогда начинается сведение словесного состава молитвы к малейшим размерам. Андрей Юродивый восклицал только: «Господи, Господи!» и обливался слезами. Макарий Великий знает и молчащую молитву, и «взывающую с воплем»³. Исаак Сириянин советует: «когда предстанешь в молитве пред Богом, сделайся в помысле своем как бы немолствующим младенцем»⁴. Ибо слова имеют в душе человека земное, чувственное значение. Каждое из них сопровождается целой свитой ассоциаций, образов, чувств, воспоминаний и страстей. Освободиться в молитве от слов есть способ погасить в себе слишком человеческое и опростать свое внутреннее пространство для божественного.

Именно с этим связана третья ступень восхождения — к неразвлеченной молитве, свободной от земных образов. Феофан Затворник пишет об этом так: «Когда приходит молитва с чувством, тогда никакого труда нет держать безобразность в молитве. Это дает разуметь, что безобразность в молитве есть настоящее дело, и что для достижения сего надо добиваться Молитвы сердечной», сходящей «из головы в сердце»⁵. Выражая этот совет философически, можно сказать, что в молитве надо сдерживать акт чувствен-

¹ Добротолюбие. I, 83.

² Феофан Затворник. Путь ко спасению. 240.

³ Добротолюбие. I, 215.

⁴ Добротолюбие. II, 682.

⁵ Письмо о личной молитве. См. П. Смирнов. Жизнь и учение Пресв. Феофана. М. 1915. стр.157.

но-земного воображения и предаваться акту чувства, и, прежде всего, акту нечувственной любви и возникающему из него акту нечувственного созерцания¹. Авва Исаия передает это словами: молитва не должна быть «расхищаемая помыслами»². Евагрий Монах поясняет: «когда ум во время молитвы не воображает ничего мирского, значит он окреп»³. Нил Синайский советует: «Подвизайся ум свой во время молитвы соделывать глухим и немым; и будешь тогда иметь возможность молиться, как должно»⁴; ибо «молитва есть отложение помышлений»⁵; и надо «простирается... к невещественной молитве»⁶.

Так слагается этот путь, возводящий человека через преодоление просьбы, слова и образа — к высшему парению сердца и сердечного созерцания. Антоний Великий советует: «когда молишься и вспоминаешь о Боге, будь как птица, легко и высоко парящая»⁷. Нил Синайский прибегает к тому же образу: «молитва постника — парящий ввысь орлий пленец»⁸. В этом парении и достигается «высшая» молитва, которая описывается в православной аскетике так.

Макарий Великий пишет: «Будучи восхищен молитвой, человек объемлется бесконечной глубиной того века и ощущает он такое неизреченное удовольствие, что всецело восторгается парящий и восхищенный ум его, и происходит в мыслях забвение об этом земном мудровании, потому что переполнены его помыслы и, как пленники, уводятся у него в беспредельное и непостижимое, почему в этот час бывает с человеком, что, по молитве его, вместе с молитвой отходит и душа»⁹. По-видимому, именно так отошел в вечность преп. Серафим Саровский.

Иоанн Кассиан повествует: «Господь присных своих приводит... к той пламенной, весьма немногими дознанной

¹ Ср. у Марка Подвижника: «пребывай в сердце умом» (Добротолюбие. I, 534); «ум начал молиться из сердца» (там же, 546).

² Добротолюбие. I, 463. Ср. у Ефрема Сир. II, 473.

³ Там же, 576.

⁴ Добротолюбие. II, 207.

⁵ Добротолюбие. II, 216.

⁶ Там же, 224.

⁷ Добротолюбие. I, 96.

⁸ Там же, II, 230.

⁹ См. у И. В. Попова «Мистическое оправдание», стр. 47.

или испытанной, даже, скажу, неизреченной молитве, которая, превосходя всякое человеческое понятие, не звуком голоса, не движением языка и произнесением каких-либо слов обозначается, и которую ум, изливанием небесного онаго света озаренный, не слабой человеческой речью воображает, но, собрав чувства, как бы из обильнейшего некоего источника изливает из себя неудержимо и неизреченно, некак исторгает прямо к Господу, то изъясняя в этот кратчайший момент времени, чего, в себя пришедши, не в силах бывает он ни словом изречь, ни проследить мысленно»¹.

Нил Синайский сообщает: «Есть высшая молитва совершенных — некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголенными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге и в безгласных образах выражающее волю свою»...².

Такие описания неопишуемых состояний, такие словесные изображения неизобразимых и бессловесных взлетов духа свидетельствуют о том, что молитва способна не только привести человека к единению с Богом, но и совсем увести его из земной жизни. Однако единение с Богом возможно и драгоценно и в пределах «завершающей» молитвы.

5

Не следует делать себе иллюзии: большинству людей такие высшие молитвенные взлеты недоступны. Для того, чтобы испытать их, необходима такая энергия духа, такое умение сосредоточиваться и такое долгое пребывание в отрешении от земных страстей и целей, которые несвойственны или недоступны обычному человеку. Мало того, такая молитва дается лишь после долгого «метода»³, т. е. верно проходимого и пройденного пути в делах религиозного опыта. Это есть «путь» долгого очищения⁴ и одухотворения, который нельзя «сокращать» себе на обходах и боковых «тропинках» и который нельзя «предвосхищать»

¹ Добротолюбие. II, 137.

² Добротолюбие. II, 229.

³ См. главу девятую.

⁴ См. главу пятнадцатую.

торопливым усилием. Иначе возникнет только самообман и соблазн. Религия без катарсиса всегда будет лишь темной и гибельной магией. Судорога страстного и торопливого самонасилия не даст благодатного озарения.

Однако есть иная возможность, скромнейшая, но драгоценная; иное задание, доступное верующему и зжидительное для его духа. Это есть водворение в глубине сердца некоего постоянного памятования о Боге, не исчезающего ни в каких жизненных положениях и ни при каких условиях. Это памятование не есть состояние той обыденной «памяти», которую мы все обременяем во время «прохождения наук» или перед житейскими экзаменами; оно не есть состояние «ума» или «воли». Памятование, о котором я говорю, есть состояние сердца и совести, а потому и воли, которое слагается и крепнет как бы «само», но именно от искренней и целостной молитвы; именно поэтому оно не ведет ни к педантизму, ни к лицемерию.

Всякая искренняя и цельная молитва есть событие в жизни человека, даже тогда, когда она длится краткий миг. Искренняя молитва есть молитва личного душевно-духовного огня: она или исходит из духовной купины¹, или же впервые создает ее. Представим себе, что так возмолился человек, еще не осуществивший купинного процесса и не утвердивший в себе религиозного огнилица. И у него искренняя молитва имеет свойство воспламенять сердечную глубину: она одновременно — как бы упраздняет завесу, отделявшую душу от Господа, и пронизывает личную душу до дна. Образно говоря: распадаются облака вверху и расступаются туманы внизу; порыв к Солнцу показывает Его в небесах и в то же время лучи Его озаряют темноту и непроглядность личного ущелья. Или, поясняя это событие через другой образ: небесная молния поражает дерево в глубине пропасти — и дерево это загорается. Или еще иначе: молния пробуждает спящий вулкан; проснувшийся вулкан привлекает небесную молнию.

Если же этот молитвенный порыв был к тому же целен, так, что и другие, важнейшие силы души приняли в нем участие, тогда интенсивность его оказывается столь велика, что духовное начало становится преобладающим

¹ См. главу девятнадцатую.

в инстинкте, и человек приобретает религиозную «купи-ну». Если же человек «удерживает» этот благодатный миг, повторяет его и «научается» такой молитве, то постоянное памятование о Боге уже не покидает его.

Настоящая молитва есть некий сердечный жар и духовный свет. Она вводит личную душу в сверхличное Пламя, которое как бы включает в себя лично-возгоревшееся сердце. После такой молитвы у человека остается в сердце некий неугасающий уголь духа, который разливает свой свет через внутренние «пространства» личной души и всегда может опять вспыхнуть лично-сверхличным пламенем. И вот, этот уголь надо беречь и «питать». Мало того, надо привыкнуть к его присутствию и полюбить его свет; надо допустить его лучи во все дела и отношения личной жизни; надо сделать его свет как бы критерием добра и зла. Это и есть то самое, что выражается в жизни русскими словами: «Господь его надумил», или обратно — «Бога в тебе нет»; «в нем есть искра Божия», или обратно «у этого человека темная душа»...

Это можно было бы еще так описать. От настоящей молитвы у человека остается в душе некое тихое, тайное, бессловесное молитвование, подобное немеркнушему, спокойному, но властному свету. И чем чаще человек осязает его в недрах своего сердца, чем охотнее и любовнее он прислушивается к нему, тем более власти приобретает в нем этот тихий свет, тем больше радости он несет ему, тем очистительнее его действие. Это безмолвное молитвование начинает непрестанно излучаться из глубины сердца, как бы желая освятить все жизненные содержания души¹. Это есть как бы негаснущая лампада пред иконой; но такая лампада, которую человек носит в самом себе; без света которой он не решает дел своей жизни; мало того, в которой таинственно заключается его собственное, его главное Я, трепетно предстоящее Господу Богу².

А между тем обыденная жизнь совершает свой неудержимый ход. И человек знает, что в нем живет это сияние трепетной бессловесной молитвы, как вечное памятование о Боге. Эта молитва ни о чем не просит, ничего не

¹ См. гл. «О молитве» в моей книге «Поющее сердце» (по-немецки «Das Verschollene Herz»).

² См. главу вторую.

домогается, но «знает» о Главном и непрерывно подтверждает это Главное. Тогда человеку достаточно «взглянуть духовным оком» в направлении этой светящейся глубины — и наступает чувство покоя и силы. Иногда достаточно мгновенной мысли об этой «открытой двери», и чувство одиночества исчезает. Этот «взгляд», этот «помысел» есть кратчайшая из молитв; но кто испытал ее живительную силу, тот никогда не забудет о Боге. Невольно вспоминаются духоутешительные слова Варсонудия Велико-го: «Если же и не произнесешь в сердце имени Божия, а только вспомнишь о Боге, то это еще скорее призывания и достаточно в помощь тебе» (Добротолюбие. II, 584).

Эту кратчайшую и легчайшую «молитву духовного ока» можно было бы описать, как радость Совершенству, как любовь к Нему и желание Его на всех путях. Это есть дверь соединения. Это есть тихое журчание Родника. Это есть удостоверение присутствия. Способ предстояния. За-лог личного бессмертия. Источник духовной силы. Камень духовного характера. Постоянный обет верности. Голос совести. Способность стать всегда сильнее самого себя. Мгновенное вхождение в луч Божий.

Человек может думать о чем угодно, вершить свои жиз-ненные дела, есть, пить, спать, напряженно работать и пре-даваться отдыху, а внутренний свет Купины не покинет его: он будет мерой вспыхивать и очищать его душу; освещать в жизни добро и зло, давая всегда силу, и волю, и умение выбрать благое; и лишать человека возможности совершать злые, черствые, низкие и пошлые поступки. При свете этой молитвенной Купины нельзя делать зла, и нельзя не делать того, к чему зовет совесть. Чем прочнее этот акт безмолв-ного памятования, тем духовнее характер человека, тем бо-лее духовной необходимости в его жизни, тем ближе он к Богу. И стоит ему только воззвать к этому свету — и сно-ва разгорится огонь, заструится живая любовь, запоет серд-це, заговорит чистая совесть и раскроется перед ним дверь в потусторонний мир с уверенным осязанием личного бес-смертия. Человек почувствует себя у берега земной жизни и услышит дыхание Божие в себе и в мире.

Таково действие сокровенной и постоянной, «неумол-кающей», безмолвной молитвы. Она есть уже начало еди-нения с Богом.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ О ЕДИНЕНИИ

I

Единение с Богом составляет смысл и цель религиозного делания. Это то, ради чего человек совершает свое религиозное очищение; то, к чему стремится и восходит религиозный опыт; то, что достигается в свободной, искренней и цельной молитве. На протяжении всей истории в религиях самого различного уровня и самого различного строения человек искал и будет искать этого единения. Оно оказывается тем более возможным и реальным, тем более благодатным и плодотворным, чем свободнее, чем духовнее, чем предметнее и искреннее тот акт, которым человек осуществляет это единение. Иными словами: единение с Богом осуществляется (или соответственно не осуществляется) молитвой человека. И можно заранее сказать, что те «молитвы», которыми единение не осуществляется, которые «до Бога не доходят», в сущности говоря, не заслуживают своего драгоценного наименования.

Молитва есть не что иное, как выхождение из первозданного и неизбежного человеческого одиночества и «простираание» души к Богу. Это «простираание» бывает не всегда уверенным и верующим¹: оно может быть вопрошающим, ищущим, сомневающимся и даже отчаивающимся. Оно бывает не всегда осмысленным, продуманным и оформленным; оно бывает часто неумелым, недоумевающим, растерянным и беспомощным. Оно бывает иногда кратчайшим во времени, лучезаряющим, молниеобразным, неуловимым, неповторимым и вообще трудноописуемым. Но че-

¹ См. главу двадцать вторую.

ловек может быть уверен, что Бог внимлет всякому обращению: и отчаивающемуся, и беспомощному, и сомневающемуся, и даже ропшущему.

Внемлется всякой молитве; но приемлется не всякая¹. Человеку со сколько-нибудь зрелым религиозным опытом — присуща уверенность, открывающаяся ему далеко не сразу, что есть некая религиозная близость Бога к человеку; что от Бога до человека не далеко; что вся жизнь человека слагается и протекает в непрерывном присутствии Божиим; так что призывание Бога, как якобы находящегося в неизмеримой дали, труднодоступного или недоступного, «занятого» «другим», не внимающего или «забывающего» — есть иллюзия религиозно-малоопытного человека. Можно было бы сказать, что человек бывает «далек от Бога» по своей жизненной интенции; но надо помнить, что Бог всегда близок к человеку. И чем богаче и зрелее у человека опыт молитвы, тем тверже и непоколебимее в нем эта уверенность. Вот откуда этот совет, оставленный нам великими молитвенниками Православия: молиться так, как если бы человек произносил свою молитву, непосредственно обращаясь к «отверстому для него слуху Божию».

Понятно, что допущение обратного лишает молитву смысла и угашает ее. Если признать вместе с Эпикуром (а может быть, и Плотинем), что «боги» отрешены от людей, равнодушны и безучастны к ним, что им до людей просто нет дела, так, что они не слышат их молитв и не могли бы исполнить их, если бы даже и услышали, — то молитва явится совершенно односторонним процессом в душе самоутешающегося человека и перестанет быть живым и действительным способом «единения». Понятно также, что такое учение о «боге» может оказаться приближающимся к безбожию, что, по-видимому, верно применительно к Эпикуру и Лукрецию.

Обратно: идея о том, что Бог внимлет всякому молитвенному обращению человека, — даже самому беспомощному, неоформленному и маловерующему, — расширяет и осмысливает молитвенные возможности человека. Это идея не языческая, а христианская: столь важные для вет-

¹ Там же.

хозаветного иудея и язычника (как грека, так и особенно римлянина) обрядовые формальности — отходят на второй план, иногда даже отпадают совсем по неосуществимости, и человек получает возможность в любой момент жизни, из любого своего состояния «вознестись» и быть услышанным. С этим неразрывно связана идея о том, что Бог «слышит» не только молящегося, но и немольщегося человека; не только верующего, но и неверующего; не только ищущего «единения», но и отрицающего, и кощунствующего. Эта идея как бы «сокращает расстояние», отделяющее человека от Бога, причем это «сокращение расстояния» имеет место не в религиозно-предметном плане, а только в плане религиозных содержаний и настроений¹: оно характеризует только опыт человека и его самочувствие по отношению к Богу. И тем не менее значение его огромно: человек научается жить в присутствии Божиим. Представления об «удаленности», «сокрытости», отсутствии, недоступности — отпадают. Остается чувство объективного присутствия, непрекращающегося и ненарушимого предстояния — в молитве и без молитвы, в добром делании и в грехе, в подъеме и в падении. И стоит человеку продумать и прочувствовать это обстояние — и проблема единения раскроет ему все свое значение.

2

Это можно было бы выразить так, что религиозное единение имеет свои трудности и свои препятствия; но как те, так и другие — не в Боге, а в человеке. Гегель полагает не без глубокого основания, что со стороны Божества нет и не может быть препятствий к тому, чтобы открывать Себя человеку и чтобы человек воспринимал это откровение². Можно было бы сказать: Божья дверь всегда и для всех открыта; из нее льется мощный и благодатный свет; и если человек «не находит» эту дверь или бежит от этого света, предпочитая мрак, то причина этой беспомощности и этого бегства — не в замкнутости, или, как Гегель выражается, не в «завист-

¹ См. главы шестую и седьмую.

² См. Hegel. Philosophie des Geistes. 447. Vorlesungen über die verschiedenen Beweise vom Dasein Gottes. 328, 330.

ливости» («neidisch»)¹ Бога, а в недоумении, в слепоте или в нежелании человека. Понятно, что волюнтаристические религии (католицизм, магометанство) будут объяснять эту духовную слепоту именно недостатком воли или даже злой волей человеческого существа.

Так или иначе, но человек, работающий над углублением и расширением своего религиозного опыта, быстро убеждается в том, что Божия дверь действительно открыта и что из нее действительно льется мощный и благодатный свет. И чем больше он будет вкладывать в этот процесс искреннего чувства и свободного созерцания, тем сильнее сделается в нем это своеобразное чувство «благосклонной и щедрой встречи» свыше. Постепенно в нем сложится уверенность, что каждому человеку «предоставляется» воспринять от этого Света столько, сколько он сам захочет и сможет; и еще, что человек, совсем не воспринимающий этого Света (т. е. света откровения) или даже не знающий ничего о его бытии, должен «пенять» на самого себя.

Согласно этому, религиозное единение человека с Богом требует, прежде всего, свободного искания со стороны человека: духо-инстинктивной потребности, духовного глада, сердечной открытости, душевного очищения и верного акто-строительства. Так, что ни одно самонаименьшее движение духа и сердца, ни одно искреннее усилие воли, ни один душе-очистительный шаг по верному пути не остается здесь бесследным и бесплодным. Можно было бы сказать, что религиозное единение есть нечто обетованное и в доступе открытое: человек к нему призван и предназначен; и препятствия свои он должен преодолевать и устранять сам.

Устанавливая это и придавая человеческой свободе и человеческому усилию столь большое значение, я не вхожу в рассмотрение учения о том, что имеется Божие предопределение, согласно которому одни люди предопределены к спасению, а другие к гибели, причем последних, лишенных благодати, не спасет никакое личное усилие, никакое горение сердца и никакое очищение души. Я устраняюсь от рассмотрения этой доктрины в силу того, что если дей-

¹ См. Hegel. Philosophie des Geistes. 447. Vorlesungen über die verschiedenen Beweise vom Dasein Gottes. 328, 330.

ствительно такой страшный приговор Божьего предопределения имеется, то никто из людей не знает, кто же из них индивидуально и к чему именно предопределен; посягать на такое предвосхищение Божьего суда человеку не дано. Если предопределенный к гибели погибнет, несмотря на все свои усилия, то и предопределенный к спасению — спасется, несмотря на все свое небрежение и даже противодействие. И вот, включение этой богословской доктрины в строительство личного религиозного опыта — было бы в религиозном отношении неосновательно и вредоносно. Мнящий себя предопределенным к спасению столь же может ошибаться, как и мнящий себя предопределенным к гибели. Первый, ошибаясь, будет пренебрегать очищением и добрыми делами и возноситься в гордыне; а второй, ошибаясь, будет отчаиваться и считать все свои усилия безнадежными и все это — только в силу того, что они покусились знать религиозно-недоступное, судить себя неизвестным им Божиим судом до совершения дел и руководиться в жизни обессиливающими духовную энергию фантазиями. Из всего этого может возникнуть только неосновательное малодушие или столь же неосновательная заносчивость, охлаждение сердечной ревности и духовной энергии. Взирая «снизу» на свой религиозный опыт и путь, человек не должен воображать, будто ему доступно видение его «сверху»; из этого ничего не выйдет, кроме самообольщения и духовных заблуждений. Поэтому рассматривать учение о предопределении уместно в религиозной догматике, но обязательно в учении о религиозном опыте и его аксиомах. Здесь оно должно быть просто отведено.

Человек должен строить свой религиозный опыт с таким чувством, что ему дана полная свобода, что на него возложена полная ответственность и что от него требуется величайшее напряжение духа, души и плоти; он должен быть уверен, что молитвенная свобода, ответственность и напряжение встретят свыше величайшую благодать и милость.

3

Итак, смысл религии в том, что человек ищет единения с Богом. Человек чувствует себя малым, слабым и несовершенным; и видит Бога великим, сильным и совер-

шенным. Из этого могут возникнуть два противоположные настроения.

Первое — отрицательное: собственная малость и слабость уязвляют человека; чувство собственного несовершенства — унижает и оскорбляет его. Отсюда может возникнуть некая метафизическая обида (глубочайшая и острейшая из обид!), зависть к Божией силе, ненависть к Божьему величию, отвращение от Божьего совершенства. Начнется бунт и восстание. Обиженный — не прощает, ненавидящий — мечтает «совлечь», завистник — посягает, бунтовщик — начинает борьбу.

Это путь демона (во всех его обличиях). Демон не нашел в себе смирения перед величием и благостью. Он не нашел в себе радости совершенству. Он не нашел в себе свободы для предметного созерцания — и стал пленником своего метафизически уязвленного «Я». Демон первый «аутист»¹ и «эгоцентрист», сам себя отлучивший от Бога. Он превратил величайшую радость мира в неисцелимую рану и встретил откровение — злобой. И любовь стала в нем ненавистью; свет отбросил его во тьму; правда стала для него невыносимой; и ложь сделалась его стихией. Узрев Бога, он не спасся, а погиб, ибо почувствовал одно: что он сам — не Бог и что примириться с этим он не может. Он ответил на откровение — посягательством и, утвердившись в уязвленной гордыне, потерял путь, ведущий к единению с Богом. В этом трагедия демона.

Человек, идущий по пути демона, усвоивший себе демонический акт, — не будет искать единения и не найдет его, пока не обновит своего злосчастливого акта. Он останется пленником своей духовной разъедающей язвы, перебирая все ее видоизменения и переходя — от бесплодного сомнения к опустошительному отрицанию, от бесстыдства к кошунству, от скуки к низости, от лживого злословия и клеветы к ожесточенной слепоте, от гложущей зависти к нелепой мести, от аффектированного презрения к своей единственной утехе — поруганию совершенства и погублению всего лучшего и благороднейшего

¹ От греческого «αὐτός», что значит «сам». Аутистом называется человек, не видящий предмета «из-за» самого себя.

на земле¹. На этом пути нет религиозности и не будет ни религиозного опыта, ни религии; будет одно ожесточенное «Нет», все мнимое «величие» которого состоит в его последовательном и законченном ничтожестве.

На этот путь «просвещенное» человечество вступило за последние два века. «Удалив» сатану из религии², оно объявило его несуществующим и освободило ему тем почетное место в искусстве, в философии, в морали и в политике. Оно стало культивировать демона, т. е. вращивать его в культуру, и культивировало «демонизм» до тех пор, пока не обрело зрелого сатанизма и не предалось ему с последовательностью «тотального» злодея.

Совсем иной путь религиозного обращения.

Религиозно настроенный человек, видя себя малым, слабым и несовершенным, а Господа — великим, сильным и совершенным, забывает о себе, пленяется совершенством и сосредоточивается на Боге. Он находит в себе духовную свободу³ для предметного созерцания; и чем более он пленяется Предметом, тем более он освобождается духовно от самого себя. Это дает ему дар смирения перед Божиим величием и силой; и позволяет ему беззаветно и искренно радоваться Совершенству. Величие Божие не унижает и не оскорбляет его, но вызывает в нем жажду единения. Свобода и радость дают ему любовь. Ему необходима правда о Боге, которого он полюбил «сердцем», умом и «помышлением», созерцанием, волей и жизненными делами. Он воспринимает от Бога свет и не влечется к тьме и лжи. И вследствие этого вся его жизненная судьба определяется единением с Богом. Он совершает «приятие сердцем»⁴ и «око его отверзается»⁵; он приступает к религиозному очищению⁶, идет по «огням жизни»⁷, утвер-

¹ Ср. у Ницше упоенную формулу этой низости: «Lust an der Vernichtung des Edelsten und am Anblick, wie er Schrittweise ins Verderben gerat». Wille zur Macht. I 5, 129.

² См. в моей книге «Blick in die Ferne» главу 7 о демонизме и сатанизме.

³ См. главу вторую «О духовности» религиозного опыта».

⁴ См. главу пятую.

⁵ См. главу одиннадцатую.

⁶ См. главу пятнадцатую.

⁷ См. главу шестнадцатую.

ждает в себе искренний¹ и цельный² религиозный акт и научается настоящей «молитве единения»³.

Однако на этом пути ему предстоит встретиться с целым рядом религиозных соблазнов.

4

Дело в том, что человеческой душе присуща потребность преодолевать свое одиночество⁴ всеми возможными путями. Ей присуща также от природы способность — вчувствоваться в те предметы, которые она воспринимает. Однако эта способность остается у подавляющего большинства людей — бессознательной и духовно не руководимой: она приходит в движение самочинно, безответственно, «случайно», и притом в самых разнообразных и неожиданных, нередко недуховных и противодуховных формах. Это «вчувствование», осуществляясь в бессознательной сфере души, сопровождается самозабвением: человек не замечает, что он «вчувствовался», т. е. что он настолько воспринял эмоциональным воображением содержание своего предмета, что «ушел» в него, как бы повторил его существование, до известной степени «стал им». Если этот акт эмоционального воображения является «легко-подвижным» и интенсивным, то возникает своеобразное художественное отождествление с предметом, которое может овладевать душой, поглощая ее, приводить ее в восторг или в буйство и создавать дурную, противодуховную одержимость. Чем темпераментнее, непосредственнее, бессознательнее и наивнее натура человека, тем сильнее может оказаться эта болезненная одержимость, тем нужнее и драгоценнее станет духовное руководство ей, и, наоборот, тем опаснее будет отсутствие этого духовного руководства.

Такое художественное отождествление мы применяем уже к повседневно окружающим нас чувственным вещам: ребенок «засматривается» на стрекоз⁵ или на облака; ху-

¹ См. главу девятнадцатую.

² См. главу восемнадцатую.

³ См. главу двадцать первую.

⁴ См. главы первую и вторую.

⁵ См. стихотворение графа А. К. Толстого «Где гнутся над омутом лозы».

дожник-пейзажист вчувствуется силой воображения в жизнь внешнего мира; ученый-естествоиспытатель «всматривается» или «вживается» в изучаемые им явления природы; а невропатологи знают у истерических женщин симптомы и недуги, возникающие из такого «неконтролируемого» отождествления. — В отношении к людям это «вчувствование» и это «отождествление» получают особенную силу и значение: в сценической игре актера, в мастерской художника-портретиста, в созерцании поэта и особенно драматурга, в диагностическом исследовании врача, в изображении исторических характеров и событий, в кабинете психиатра, в воспитании детей, в исповедальне пастыря и особенно в непосредственном процессе дружеского общения, в котором люди могут доходить до взаимного душевно-духовного ясновидения. А в философии этот акт «вчувствования до отождествления» составляет настоящий ключ для создания и воссоздания всех великих учений.

Так, философский акт Гераклита раскрыл ему естество вечноменяющегося разумного огня; этот акт должен быть воспроизведен его истолкователем. Философский акт Парменида увел его к неподвижности «совершенного шара»; этот акт историк философии должен повторить. Акт Платона открыл ему трансцендентную образную идею — творческую силу. Акт Аристотеля привел его к имманентной энтелехии, восходящей к покою высшего Самомышления. И тот, кто хочет верно понять такую философему, должен повторить первоначальный акт самого философа, усвоив его при помощи художественного отождествления. Чтобы увидеть «Бога» Спинозы, надо осуществить его статический акт атрибутивного миромышления. Без анализа, формы, достоверности и аскеза — Кант останется непостижимым. А Гегель раскроется только тому, кто усвоит его самозабвенно-созерцающее мышление образного смысла.

Сила вчувствования и художественного отождествления велика и плодотворна во всей человеческой культуре, начиная от самых элементарных ее ступеней и кончая высочайшими созданиями духа. Но именно поэтому столь важно духовное руководство своим вчувствованием; человеку необходима воля к трезвенности и предметности,

зоркий и осторожный контроль при осуществлении этого акта. Это необходимо во всех областях, в особенности же в сферах нечувственного опыта, где «содержание» так легко срастается с «актом» и где так трудно бывает отличить «содержание» от «предмета»¹. В чувственном опыте внешняя вещь остается как бы хранилищем предмета, его убежищем от аутизма и от «поглощения» субъектом. В сфере нечувственного опыта всегда может возникнуть иллюзия, будто «содержание» и есть «сам предмет», или будто «предмет» «поглощается» (абсорбируется) субъектом. А из подобных иллюзий вырастает множество опасностей — возможность упрощения, снижения, искажения предмета; или же утрата Предмета в лесу содержаний; или искусственное построение Предмета («конструкция», «композиция») по схеме субъективных содержаний; или же возможность того, что следует обозначить термином «духовной галлюцинации» и что дает ключ к пониманию целого ряда ересей, гностических выдумок и религиозно-бредовых явлений, нередко принимаемых за «высшее откровение».

Отсюда уже ясно, что эти опасности особенно остры и значительны в области религиозного опыта. То, что мы разумеем, говоря об «единении с Богом», есть процесс по существу своему духовный, который сохраняет свою духовную сущность и тогда, когда он находит себе внешнее выражение в обрядах вещественно-телесного характера. Таковы христианские Таинства, в которых сущность единения с Богом всегда остается духовной.

Но история магических поверий и религиозных обрядов дает нам множество наглядных примеров, в которых единение и отождествление с предметом принимают характер грубо-вещественный или инстинктивно-душевный. Надо признать, что такие явления, при всей их религиозности, остаются, строго говоря, за пределами религии и религиозного опыта.

5

Обращаясь к единению с Богом, человечество лишь очень медленно и с великим трудом доходит до уровня

¹ См. главы шестую и седьмую.

подлинной религиозности — до духовного единения. Исчислить все низшие способы и блуждания, описать их и осветить их аналитически — было бы особой задачей великого объема и интереса.

Человек пытается прежде всего вообразить и осуществить это единение на самом элементарном уровне и самыми элементарными «органами» своего существа. Он всегда и во всем склонен идти легчайшим путем, в доступнейшем направлении и при минимальном напряжении. И потому, живя в качестве плотского человека (пифагорейцы говорили «ἄνθρωπος σωματικός»), т. е. телом, телесным организмом и его интересами, он пытается «овеществить» своего бога и войти с ним в элементарно-вещественное единение. Скупец, проглатывающий свой кумир, — скопленное им золото; шиваист, проглатывающий меркуриальные субстанции своего бога для отождествления с ним; эфиоп, врисовывающий в свое тело своих «богоравных» предков — все они начинают собой этот ряд единений, который в дальнейшем все утончаясь и постепенно уступая руководящее значение душевным и духовным актам, не исчезает, быть может, и на самых высоких ступенях религиозности. Понятно, почему: ибо и одухотвореннейший человек сохраняет на земле плотский способ жизни; он не может произвольно «отложить» его; а религия требует целостного единения и освящения человеческого существа. Поэтому, по мере духовного «возрастания», углубления и утончения религиозности — телесно-материальное единение не отпадает, плоть не исключается из религии, но находит свой надлежащий ранг и подобающее ей значение: она теряет свою религиозную самостоятельность, она уже не «довлеет себе», ее осуществления сами по себе не составляют «главного» в религиозном опыте и единении; она получает значение «сосуда» или жилища духа, его выражения, его верного знака или символа. Принятие в пищу божественной субстанции известно и в Христианстве, но в его пределах оно имеет совсем иное значение: оно знаменует духовное единение человека с Богом, оно требует от человека предварительного духовного очищения, оно зовет человека к духовному обновлению и открывает доступ к нему. Христианское «Причастие» прообразует интенсивность и цель-

ность единения с Христом и начинает это единение: так, как организм человека усваивает принятое Причастие до полного и цельного отождествления с ним, таково должно быть полное и цельное единение духа человеческого с Христом. Но в действительности причастников — миллионы, а полное и целостное единение или вовсе не осуществляется в жизни, или же слишком скоро прерывается, ибо причащение только начинает это отождествление, а не завершает его; оно только открывает дверь и указывает верную степень духовного единения, но не обеспечивает его благодатного свершения. Здесь все дальнейшее остается предоставленным личной свободе человека: откровение дано, врата единения отверсты, но без усилий личной свободы, личной молитвы и личного очищения — единение не осуществится.

Подобно этому человек в качестве «душевного существа» (пифагорейцы сказали бы «ψυχικός φυχικός») пытается осуществить единение с Богом на самом элементарном уровне своей душевности. Этот элементарный уровень есть уровень страха и инстинкта. Человек боится и ищет преодолеть свой страх: он требует от «бога» содействия своим земным предприятиям, он обращается к «богу» из своего неодухотворенного инстинкта и ищет таких способов единения, которые соответствуют влечениям духовной инстинктивности. На этом уровне он не видит Бога в Его духовном совершенстве и не понимает Его. Он видит его силу (могущество, всемогущество), боится ее и заискивает перед ней. Он пытается вообразить эту «сверх-силу» и воображает какое-то чудовище со сверхсильным телом. Отсюда эти страшные и уродливые боги: огромные, крылатые, многорукие, змеевидные, драконообразные, дикозвериные, слоноподобные, страшнозубые, грознокричащие, многогрудые богини, загадочно улыбающиеся великаны, или же боги, всесильно сияющие в образе солнца. Впрочем, образ Солнца свидетельствует уже о высшей ступени созерцания — о склонности к единобожию и о преодолении антропоморфизма. На низшем же уровне бог воображался как зверовидное или человекоподобное чудовище. Это означает, что испуганный инстинкт как главный орган религиозного опыта и религиозного единения проецирует (художественно «вставляет» во внешний мир) или «рели-

гиозно опредмечивает» свои собственные панические или вожаделенные видения.

Ксенофан сказал однажды, что если бы быки стали представлять себе Бога, то они вообразили бы его быкоподобным, а лошади изобразили бы Бога в облике коня. Так и человеческий инстинкт рисует себе Бога в виде человекоподобной химеры и приписывает Богу все свои влечения, страсти, расчеты, слабости и пороки: свою жестокость, свою мстительность, свою завистливость, свое коварство, свою жадность, свое властолюбие, свою националистическую воинственность и, конечно, свою вечно несытую, многовидную и фантастически извращенную эротику, — и притом в повышенном и преувеличенном виде. Естественно и неизбежно, что единение с такими сверхсильными и сверхживотными богами остается на уровне воображающего, боящегося и мятущегося человеческого инстинкта. Такие боги — или санкционируют человеческие пороки и инстинктивные страсти, или же прямо требуют их от людей. Вот откуда эти человеческие гекатомбы древней Мексики и Передней Азии; вот откуда оргиастические культы и священная проституция. Каждому разбойнику надо иметь своего разбойничьего бога, каждый негодяй желает молиться своему Рудре (богу купцов и жуликов). Понятно, что такой бог является не источником совершенства, а удобным орудием вседозволенности. И человек, вступая в такое единение с богом, укрепляется и развязывается в своих страстях и влечениях, ибо «божество» служит ему для снятия или разрешения инстинктивных, моральных и иных запретов.

Отсюда общий закон религиозного опыта: уровень религиозного единения человека с Богом зависит от человеческих сил и от человеческого уровня. При этом следует предположить великое и милостивое снисхождение Бога к личным силам человека. История же свидетельствует о таком уровне у человека, при котором переживаемое им «единение» оказывается мнимым и в действительности не состоявшимся.

Замечательно, что эта элементарная сила инстинкта как органа единения с Богом не отвергнута Христом, но учтена и как бы даже включена в религиозный процесс. Евангелие дает как бы «ключ» к этой темной и страшной силе.

Полагая в основу единения с Богом — силу любви, цельной любви к Богу и боголюбивой любви к человеку, Евангелие выделяет положительно-творческую способность инстинкта и тем самым исключает из религии все его отрицательные, разрушительные, злые и порочные влечения; и в то же время оно указывает душе-верную, духовную интенцию. Необходима любовь, но не любовь-эрос, а любовь-агапэ; эта любовь должна восходить к Богу отеческой благодати и через него обретать человека — сына и — брата. Евангелие Христа как бы «нисходит во ад» человеческой инстинктивности, с тем, чтобы назвать по имени ее главную, творческую силу (любовь) и указать ей ее призвание, ее предметно-верное направление, ее духовно-очистительный путь. Поэтому не следует толковать и излагать евангельское учение как «мораль» или как доктрину «долга»; ибо на самом деле оно есть учение живой нравственности, не осуждающее, а прощающее, не проклиняющее, а ободряющее и благословляющее, не порабощающее, а освобождающее. Евангелие не «требует» и не «грозит»; оно говорит человеку: «смотри, ты уже любишь от природы, научись же любить от духа — Единое на потребу». Оно зовет пресуществить «Эрос» в «Агапэ»; если кто может вместить это пресуществление целиком и до конца, то пусть вместит и целиком («ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω» Мтф. 19, 12). И, далее, оно указывает путь этого пресуществления: надо возлюбить Господа-Бога — «всем сердцем» (καρδία Мтф. 22, 37; Мрк. 12, 30; Лук. 10, 27), «всей душой» (ψυχή Мтф. 22, 37; Лук. 10, 27), «всем разумением» (διάνοια Мтф. 22, 37; Мрк. 12, 30; Лук. 10, 27), ибо целостная любовь к Богу одухотворит инстинкт человека, откроет ему высшую и истинную ступень единения с Богом и приблизит его к Царствию Божию (βασιλεία τοῦ Θεοῦ Мрк. 12, 34). Этим проливается свет во тьму и мятущемуся инстинкту человека возвещается «благая весть»: человеческая душа приемлется, одухотворяется и возводится.

Итак, дух не отвергает ни плоть, ни душу, но одухотворяет их, «потенцирует» и устрояет на высшем уровне религиозного единения. Все то, что в человеческой жизни не прониклось началами духа, должно быть не отвергнуто и не подавлено, а принято, пронизано светом и преображено. Духу дано жить на земле только в облинии

индивидуальной души с ее инстинктивностью и страстностью, и, далее, в обличии личного тела, с его естественным строением, потребностями и недугами. Отменить или погасить это невозможно, но одухотворять все это должно; и одухотворить — можно, памятуя постоянно о том, что природа, «изгнанная в дверь, будет пытаться влететь в окно»...

6

Когда изучаешь исторические формы этого единения, то изумляешься, прежде всего, их разнообразию. Дело в том, что почти каждое состояние человека может быть превращено им в особую форму единения с Богом. Подобно тому, как молитва может вознестись из каждого душевного состояния, так и «единение с Богом» может быть пережито человеком в любых жизненных условиях и в акте любого строения. Чем примитивнее и наивнее человек, тем более элементарным уровнем единения он будет удовлетворен, добиваясь того «соглашения» и «со-действия», которое составляет самую сущность единения человека с Богом.

Так, фетишисту — достаточно импонирующего ему дерева или камня, чтобы ощутить в нем элементарную «сверхсилу», вострепетать от нее и попытаться установить с ней эмоциональное согласие и волевое содействие. Тотемисту — достаточно воспринять в животном движении жизненной «тайны» и «воли», чтобы преклониться и приступить к благоговейным хвалам, молитвословиям и ходатайствам (поклонение Короле в Индии). Единение может принять форму внешнего угождения (украшение дерева, кормление тотема и уход за ним, одевание и причисывание идола); или телесного отождествления (татуировка, поглощение божественной субстанции, вдыхание ее); или телесного подражания богу (жрицы, отыскивающие вместе с Изидой разбросанные члены Озириса; римский триумфатор, облакающийся «во-Юпитера»); или жертвенного ублажения бога, которое должно обязать его к содействию (римский обряд — волевого и договорного характера); или устранения сознания и разверзания бессознательных сил души (шаманизм; «шиваизм левой руки», хлыстовство).

Но единение может принять и более высокие формы. Таковы: художественное вчувствование как восприятие и введение в свою жизнь божественного начала; стремление усвоить и осуществить во внутренней жизни и во внешних делах волю Божию, изложенную в известных заповедях; напряженная работа над очищением своего существа от всего богонеугодного или богопротивного (начиная от телесных омовений, восходя к очищениям элевзинских мистерий и далее к буддийскому отрешению от всего «конечного», и, наконец, к христианскому покаянию); восприятие в себе философического акта, который, по учению Пифагора, или Парменида, или Платона, или Плотина, или Спинозы, или Гегеля, возводит к постижению Бога и к таинственному отождествлению с ним в акте мысли...

Исчислить все физические, химические, биологические, аллегорические, символические, художественные, эмоциональные, созерцательные, волевые, мыслительные, моральные, молитвенные и мистические формы единения — было бы почти невозможно. Но несомненно, что эти пути и способы не равноценны друг другу; и что высшее достоинство среди них принадлежит духовным формам единения, т. е. таким, которые имеют в виду духовное совершенство Божие, которые направлены на духовное очищение человека и на сильное усвоение очищающейся душой даров духовной благодати. Это высшее единение «духовно» не в том смысле, что оно исключает телесное и элементарно-душевное начало человека, но в том совершенно определенном смысле, который указан во второй главе настоящего исследования: духовность в человеке определяется живым и свободным опытом объективного совершенства, который является главным в жизни, образует личностную самосуть, исходит из жажды священного, ведёт к предстоянию, руководится волей к предметности и чувством ответственности, требует сердечного созерцания и вводит человека в процесс центрированного («гестияльного» или «купинного») самостроительства.

Нет никакого сомнения, что и такая форма духовного единения с Богом не однообразна у людей, а многообразна; и у каждого человека своеобразна; что она требует от каждого из нас своеобразного религиозного очищения и особого трезвения; и что отсутствие очищения и трезве-

ния ведет легко к отпадению в низшие формы. Это отпадение совершается особенно легко на двух путях: любовь (агапэ) превращается в страсть (эрос) и воля к предметности уступает мистическому наслажденчеству (гедонистический аутизм).

Найти и формулировать устойчивый предел между любовью и страстью вряд ли возможно. С одной стороны, человеческий инстинкт неугасим и неискореним, и незаметно вносит свои душевные компоненты или, по крайней мере, «окраски» во все акты жизни, в которых он участвует. С другой стороны, дух человека совсем и не призван гасить или искоренять жизнь инстинкта: инстинкт, изгнанный в дверь, «влетает в окно», или незаметно прокрадывается в щели «верхнего жилья». Надо требовать от инстинкта не «прекращения», а добровольного сотрудничества в делах духа и для этого надо приобщать его предметной радости. Инстинкт есть биологический резервуар духа, которым надо дорожить и с которым надо жить в творческом мире для того, чтобы он не отвечал восстанием, хаосом и, может быть, помешательством (шизофренией, галлюцинациями, паранойей и т. д.). А дух есть творческий хозяин инстинкта, призванный вести его и блюсти экономию его сил. Поэтому в соотношении между любовью (агапэ) и страстью (эрос) человеку надо идти не по линии взаимоисключения, а по линии преимущественного тяготения и творческого преобладания.

В религиозном единении эрос должен подвергаться радостному (не насильственному!) и искреннему (не поверхностно-лицемерному!) одухотворению. Ибо религиозное единение состоится лишь в ту меру, в какую одухотворение удастся. Здесь нужна не только «мораль», или «цензура воли», «строгая дисциплина», или «педантическое подавление», а искреннее сердечное обращение, для которого евангельская Мария Магдалина останется навсегда классическим образцом: в ее отношении ко Христу эрос не был ни подавлен, ни искоренен, но претворился в восторг перед совершенством Сына Божия и этот восторг был принят Христом, как сила одухотворяющая и верующая.

В процессе одухотворяющего очищения — и «цензура», и «дисциплина» найдут себе надлежащее место, но главным условием останется свободное и предметное об-

рашение инстинкта. К этому присоединяются три вспомогательных критерия: освобождение от самовластия чувственной фантазии, ведущей за собой эротические движения инстинкта; преодоление в душе эгоцентрической установки, столь характерной для жизни личного инстинкта; и умение не поддаваться тому вечно голодному наслажденчеству, которым как раз отличается «эрос» от «агапэ». Всякий верующий, ищущий настоящего религиозного единения с Богом, должен позаботиться прежде всего о том, чтобы инстинкт его научился радоваться совершенству; и, далее, он должен всегда иметь перед своим духовным окном три вопроса: не преобладают ли в его религиозности чувственная фантазия, биологический эгоцентризм и жажда наслаждения.

Куда может увести человека преобладание чувственной фантазии, об этом свидетельствует в истории христианства с особенной наглядностью учение графа Людвиг фон Цинцендорфа (главы «Гернгутеров»). Его болезненно-изоциренный культ крови и ран, его инстинктивное перетолковывание христианского «отцовства» и «сыновства», его эротические искажения любви ко Христу и Причастия, вскрытые и с очевидностью доказанные пастором Пфистером¹, будут служить всегда памятником и предостережением в этой области. Кто раз ознакомится с его чудовищными гимнами и медитациями, тот никогда их не забудет.

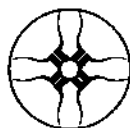
В учении и практике Цинцендорфа, так же как и в «видениях» и «стигматизациях» средневековых католических визионеров и визионеров, чувственная фантазия соединяется с тем особым «мистическим» эгоцентризмом, для которого в религии важно не духовно-объективное, а телесно-субъективное-личное: для людей такого рода высшим религиозным достижением является то, что они сами чувственно воображают и телесно воплощают, — обычно не без ущерба для того духовного уровня, на котором они осуществляют свое религиозное единение.

Что же касается «наслажденчества» в религии, то несомненно, что религиозное единение с Богом обещает человеку лучшее и высшее удовлетворение, столь искренно,

¹ Dr. Oscar Pfister. Pfarrer. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. 1910.

восторженно и трогательно описанное у Макария Великого, у Симеона Нового Богослова и у других православных аскетов. Однако путь к этой обетованной духовной радости не следует сокращать себе чисто телесными приемами и недуховными упражнениями, как это, по-видимому, делали йоги и, возможно, под их влиянием и другие даже Христианские секты. Для душевного человека — дело в радости, которая якобы удостоверяет состоявшееся единение с Богом. Для духовного человека дело в единении с Богом, которого он будет искать и тогда, если оно окажется претрудным, или даже мучительным, а не радостным. Вот почему следует очищать себя от наслажденчества: ибо оно не возводит дух, а повергает его в утонченные искушения, или прямо совлекает его...

После всего, установленного мной, можно попытаться поставить вопрос о пределах религиозного единения и о его жизненных последствиях.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ О СМИРЕНИИ И ТРЕЗВЕНИИ

1

Сущность религии состоит в установлении живой и творческой связи с Богом; и религиозность человека выражается в желании этой связи, в искании ее, в радении о ней и в неутомимом «делании» всего, что ее устанавливает. Религиозность есть направленность души к Богу, интенциональная сосредоточенность ее главного чувствилища на том «месте», откуда явно изливается благодатный свет Божий. То, чего домогается при этом личный дух человека, есть некое «приближение» к Богу; но об этом «приближении» он имеет нередко весьма неопределенное представление. Это есть «восприятие» Бога; но и об этом «восприятии» — состоялось ли оно и как удостовериться в том, что оно состоялось? — человек помышляет с затруднением и в беспомощности. На высшей возможной ступени это есть некое «единение» с Богом — «единение», единая мысль о коем сразу восхищает и «устрашает» человеческую душу. Восхищает — ибо по имеющемуся у него духовному и молитвенному опыту он представляет себе это единение как свое восхождение на высшую ступень духовного совершенства, духовного богатства и духовной радости. Но и «устрашает» — ибо человеку с первых же шагов его в религиозном опыте раз навсегда открывается безмерное и неопишное духовное превосходство и отстояние, отделяющее его от Бога; в этом «страхе» — и сознание своей малости и худости, и предчувствие совершенства, и смутное чувство безмерности, и признание всяческого своего недостойнства. И понятно, что чем шире духовный горизонт человека, чем художественно-живее его воображение,

чем глубже его чувство и чем сильнее его зоркость в отношении к самому себе, тем большее смущение будет охватывать его каждый раз, как он помыслит об единении с Богом. Это смущение может принять форму настоящего смятения, растерянности и почти отречения.

Здесь один из главных источников чувства религиозной ответственности и воли к религиозному катарсису; и думается, что мы не ошибемся, если скажем: чем глубже это смущение, чем тревожнее это смятение — тем лучше.

Мало того, человеку естественно воспринимать самую идею этого «единения с Богом» как некое посягание со своей стороны, а стремление к нему, как сущее дерзновение. Это естественно в особенности для того, кто уже подвинулся в своем религиозном опыте и вышел за пределы первоначальной наивности, близорукости и простоты; для того, кто измерил состав и объем человеческой личности, — ее обремененность инстинктивными и страстными движениями души, ее зависимость от тела, от пространства и времени, тесноту ее горизонта, утомляемость ее внимания и ее чувства, пределы ее разума и слабосилие ее духа; для того, наконец, кто пытался реально представить себе богатство, силу, свет и благодать Духа Божия. Человек, пытающийся представить себе Бога в тех свойствах и качествах Его, которые слагают все вместе Его совершенство, не может не испытывать душевного изнеможения и особого рода духовного «головокружения». И когда он помыслит о том, что единение с Богом предполагает у человека способность вместить невместимое, объять бесконечное, приять все совершенное и постигнуть непредставимое, то ему естественно и даже неизбежно — вострепетать о своих пределах и ужаснуться своему дерзновению. И, поистине, тот, кто ничего не знает об этом трепете и никогда не испытал этого ужаса, тот пребывает со своим религиозным опытом на ранней ступени и в наивном состоянии.

Может быть, никто не изобразил этого ощущения, этого трепета и смятения с такой искренностью и с такой художественной силой, как Г.Р. Державин в его оде «Бог». Его вдохновение приводит его именно к тому духовному изнеможению, которое необходимо испытать каждому человеку в зрелой стадии религиозного опыта. Ибо —

Не могут духи просвещенны,
От света Твоего рожденны,
Исследовать судеб Твоих;
Лишь мысль к Тебе взнестись дерзает,
В Твоем величьи исчезает,
Как в вечности прошедший миг...

И именно поэтому естественна молитва:

Неизъяснимый, Непостижный!
Я знаю, что души моей
Воображения бессильны
И тени начертать Твоей;
Но если славословить должно,
То слабым смертным невозможно
Тебя ничем иным почтить,
Как им к Тебе лишь возвышаться
В безмерной разности теряться
И благодарны слезы лить.

2

Надо признать, что живое осознание этой «безмерной разности» характеризует зрелую религиозность; что эта «разность» должна восприниматься отнюдь не отвлеченно и не количественно, но всесторонне и всекачественно. Человек, обладающий сколько-нибудь зрелым религиозным созерцанием, не «отодвигает» представление о Боге в пустоту непредставимых «бесконечностей» (объема, количества, качества, отношения, пространства и сверхпространственности, временной длительности и сверхвременности — вечности и др.) и в непредставимую полноту «всесовершенство» (вездесущие, всеведения, всеблагости, вседовольства, всеблаженства и др.), с тем, чтобы в конце концов усомниться во всех этих предикатах и атрибутах, как неадекватных, потерять их и власть в так называемое «апофатическое богословие», смолкающее в изнеможении. Апофатическое богословие на ранних ступенях религиозного опыта может привести только к опустошению и омертвлению духа: все отодвинется в непредставимую бессодержательность и получится соблазн. Оно уместно только на высоких ступенях, где опыт уже содержит положительную плэрому словесно отвергаемых предикатов и атрибутов,

так, что «слово-отречение» и «слово-угасание» захватывают только сферу произносимых слов (λόγοι προφορικοί) и сферу рационально-мыслимых предикатов (νοήμα), но не сферу сокровенно-опытных содержаний (λόγοι ἐνδιάθετοι). Однако для того, чтобы сложилась эта драгоценная сфера плэротических содержаний, необходимо многое и долгое созерцание божественных совершенств, столь недоступных смертным в своей полноте.

Как бы парадоксально ни звучало это правило, но оно указывает одну из самых главных основ живого религиозного опыта: необходимо ревностное многосозерцание божественных непредставимостей и притом созерцание сердцем и всей полнотой личного духа. Казалось бы, что это требование содержит в себе внутреннее противоречие: «как возможно ревностно созерцать божественные непредставимости», если непредставимое — непредставимо, и созерцанию не поддается? Это противоречие, однако, только кажется таковым. Ибо непредставимое для воображения — осязается духовно-сердечным чувствилищем; Божественное, невосприимлемое во всей полноте, воспримется в своем качестве (через дары Благодати), наподобие того, как солнце, недоступное человеку, воспринимается через свет и тепло; и так как человек, научившийся воспринимать Божий свет и Божее тепло духовно-сердечным чувствилищем, оказывается все же неспособным приять Бога в полноте Его «всесовершенств» и «бесконечностей», то ему открывается возможность созерцать Его в порядке предчувствий и предвосхищений, и этого более чем достаточно для его земной жизни.

Религиозному человеку следует раз навсегда привыкнуть к своеобразию религиозного опыта, его восприятий и постижений: здесь нет материальных вещей и осязаний; здесь нет логической завершенности, приобретенной ценой содержательной скудости; здесь нет ни меры, ни числа, ни доктрины. Религиозный опыт более, чем всякий иной, дает человеческому восприятию повсюду как бы начало бесконечной цепи; перспективу уводящего вдаль пути; волну неисчерпывающегося и все нарастающего света; как бы погружение в поток, который качественно уже божествен (дары Благодати!), и тем не менее несет человека в направлении все большего совершенства. Если гениальные ученые

осязают неисчерпаемость богозданного, тварного предмета уже в естествознании и в истории, то в религиозном опыте с этого все начинается. Здесь нельзя говорить «понял» — «не понял», «познал» — «не познал», «увидел», «испытал», «постиг»; ибо здесь всякое «понял» означает «понял свое непонимание», всякое «познал» выражает в то же время «далеко — не — познал»; так, что и «виденное» — еще не увидено, и испытанное — только еще задано к испытанию, и постигнутое — требует нового постижения. И эту особенность религиозного опыта, — его глубинную бесконечность, его качественный вечно-подъем, его, так сказать, «зияющее» предметное богатство — необходимо принять, примириться с ним и приучить себя к нему.

Это можно было бы выразить так, что никакое приближение человека к Богу не может погасить и никогда не погасит нетождество его с Господом. Доколь человек есть человек в своей земной индивидуации, со всеми своими здешними атрибутами и бременами, — он не достигнет этого тождества ни по бытию, ни по совершенству, ни по духовному богатству, ни по власти, ни по чему иному. Его земная индивидуация, связанные с ней пределы и обусловленные ей несовершенства — таковы, что «безмерная разность» между человеком и Богом определяет самую судьбу людей. Мало того, эта «разность» является конститутивным условием или необходимой основой религии и религиозности вообще: именно человеческая индивидуация со всеми ее проявлениями и последствиями — побуждают нас искать Бога, вздыхать, взывать, молиться и обретать. Поэтому в самую сущность религии входит ограниченность того единения с Богом, которое доступно человеку.

Человеку в его земной жизни дано одухотворяться, но не дано стать чистым духом; ему дано совершенствоваться, но не дано стать совершенным; ему дано приобщаться божественному свету и Божией воле, что ему не дано стать ни «человеко-богом», ни «бого-человеком», ни тем более Богом. Оставаясь человеком, никто из нас не имеет оснований посягать на Божии свойства и достоинства; и посягание на что-нибудь подобное свидетельствует нередко о соблазнительности посягающего. И более того: на какую бы ступень одухотворенности и праведности ни поднялся человек, — его посягание за пределы человеческого естества

обнаружило бы несостоятельность как его посягания, так и самого посягающего. Ибо, по истине, первый признак религиозной зрелости человека состоит в самосознании, в смирении и в отпадении посяганий. Посягающий несостоятелен самим посяганием своим: оно его обличает, низводит и указывает ему его место. Одно то, что он не нашел верную меру для своего человеческого естества — свидетельствует обычно о незрелости его духа. Одно то, что он потерял из виду «безмерную разность» — показывает, на каком уровне пребывает его религиозный опыт. Он стал жертвой «мечты» и не постиг и того, что именно безмерность этой мечты является ему обличением. И в самом деле — что же подлинно увидел и постиг он в Боге, если, перенеся свой духовный взор с божественного Предмета на себя, он воспринял не «безмерную разность», а едва ли не предметное тождество?..

Поэтому напрасно подобные посягатели в истории религий полагают иногда, что им принадлежит первое место или, по крайней мере, одно из первых мест в ряду религиозных учителей. Напротив, они сами отводят себе место не в ряду «богов», а в ряду «безумцев». Трудно, например, читать без изумления и сострадания о том, что Амальрих епископ Бенский (Шартр) признавал самого себя совершеннейшим воплощением безгрешного богочеловека, превзошедшим Христа; трудно воспринимать без иронии и негодования учение русских скопцов об «Искупителе», «Сыне Божиим» — Кондратии Селиванове, воплотившемся от Духа Свята и Императрицы Елизаветы Петровны и тождественном с Императором Петром Третьим; или о хлыстовских «богах» Данииле Филиппове и Иване Тимофееве. Такие безумцы, предаваясь самообожествлению, искали одного — пути к нравственной вседозволенности: им надо было провозгласить свое «совершенство» для развязывания своих слишком-человеческих страстей. Их само-обоготворение основывалось на скудости и элементарности их религиозного опыта: это была не религия, а торжество страстей, прикрытое религиозной словесностью.

Напротив, чем глубже и богаче религиозный опыт человека, тем более он свободен от всякого «горделиво-чувствия» и «велико-мыслия». Вместе с углублением и обогащением религиозного опыта возрастает в человеке и зор-

кость духовного ока, т. е. его способность предметно воспринимать Божеское, как Божеское, и человеческое, как человеческое, с тем, чтобы никогда не находить верную меру для Божеского, но всегда находить верную меру для человеческого, и уже в силу одного этого никогда не смешивать и не отождествлять их.

Именно на этом пути преодолевается один из главных соблазнов человеческого религиозного опыта:

3

Этот соблазн состоит в сведении божественного Предмета со всем его неизреченным богатством и совершенством к содержаниям слишком человеческого опыта или даже прямо к состояниям человеческого существа¹.

Человек пытается как бы «протянуть руки» к Богу и схватывает нередко свои собственные «фантазмы» или, еще проще, свои собственные состояния и переживания; он не видит и не понимает этого и воображает, будто он воспринял нечто от божественного Предмета. Однако это есть только начало соблазна. Завершение его состоит в том, что заблуждающийся человек опознает свое заблуждение: он догадывается, что «руки его не дотянулись» до неба, и что то, что он «взял», есть на самом деле человеческое — человеческая «фантазма» или человеческое переживание; и вот, догадавшись об этом, он про себя решает, что «большее и не доступно», что «большого и не надо», что «его» человеческое и есть само Божественное и что на этом можно и должно успокоиться.

Поначалу соблазн возникает из ошибки, из честной ошибки, из духовной беспомощности и подслеповатости. А так как беспомощности и подслеповатости в людях конца и края нет, то соблазн этот является в высшей степени распространенным через всю историю религий. Люди воображают, что они вступают или вот уже вступили в единение с Богом, тогда как на самом деле они не выходят из круга своих собственных содержаний и состояний. При этом они охотно признают наличность этого соблазна, как

¹ См. об этом подробно в главе шестой (Предметность религиозного опыта) и в главе седьмой (Акт веры и его содержание).

только дело коснется не их собственной веры, а других религий: для каждого верующего — все иноверные и инославные пребывают в «иллюзиях», в «заблуждениях» и в «соблазнах», все, кроме него самого и его единоверия... Каждая секта, каждая ересь, каждая псевдорелигиозная химера — отвергает и клянет все остальные и объявляет себя и только себя в единственно-истинном «единении».

А между тем, религиозная мудрость начинается с искренней готовности поставить перед лицом Божиим вопрос о своей возможной беспомощности, или о собственном недостижении; — мудрость начинается с согласия предметно удостоверить свое видение и верование. Ибо если истина есть подлинно истина, то что может она потерять от нового бесчисленного удостоверения? Если же она есть мнимая истина, хотя бы частично, то сколь велика радость — приблизить ее к полной и абсолютной истине, вновь и вновь покрыть ее подлинным религиозным опытом и получить ее в совершеннейшем виде!..

Эта мудрая способность — не забывать религиозного Предмета из-за веруемого содержания, и эта мудрая готовность — при всяком исповедном затруднении или сомнении взывать к высочайшему и совершеннейшему Первоисточнику истины и единения, составляет то, что следует называть религиозным трезвением.

В основе своей трезвение указывает, конечно, на «трезвость», т. е. на свободу от псевдорелигиозного дурмана, от неистовства в вопросах веры, от исповеднического «головокружения», от всякого ожесточения и исступления. Эта духовная свобода по истине драгоценна: ибо в делах веры и религии важна не слишком-человеческая страсть, а божественная озаренность. От неистового настаивания на привычном или традиционном — единение с Богом не возрастает и не совершенствуется; а совершенствуется оно и возрастает именно от божественного озарения, которое не добывается через буйство исповеднических страстей. Страсть разъединяет людей перед лицом Божиим, но отнюдь не творит единения с Богом. Неистовость души ведет к ослеплению, а в слепоте единение с Богом неосуществимо. Видение Бога дается не ожесточенному фанатику, а ясному и цельному духу. Поэтому трезвение есть одна из главных основ в деле единения.

Трезвение не исключает трезво-разумного рассуждения, но находит в нем подсобный орган. Однако трезвение совсем не следует сводить к «рассудительности». Трезвение есть как бы проверка, удостоверение и суд; а потому в нем действует и критическое рассмотрение. Но самое важное в нем — это предметно-опытное обращение к Первоисточнику единения и ясность созерцающего духа. Человек, пребывающий в религиозном трезвении, культивирует не свое субъективное состояние фанатической уверенности, а испытываемое и удостоверяемое религиозное содержание; важна не моя «вера», которая может оказаться и слепой, а может и неистово прилепиться к ошибочному; — важно истинное содержание; и это содержание драгоценно — не как точка моей доселешней прилепленности, а как подлинно-верное отображение божественного Предмета.

Поэтому можно было бы сказать, что религиозное трезвение состоит в способности и готовности искать религиозную истину и самого Бога, а не у традиционно накопленных человеческих содержаний. Пребывающий в трезвении ставит предметную очевидность в религии выше личной или коллективной одержимости. И именно это дает ему средство и открывает ему путь для преодоления начального соблазна.

Понятно, что преодоление этого начального соблазна («честной» ошибки в единении) требует от верующего не только трезвения, но и религиозного смирения.

Смирение духовно необходимо человеку во всех сферах творчества¹: ибо личное самочувствие нигде не должно заслонять Предмета. Но нигде оно не имеет такого исключительного значения, как в религиозном опыте, ибо именно в религии человек знает себя предстоящим непосредственно самому Богу. Религиозный опыт предполагает в человеке смирение с самого начала²: ибо при отсутствии смирения человек совсем не перенесет живого веяния божественного Совершенства; он не вынесет и одного отвлеченного представления о нем — и восстанет подобно «Деннице». Поэтому смирение стоит уже у самого порога

¹ См. мою книгу «Blick in die Ferne», главу о «Смирении».

² См. о «демонизме» в главе двадцать третьей.

религиозного опыта. В дальнейшем же развитии оно возрастает и углубляется с каждым новым восприятием: чем богаче религиозный опыт, тем более смиряется человек перед лицом Божиим, ибо «безмерная разность» вызывает в нем верное восприятие своей малости, т. е. верное самочувствие и самосознание.

Но тем более заслуживает внимания та гордыня, которая обнаруживается исторически в недрах почти каждой новой созревающей религии. Люди с замечательной быстротой усваивают некое повышенное самочувствие, которое все крепнет и возрастает по мере того, как они субъективно «уверяются» в «истинности» своей веры. Казалось бы, верное видение Бога должно было бы сообщить человеку духовную радость и душевное смирение, жажду новых и совершеннейших восприятий и в то же время «забвение» о «себе» и о «других». Но в действительности бывает нередко обратное: человеком овладевает гордость и высокомерие, исключительность и нетерпимость — и это извлекает из дарованного ему откровения не благодать, а вражду и кровопролитие. Это объясняется тем, что он от всего откровения удерживает только самочувствие «высказанного» и «превознесенного» и дорожит не предметным богатством своей веры, а чувством своей правоты и призванности. Ему важно не Божественное, открывшееся человеку, а свое человеческое, вознесшееся над остальным человеческим; ему важна своя правота и уверенность в ней; ему драгоценна своя привилегированность, авторитетность, свое право на водительство. Религиозно-предметная интенция отступает в душе и исчезает; человек уже не желает большего, с него достаточно «полученного»; он спешит формулировать догмат и закон и объявить себя «единственным» «пророком Бога», непререкаемым навеки авторитетом. Смирение исчезает, гордыня торжествует. Акт единения объявляется единственно верным, строение его монополизируется. Горе непослушным, самовольным, неверным, дерзающим взирать к Богу самостоятельно и видеть иное, несовпадающее!

Именно на этом пути возникает и завершительный соблазн. «Пророк», объявивший себя «единым, истинным», религиозным законодателем, должен быть человеком религиозно-ограниченным для того, чтобы не почувствовать,

что «разность» осталась «безмерной»; что небо несравненно выше того, до чего «дотянулись его руки»; и что «взятое» им есть на самом деле человечески-условная и, может быть, даже деградирующая «фантазма». Искреннее и чистосердечное созерцание Предмета — должно внутренне обличать его, внушая ему сомнение и неуверенность в его собственных догматах и законах. И вот, приходит час, когда ему надо выбирать: между смиренным и трезвенным созерцанием небесных состояний — и человеческой горделивой самоуверенностью «единственного пророка Божиего». Божий ученик в нем зовет его к трезвению и смирению; человеческий учитель готов удостоверить провозглашенным. «Большого и не надо»; «большее и недоступно»; «мое человеческое» есть само «божественное» — и завершительный соблазн овладевает религиозным опытом. И вот, он присваивает себе право — принуждать непокорных, истреблять неверных мечом и поднимать крестовые походы против еретиков.

Это не означает, что в таких «соблазненных» учениях — все ложно, все заблуждение, все слепота, грех и пошлость. Не все, ибо зоркое око сумеет различить в грудах фраз, формул и доктрин — «тени» неба, а иногда и «обломки» неба. Здесь бывает не все до конца — человеческой выдумкой; но много ее, слишком много ее, для того чтобы оправдать претензию пророка.

Все это означает, что единение с Богом требует от человека на всех ступенях и при всех условиях — смирения и трезвения. Смирение и трезвение выражают повышенное чувство ответственности; а вне чувства религиозной ответственности, вне этого трепетного благоговения религия утрачивает свой духовный характер¹ и перестает быть религией.

4

Именно смирение и трезвение необходимы человеку для того, чтобы не впасть и в следующий, великий соблазн, ожидающий его на пути единения с Богом. Я разумею соблазн само-обожествления.

¹ См. главу вторую о «Духовности религиозного опыта».

Акт единения с Богом исторически осуществляется человеком при помощи различных сил души: начиная от нечувственного, созерцающего мышления, предложенного Парменидом, и кончая творческим порывом личной христианской совести; начиная от самозабвенного созерцания божественного закона Дао, предложенного Конфуцием и Лао-Цзы, и кончая Евангельской молитвой «да будет воля Твоя». Но во всех этих актах, ищущих единения с Богом, бывает высшая степень интенсивности, на которой человек теряет свое самосознание, перестает ощущать свою единичную, субъективную личность и погружается в свой Предмет, переживая Его, а не себя. Это погружение в религиозный Предмет может иметь различные степени полноты и различную степень длительности. Оно имеет свое начало и свой конец во времени. После его прекращения человек возвращается к своему обычному самосознанию и самочувствию и спрашивает себя о том, что с ним было? Он знает, что он «терял» себя и пребывал в «Ином». Но как изъяснить эту «утрату» и это «пребывание»? Утрата может означать, что он не сознавал (или не ощущал) себя, потому, что он сознавал (или ощущал) Иное; но она может означать, что он переставал быть собой и сам становился Иным. Не исчезал ли он в Боге? Не становился ли он сам Богом? Не «превращался» ли он в Бога? И если он действительно «превращался в Бога», то он может «превратиться» в Него опять и опять... И не от него ли самого зависит — по желанию «превращаться» в Бога? И что означает тогда его пребывание в Боге, если это было действительно «превращение»: он ли становился Богом, или Бог становился им? Если он действительно становился Богом, то он приобретал все Божии предикаты и совершенства, а может быть, он сохраняет их и поныне... А если Бог становился им, то каково же на самом деле его величие и достоинство, вместившие в себя самого Бога? Не следует ли допустить, что Бог и ныне пребывает в нем? Что между ним и Богом; строго говоря, нет более граней, нет более «разницы», что он — Бог, а Бог — это он сам?

Весь этот ряд вопросов и умозаключений может переживаться человеком не в сознательно-дифференцированной форме, а в виде кратчайших «передач» чувства и самочувствия, в которых вопрос уже равносителен положительному

ответу, а вывод оказывается готовым посяганием. Наивность сочетается тогда с самомнением, идея Бога катастрофически умалется, скудеет и мельчает, субъективное самочувствие, напротив, безмерно разрастается, приближаясь к мании величия, — и соблазн овладевает человеком...

Предохранить от этого может только сила трезвения и смирения, особенно если она сочетается с той духовной зоркостью, которая составляет самую сущность ума, и с той мудрой улыбкой, которая вызывается зрелищем малого существа, посягающего на величие (юмор). Религиозная «мания величия» всегда свидетельствует о низком уровне духовного опыта и об отсутствии трезвения и смирения. Самообожествление человека всегда укрывает за собой особый вид духовной неосторожности и доказывает, что соблазнившийся не совершил необходимого каждому из нас религиозного очищения.

Религиозному человеку естественно и необходимо предаваться созерцанию Божества. В этом созерцании, составляющем самую сущность молитвенного единения с Богом, ему необходимо и естественно «терять» себя и пребывать «всем сердцем» и всем «помыслом» своим в религиозном Предмете, и, далее, ему неизбежно возвращаться к себе и вновь обретать свое единично-человеческое самочувствие и самосознание. Но для того, чтобы не впасть в соблазн само-обожествления, он должен — со всем смирением, и трезвением, и духовной зоркостью, и мудростью — блюсти грань между собой и созерцаемым Предметом. Переживаемую им в молитве «самоутрату» он должен воспринимать не как «применение» своей человеческой самосути, но как опытное погружение своего духовного взора в открывающееся ему содержание Предмета. Выражая это в философских терминах, можно сказать: человек, возносящийся созерцанием к Богу, не должен мечтать об онтологическом «пресуществлении» своего человеческого естества, но должен осмысливать свою самоутрату, как состояние сердечно-созерцательное, или «интуитивно-познавательное». Молитвенное общение с Богом не угашает в человеке его человеческой природы; видение Бога не снимает границ человеческой индивидуации; восприятие даров благодати осуществляется его единичной личностью, которая не перестает быть ограниченным и несовершенным

человеческим субъектом. В единении с Богом — истинно-религиозный человек не предаётся «мечтанию» о себе самом: всякое такое мечтание сдерживается трезвением; всякое повышенное самочувствие — оздоравливается смирением и созерцанием «безмерной разности». Возвращение в «рефлексию» к самому себе неизбежно для человека, пока он человек. Но именно поэтому он должен осуществлять эту рефлексию — в свете Божьего луча, а не в тени человеческих сумерек; иными словами, он должен оценивать свою человеческую личность, не превозносясь над другими людьми, но умаляясь в озарении Божиим совершенством.

Это первое правило для блюдения от соблазна и преодоления его. Второе правило более существенно.

Предаваясь молитвенному созерцанию Божественного Предмета, человек должен всегда помнить, что он воспринимает, т. е. приемлет в себя не самое существо Божие, а только Его благодатные излучения; не Самого Бога, а лишь дары Его; не субстанцию религиозного Предмета, но только то, что мудрейшие отцы Церкви называют Его «энергией», или Его «энергиями». Помышлять о большем — было бы заблуждением. Подобно тому, как от солнца мы воспринимаем свет и тепло, но не приемлем само солнце; — подобно этому Бог дарует нам дары своей благодати, с которыми нам надлежит вступать в «срастающееся» или «срастворенное» единение, но не дарует никому из людей свое собственное и подлинное «существо в себе».

Быть может, никто не формулировал этого с такой опередительной точностью и ясностью, как св. Григорий Палама. По его воззрению, все существа держатся своим «приобщением» Божеству, однако, «разумеется не естеству Божию, — прочь от такой мысли! — но приобщением Его энергии» (Глава 78). «Эта божественная и несозданная благодать и энергия Божия, уделяемая без ущерба, наподобие солнечного луча, придает озаряемым свое собственное сияние» (Глава 68). Посему сущность Божия, как формулирует архимандрит Киприан (Керн) учение Паламы, — «непричастна, неприступна и непознаваема», тогда как энергия — «причастна, несозданна и вечна» (Антропология св. Григория Паламы, стр. 292). Подтверждение своему учению Палама находит у Иоанна Златоуста: «вместима в каждом из нас божественная благодать и энергия, а существо Бога —

как бы вместились в тварях, когда оно неделимо само в себе?» (см. у Паламы. Глава 74); и у Василия Великого (Против Евномия); «В тварях проявляется мудрость, творчество и могущество, но не существо Бога» (у Паламы. Глава 83)...¹

Проявления этих благодатных даров или энергий в людях можно обозначить и исчислять различно; исчислить же или исчерпать их невозможно. Главнейшие из них я поименовал бы так: дар любви, дар созерцания, дар совести, дар разума, дар крепости (или воли), дар благоговения, дар искренности, дар молитвы, дар свободы и дар смирения; может быть, сверх того, дар ясновидения и дар непосредственного излияния духовной энергии в естественный порядок вещей (целение больных и чудодеяние). Через эти благодатные дары нам дано служить духом Богу; но не дано нам вмещать Бога в себе. И все молитвенные и богословские выражения, которые встречаются в Писании и в церковной словесности, и которые, по видимому, говорят об «отождествлении» человека с Богом и Бога с человеком, следует разуметь, как обозначающие приятие благодати и, может быть, — полноту этого приятия («единение»), но не отождествление Господа по существу с индивидуальной человеческой личностью...

Можно психологически понять состояние человека, вступающего через эти благодатные дары в единение с Богом и укрепляющего их в себе духовным очищением и молитвой: он приобретает их все в большей степени и преобразует свое человеческое естество в том направлении, которое указано подвижниками восточного Православия. То, что он воспринимает, суть подлинные излучения Божии, — Его свет, Его сила, Его окрыление; он возрастает в них, он впитывает их в себя, он преобразуется ими... И вот, иногда достаточно впасть в некоторое восторженное преувеличение, в блаженную чрезмерность описания, для того чтобы заговорить о восприятии внутрь себя «самого Бога» и о субстанциональном отождествлении с ним, и даже «ипостась в ипостась» (Макарий Египетский)...

Но именно тут спасение приходит от трезвения и смирения.

¹ Ср. Архим. Киприан. Антропология св. Григория Паламы. 275—428. Архиеп. Серафим Соболев. Новое учение о Софии. 263—277.

Все это не означает, что «единение», о котором здесь идет речь, перестает быть единением с Богом, как только оказывается, что субстанционального тождества между человеком и Богом не возникает и возникнуть не может. Самое существо Бога остается для человека недоступным, непостижимым, неисчерпаемым. Единение с Богом совершается не в том смысле, что человек «становится Богом», а в ином, более утонченном значении. Человек приемлет, каждый в меру своих сил, своего очищения и своей свободной искренности — благодать Божию, как бы вырастает в ее дары и преобразуется от этого в духовный свет, духовную силу и в духовный огонь. Он вступает в воздух благодати, оставаясь человеком; он приобщается силам Божиим, не переставая быть единичной тварью; он становится участником Царства Божия, которое «внутри нас есть» (Лук. 17, 21), но сохраняет телесно-душевное обличие и пределы индивидуальной личности. Единение не делает его ни «богом», ни «Богом»; и допускать это было бы неответственно и соблазнительно.

Однако человеческий дух расцветает, как цветок в лучах солнца: он исполняется божественным качеством и оправдывается перед лицом Божиим. Человек духовно преобразуется; он облачается в Господа Христа: из него излучается свет Божий, ибо сила Божия имеет в нем свою живую и неугасимую купину...

Это единение, вовлекающее в себя всего человека, лишь с трудом поддается описанию, и понятно, что люди описывают свои переживания различно, именно вследствие субъективности их религиозного опыта.

Его «отрицательное условие» можно обозначить как покаянное очищение, обновление и исправление человека. Его осуществление можно описать как «воссоединение», «воссоздание», «спасение», «усыновление» или даже единым и простым словом «единение». Известно, однако, что в святоотеческой литературе весьма часто встречается выражение «обожение человека».

Если под «обожением» (θεωσις) разуметь проникновение человека лучами или энергиями Божией благодати, то это совершение должно быть признано несомненным и ре-

альным. К сожалению, такое словоупотребление влечет за собой почти неизбежно — иное понимание, согласно которому, человек сам становится «богом» или даже «Богом», а это представление уводит религиозный опыт человека на путь возможного язычества или же на путь начинающегося неправоверия в пределах христианства. И потому нам необходимо остановиться на этой терминологии с самым пристальным вниманием.

Христианину как монотеисту, признающему единого и единственного Бога, всесовершенного и по бытию «духовно-небесного», должно быть с самого начала ясно, что субстанциального тождества («по естеству» и «по существу») между человеком и Богом быть не может. В самом деле, такое тождество представимо в двух формах: или Бог мыслится Богом, а человек мыслится, как исчезнувший в Нем; или же человек мыслится человеком, а Бог мыслится вступившим в него, принявшим его способ бытия и превратившимся в него... Обе эти формы должны быть рассмотрены отдельно.

Первая форма субстанциального отождествления внедряет человека в самое существо Божие и угашает его самостоятельное земное, лично-человеческое обличие: человек оказывается «частицей» Бога, вступая в его объем и приемля Его существенные качества. Тогда бытие Божие утверждается, а существование человека угасает. Бог — есть, а человека (этого индивидуального человека, или многих людей, или же всех людей без исключения) — нет. Такую доктрину возможно помыслить философически: это будет метафизика, приближающаяся то к Гераклиту Ефесскому (πῶρ ἀείζων καταλήψεται), то к пантеистическому учению Гегеля («единичное входит во Всеобщее, как его живая часть, а Всеобщее входит в единичное, как Его живая сущность»). Но христианское учение об Отце Небесном, всесовершенном и недосыгаемом Творце мира, и о личной, ответственной и бессмертной душе — будет утрачено...

При второй форме отождествления — человек остается человеком, а Бог утрачивает свое самостоятельное, небесное, триединое бытие, вселяясь в человека «по естеству» и растворяясь в людях «по существу». Тогда — Бога нет, а существуют только люди, из коих каждый есть что-то вроде «земного бога». Такую доктрину тоже возможно помыслить

философически: это будет нечто вроде антропологии Фейербаха, приближающейся к самообожествлению Макса Штирнера. Возникает своеобразное и в сущности весьма наивно-безобразное земное многобожие, которое не будет иметь ничего общего с христианским исповеданием.

Ясно, что в обоих пониманиях самая основная и глубокая сущность Христианства будет утрачена.

Итак, христианству неприемлемо учение о единении человека с Богом, склоняющееся ко «всебожию» (пантеизм) или «многобожию» (политеизм). Человеку доступно единение с Богом, но не в силу того, что Бог по самому существу Своему «субстанциально» «вселяется» в людей и «растворяется» в людях, а в силу того, что Он дарует им свои «излучения», или Свои «энергии», или дары благодати. Проникаясь этими лучами или энергиями, человек приобщается благодати и преобразуется в свет и в силу, и притом — не только в своем самочувствии, но и реально, по бытию, и не только в своей духовной сокровенности, но и душой, и телом. Однако преобразенный в свет и в силу человек остается лично-индивидуальным, земнородным существом, «человеком высшей потенции», в коем живут и из коего излучаются благодатные энергии Божества.

Но — ни «богом» (с малой буквы), ни тем более «Богом» (с большой буквы) он не становится и стать не может.

Идея «бога», имя коего пишется с малой буквы, чужда и Евангелию, и Символу веры. Этому не трудно противопоставить словесно-буквенное возражение, указав на одно единое место в Евангелии от Иоанна, где Христос, угрожаемый камнебиением со стороны ожесточившихся иудеев, указывает им на известный псалом Давида, говорящий о «богах». Но идея «бога» обозначает не Господа, Творца и Отца, единого и единственного, сущего и великого, совершенного и благодатствующего, а отжившие содержания до-христианской религиозности, иллюзии языческого мира. Такого «бога» — вообще не бывало, никогда и нигде не было. Их считалось множество, но все именованная и исчисления таких «богов» имели в основе своей религиозное заблуждение и религиозную слепоту. Такой «бог» есть фантазма, продукт человеческого воображения. Бог был всегда один; многих «богов» не было. В псалмах Дави-

да можно, правда, найти такое упоминание о «богах», сначала применительно к царям и правителям, а потом как будто бы и применительно ко всем людям (Пс. 49, 1: «Бог богов, Господь возглагодал»... 81, 1 и 6: «Бог стал в сонме богов»...; «Я сказал — вы боги»...). Но в Евангелии от Иоанна (10, 32—36) это словоупотребление пояснено самим Спасителем: «богами» названы те, «к которым было слово Бога»; не более того; по естеству же они остаются смертными людьми...

Христианству чуждо самое множественное число от слова «бог». Там, где сказано «боги» во множестве, христианское сознание мгновенно понимает мнимых богов или же условных, мифических, внедогматических, поэтических «богов», — нерелигиозные фантазмы. А когда произносятся слова «человек стал богом» или «люди станут богами», то сознание христианина, утвердившегося в трезвении и смирении, просто не знает, что следует разуметь под этими словами: ибо языческого «бога» оно разуметь не может, а в христианском учении доселе никто еще не разъяснил, что есть «бог», не мнимый, не условный, суший реально, такой «бог», который не есть Господь, Отец небесный, и который в то же время не есть ни человек, ни ангел?.. Ибо самый праведный и святой человек никогда не признает и доселе еще ни разу не признал — ни себя самого «богом», ни своих по святости и праведности братьев и сопоборников «богами»...

Тем более невозможно христианину допустить мысль о том, что какой-нибудь человек может стать или уже стал Богом, самым единым и единственным, Создателем всей твари, в Троице исповедуемым, имя коего начертывается с большой буквы. Такое «новобожие» немислимо и неприемлемо, — ни как двоебожие, ни как многобожие, ни в порядке «вытеснения», ни в порядке «замещения», ни в порядке «совместительства», ни в порядке «состязания»... Это невозможно ни по естеству, ни по существу, ни по совершенству, ни по всемогуществу, ни по каким-либо иным толкованиям и категориям. И поэтому лучше так не думать и об этом не говорить; ибо у богословски искушенного мыслителя это не вызовет никакого определенного разума, а у богословски неискусного христианина это вызовет только смущение и соблазн.

Личный Бог на земле — для христианина — один, единственный: Сын Божий, Иисус Христос, едиnorodный, иже от Отца рожденный. Повторения здесь нет и быть не может. Равнобожественного, равносовершенного Ему — нет, не было и не будет. Это — Бог во плоти. Никакого нового «плототворения», душа в душу и «ипостась в ипостась», по выражению преп. Макария Египетского, христианин не чаёт и чаять не может; и перенесение этой идеи на тварных людей есть допущение нехристианское.

Невозможно говорить о человеке, как о «боге» или тем более о Боге, сохраняя живой опыт Бога, единственного, всесовершенного и памятуя «безмерную разность» между Ним и нами, тварными человеками. Тот, кто хоть на миг представит себе соответственную картину мира: сколько людей, столько «земных богов по благодати», тот увидит себя в своеобразном «человеко-много-божии», от признания которого нас всячески удерживает духовное смирение и религиозное трезвение, особенно же память о Никео-Цареградском Символе веры.

Вот почему надо признать, что благодатное созревание человека к Царствию Божию, — на земле и по смерти, — не делает его ни «богом», ни «Богом»...

6

Соответственно этому, я разумею, толкую и принимаю те места апостольских посланий, которые касаются этих тайн.

Так, когда я читаю у Апостола Павла: «мы не знаем, о чем молиться, как должно, но сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Римл. 8, 26), — то я отказываюсь понимать это в смысле «замещения» молящегося человека Богом. Слова Апостола «сам Дух» я отношу к человеческому Духу, в ту меру, в какую он воспринял от божественной благодати, а не к Духу Божию, как бы замещающему молящегося человека в человеческой душе. Дух человека, воспринявший от Благодати и Энергеи, больше нашего дневного и повседневного сознания: он мудрее нас в своих молитвенных «воздыханиях» и не нуждается в изрекаемых словах... Молитва же есть, по самому основному существу своему, молитва человека — к Богу, а не

молитва Бога к Богу. Молитва есть огненное воспламенение человеческой души в ее обращении к Господу; это есть акт человеческой свободы, свободно предающей себя благодатному свету и пребывающей в духовном «пространстве» его. И «неизреченные воздыхания» исходят именно из купины человеческого Духа, легко и естественно находящего верный путь к Богу, тогда как беспомощное «сознание» не умеет молиться, как должно. То обстоятельство, что в современном греческом подлиннике (Новый Завет в изд. Тишендорфа, 1912) — слово «τό Πνεῦμα» (Дух) печатается с большой буквы, совсем еще не указывает на обязательность иного толкования. Самое употребление прописной буквы не было исторически первоначальным, ибо тексты писания переписывались долгое время (веками!) прописными буквами сплошь (колоннами, маюскулами и притом без отделения слова от слова, без греческих ударений и придыханий. Начертание слова «πνεῦμα» с большой буквы является, следовательно, позднейшим толкованием; но такое начертание оказывается и в современных текстах неустойчивым (напр., I Кор. 6, 17 «ἐν πνεῦμα ἔστιν» — с малой буквы). Но если даже принять, что в данном тексте прописная буква поставлена надлежаще, то она может указывать на благодатно преображенную глубину человеческого Духа.

Соответственно этому, мне представляется правильным не понимать буквально и не истолковывать «по существу, по естеству, ипостасно» и другие указания Апостола Павла: «тела ваши суть храм Духа Святого в вас» (I Кор. 6, 19); «прилепляющийся к Господу есть один дух» (I Кор. 6, 17. — и по-гречески и по-русски с малой буквы!); «прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (там же — 6, 20); «Бог производит в вас и хотение и действие по благоволению» (Филип. 2, 13). Все это следует понимать не в смысле отождествления Бога, в Его существе, с человеком или со множеством человек, но лишь в смысле возможного проникновения человеческого существа лучами божественной благодати.

Как бы полно и целостно ни было это проникновение, человек не перестанет быть человеком и должен примириться с этим: он никогда не станет «богом» или тем более «Богом» — и не должен посягать на это.

Человеку дано быть земной тварью — телесной, инстинктивной, душевной и духовной; и в качестве таковой твари — искать общения и единения с Богом на путях духовного очищения и сердечно-молитвенного возношения. Ему дано принимать дары Благодати и преображаться в «духе и истине». Но все это делание и приятие имеет «плэротический» смысл только тогда, если оно совершается свободно, добрым или вольным человеческим обращением, искренней и целостной жаждой Бога. Благодать Божия имеет простор и радость только в той душе, которая, не отрекаясь от своей человеческой свободы, не лишаясь ее, направляет эту свободу к божественной благодати; — которая не отрекаясь от своего человеческого, Богом данного, духовного достоинства и не лишаясь его, радостно и смиренно укореняет и осуществляет его в Боге, впервые обретая тем высший и сокровенный смысл этого достоинства. Христианство утвердило человеческую свободу и человеческое достоинство, наименовав человека не рабом, а «сыном», научив его взывать к небесному Отцу, любить Его и очищать себя через покаяние. Поэтому даруемая благодать не погашает ни свободы, ни достоинства, ни сыновства, ни личного делания в любви и служении, но утверждает все это, ведет, просветляет и окрыляет. И сколь бы высока ни была достигнутая человеком ступень в деле очищения и преображения, душа его никогда не имеет основания считать себя — отмененной Богом, замещенной Богом, поглощенной Богом, или же Его всецелостным орудием, — существом, уже ничего не делающим, но только от «Него делаемым», а потому не имеющим ни добродетели, ни греха... Ибо не имеющий добродетели не может иметь и греха. Таков неизбежный и бесспорный вывод из «отмены» человека Богом и из состоявшегося якобы «замещения» его самим Господом: тот, в ком все делается самим Господом, — не только праведен, но, бесспорно, совершенен, а как «совершенный», он безгрешен и непогрешим. И все, что он совершает в своей все-таки не исчезнувшей личной тварности, — должно быть признано (и им самим и другими людьми!) за совершенное и божественное... Кто же, где и когда дерзнул объявить таковым себя или другого, не впадая в обольщение и ересь?!..

Напротив, человек должен, всегда помнить, что он может ежеминутно оказаться в чем-нибудь не на высоте благодати, дарованной ему от Бога, ее недостойным носителем, ее несовершенным осуществителем, хотя бы уже в процессе своей прикровенной человеческой мотивации. Этого постоянного памятования требует духовное смирение и трезвение, ограждающие человеческую душу от соблазна и гордости. Ибо стоит только человеку решить, что «все в нем делает Бог» и что, следовательно, он уже не может согрешить, как соблазн вседозволенности встанет в его душе: он посягнет на всеправедность, вседозволенность и божеское достоинство — и поставит себя на край пропасти...

Человеку не следует ни при каких условиях помышлять, будто все, что в нем происходит, делает Бог. Это было бы равносильно произвольному сложению с себя той великой ответственности, которая возложена на каждого из нас Богом. Каждому из нас дан личный дух для того, чтобы «гореть» о Боге и «делать» Божие до конца, хотя бы — «в томленьях крайнего усилия» (Фет-Шеншин); и прекращать это делание можно было бы только тогда, когда исчерпаны все силы и все возможности; но даже там, где они исчерпаны, остается еще возможность молитвы.

Молитва есть драгоценнейшее, высшее и всегда доступное делание, открытое человеку. Как бы интенсивна, длительна и вдохновенна она ни была, она всегда остается личным деланием человека, даже и тогда, когда укрепляющее и вдохновляющее участие благодати становится для молящегося несомненным. Смысл молитвы состоит именно в том, что свободный личный дух взывает к Богу. Поэтому не следует представлять себе дела так, что в человеке начинает молиться сам Бог. Благодатно посещенная, укрепленная и вдохновенная душа — остается личной душой человека, по-прежнему нуждающейся в молитве, по-прежнему творящей ее. Неверно помышлять, будто я уже не молюсь, а вместо меня молится во мне сам Бог; будто во мне и из меня «Бог зовет Бога», «Бог просит Бога», «Бог благодарит Бога», «Бог хвалит Бога», а я свою молитву прекращаю. И какое основание я имел бы для прекращения ее, если я всегда и по-прежнему нуждаюсь в Нем, и в обращении к Нему — зовом, просьбой, благодарением и хвалой? Точно так же неверно помышлять, будто Бог во

мне — молится Сам Себе мной, как своим орудием, ибо это означало бы, что я, как свободный личный дух, чья свободная молитва нужна и драгоценна в судьбах мирового преобразования, — отменен, замещен или поглощен Богом. Поэтому человек не должен погашать свое деятельное и вдохновенное участие в молитве, но всегда усиливать его до целостности и всегда продолжать его, — даже и тогда, когда он, при жизни или по смерти увидит себя совсем уходящим или уже ушедшим в свете Божьего «пространства». Никакое «облагодатствование» не погасит и не упразднит молитву личной бессмертной души; и самая благодатная молитва самого праведного из земнородных «сынов Божиих» — останется человеческой личной молитвой и не станет «молитвой самого Бога». Этому учит нас духовное трезвение и религиозное смирение.

Итак, богословствуя, надлежит строго различать две идеи: идею Бога самого по себе, в Его всесовершенном и непостижимом, небесном существе, — и идею «излучаемой» Им и даруемой людям, а потому вступающей в земную-человеческую среду и ее преображающей «Энергии» или «Благодати». Св. Григорий Палама был мудр и глубокомыслен, что настаивал на этом различении. Уже в онтологическом измерении «Бог» и ниспосылаемая Им «благодать» — не тождественны: ниспосылание благодати совершается Богом и не означает нисхождения самого Бога. Нисхождение самого Бога совершилось один раз — во Христе Иисусе; а ниспослание благодати совершается бесконечно и бесчисленно. Силы и дары Божии — ни онтологически, ни космически не однозначны Богу: ниспосланные людям, они становятся имманентными миру; допустить же имманентность самого Бога миру (вместе со Спинозой или Гегелем) значит выйти из христианства и принять пантеистическое учение. Поэтому получение Божественной благодати — не равносильно и не равнозначно «плототворению Бога» в душе, как полагает Симеон Новый Богослов (Слово 18, стр. 172). И «просветление мысленными лучами света Божия» — не равнозначно и не равносильно «вселению Пресвятой Троицы» в личную душу человека (там же. Слово 13, стр. 132; Слово 21, стр. 198); это может быть лишь отображением Господа в Его существе... И стать «бесстрастным и святым» (там же, Слово 3,

стр. 37) не значит стать «обоженным», ибо Господь не токмо «бесстрастен и свят», но еще неизмеримо и неопишимо во всех отношениях больше себя.

Именно в силу всех этих соображений — называть облагодатствование души дарами Божиими «срастанием» Бога с человеческой душой (преп. Макарий Египетский «κράσις»), или «срастворением и смешением» (ἀναμίγνυται, συυέκρταται), или «обожением» (θέωσις), или «благоделанием» (θεωλοήσις), или плототворением (σώματοποιεῖ ἑαυτόν), или же отождествлением «ипостась в ипостась» (ὁπόστασις εἰς ὁπόστασιν), — возможно только с теми осторожными оговорками «как бы», или «так сказать», (ὡς εἰλεῖν), которые часто встречаются у великого подвижника...

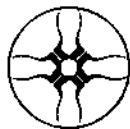
Понятно, откуда эти описания у преп. Макария: восторг, пробужденный в нем полученными дарами благодати, вызывал в его благосмиренной душе живое ощущение Бого-присутствия и затмевал осторожное богословское трезвение. Созерцая в духе таинство воплощения Христа и стремясь к уподоблению Ему в размерах доступного человеку совершенства, он начинал ощущать «благодатствование», как новое воплощение, а усовершенствование, как обожение, — и произносил слова трепетно-искренние, но богословски неточные, которые могли стать для каждого позднейшего зауряд-человека — преткновением и даже соблазном, что история христианства в дальнейшем и подтверждала... Ибо человек, преображенный лучами благодати, не «обоживается» по естеству, по существу, по ипостаси, субстанциально, а только становится достаточно зрелым, чтобы вступить в тот «непреступный свет», в котором обитает Господь...

Как отрешающая молитва, так и духовное богосозерцание могут дать подвижнику блаженство. Но блаженство не есть совершенство и не свидетельствует о нем. Преп. Макарий сам знал это и исповедовал вслух: «имеющий благодать», говорил он, «несет в себе кроме нее еще дым (καπνόν) и грех (ἁμαρτία»; Homil. XXVI, 25); и еще: «я еще не видал совершенного (τέλειου) христианина и человека» (οὐδένα εἶδον; Homil. VIII, 5). Но какое же «обожение» — без совершенства, с «дымом» и «грехом» в душе?.. — Сказать «я бог по благодати» — значит сказать «я совершенен», а сказавший это — уже обличил себя. Ибо «если

говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя и Истины нет в нас» (I Иоанна 1, 8). Но «бог по благодати», если только он действительно «бог», не только безгрешен, но еще всеведущ, всемогущ и полон божественных свойств. Кто же скажет это, не став самообличенным посягателем? А если не скажешь этого о себе, то как скажешь это о другом? А если ни о себе, ни о другом не скажешь, то о ком же? О ком, кроме Христа Спасителя? Но это значит, что лучше не произносить этих слов о людях и не питать о них этих мыслей...

Человеку, совершающему свое религиозное очищение, необходимо не только смирение, но и трезвение; — и трезвение не только в созерцании, но и в богословском мышлении. Нет у человека и не бывает такого состояния, которое дало бы ему основание сложить с себя всю и всякую ответственность за свои помыслы, слова и дела, и возложить их всецело на «срастворенного с ним» Господа. Благодатное просветление души не «отменяет» человека, но сохраняет его, преображенного; не снимает с него ответа за все, но делает ему этот ответ более легким; не унижает его и не отвергает врожденного ему, духовного достоинства; и дает ему не гордость и «мнение» о себе, но чувство не по заслугам помилованного и превознесенного.

Таков онтологический и религиозно созерцательный смысл единения человеческой души с Богом. Таково значение религиозного смирения и трезвения.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ ПРИБОЩЕНИЕ СВЕТУ

1

Человек, продумавший религиозный смысл трезвения и прочувствовавший религиозный смысл смирения, понесет в душе своей склонность — всегда повышать свое духовное богатство, но никогда не переоценивать его. Самое желание — совлечь с себя свое «человеческое естество» и перестать быть человеком покажется ему чрезмерным и неверным; — особенно в христианстве, ибо христианство с любовью и щедростью дало человеку новое достоинство («усыновление» Богу), открыло ему драгоценность его свободы и указало ему пути, на которых он призван, оставаясь человеком, духовной личностью, вращаться в светлые «пространства Божии». Человеку надо помышлять не о том, чтобы «стать богом», а о том, чтобы воспринимать лучи божественной благодати всюду, где они даются, воспринимать их верно, цельно, искренне и действительно, и тем следовать Христу: принимать обещанную Им благодать и возрастать духом.

В этом смысле приятие Божией благодати можно описать словами: «приобщение Свету» или «приобщение Богу».

И вот, приобщение Богу есть высшее, доступное человеку на земле счастье, для которого недаром соблюдается имя «блаженства». Так обстояло, по-видимому, во всех больших религиях, не исключая и религии Будды, который избегал говорить о Боге, но звал к блаженству Нирваны. Именно поэтому среди религиозных обрядов особое значение приобретают «обряды-тайинства» и тайна этих таинств состоит именно в живом приобщении человека — Богу.

Этот приобщение состоит обычно в том, что человек приносит свои дары Богу («жертва») и воспринимает от Бога Его Дары.

Принесение человеческих даров, в чем бы они ни состояли, всегда надлежит понимать символически и духовно; как только это символическое и духовное понимание утрачивается, так обряды снижают религию до недуховного уровня. Приносит ли человек Богу цветы — понимаются «цветы духа», т. е. отверстая душа, радостно доверчивая, искренне простирающаяся, дышущая красотой. Приносит ли человек иное украшение для храма, разумеется душевно-духовная радость о возможной земной лепоте и красоте, соответствующей Божию совершенству. Возженная свеча — есть символ молитвенно горящего сердца. Поданная просфора знаменует молитвенное самовложение и духовучастие человека в таинстве Евхаристии. И так — во всем. И даже древние жертвы, — заклания и всесожжения, — как бы осуществляли молитву: «что я могу дать Тебе, что не было бы уже Твое?»... Дар человека, приносимый Богу, имеет всегда в конечном счете единый духовный смысл: отверзание человеческой души для восприятия благодати; готовность принести Ему свою любовь, свое внимание, свои творческие силы; «отдание себя» или «предание» своей жизни и воли в Его руки; иными словами: выходжение навстречу Его откровению.

Естественно и понятно, что все это совершается для приобщения Его Свету. Ибо сущность религии состоит не в том, что человек «делится» с Богом своим скудным земным достоянием; и не в том только, что человек отверзает Богу свое сердце, свое око и свои помышления; но главное и больше всего в том, что он воспринимает от Него дары Его света и Его благодати. Земная «жертва» есть только знак искания, глада, обращения, готовности; — только «протянутые руки»; — только зов, предчувствие, приуготовление. Только начало. Совершение же состоит не в «приношении», а в «приятии». А это «приятие» и есть величайшая радость, доступная человеку на земле.

Сказать, что настоящий религиозный опыт есть путь к высшей и лучшей радости, доступной человеку на земле, значит высказать простую, но основоположную истину, общую для всех больших религий и для всякой искренней

религиозности. Этот путь, указанный Христом для всех «труждающихся и обремененных¹», т. е. для всех тех, чья жизнь трудна, болезненна, изнурительна, безрадостна, полна страданий и изнывает под бременем. Земная безрадостность целится светом и покоем от приобщения к Богу. Это одно из глубочайших свойств религиозного опыта: ибо религиозный опыт не только осмысливает жизнь человека, освещает и освящает ее, но он дарует человеку то высшее ощущение блага, ту приобщенность к подлинному Совершенству, прикосновенность к первоизданной гармонии и к блаженству, которое и составляет сущность истинного «счастья».

Но высказав это, мы должны тотчас же оговориться, что в религии не следует искать счастья и что человек, чающий от религиозного опыта «удовольствий», «наслаждений» или «радостей» — исказит свой опыт, извратит свою религиозность и не найдет пути к Богу. Он не найдет его постольку, поскольку он ищет не духовного «счастья», а соматически-психического. То, что ему предносится, есть покой земного удовлетворения, равновесие насытившегося инстинкта, органическое здоровье и всяческая удача в земном изживании своих индивидуальных сил. Он не знает духа; он не понимает религии; и то, чего он желает — недуховно и нерелигиозно. А между тем, на самом деле, религия — духовна². Она не обещает человеку ни инстинктивного равновесия, ни здоровья, ни земной удачи. Она живет в совсем ином измерении, которое требует от человека актов особого строения и совсем иной душе-направленности. Нет этого — и настоящая религиозность не дается человеку и не состоится.

Поэтому не правы все те, которые, оказавшись неудачниками в земном счастье (подобно Игнатию Лойоле), начинают добиваться «неземного» счастья на путях религиозных. Гедонизм в религии (от греческого «ἡδονή» = удовольствие, приятность, радость, счастье) ведет не к Богу, а к таким актам и содержаниям, которые соответствуют субъективной потребности данного человека и отвечают полусознательному «домоводству его инстинкта». Ибо каж-

¹ Мтф. 11, 28 «κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι».

² См. главу вторую.

дый человек (знает он об этом или не знает) живет на земле, как система равновесий, соблюдение которых необходимо для его здоровья; я.есть. живое равновесие — тепла, пищи, питья, движения и покоя, труда и отдыха, сна и бодрствования, напряжения и распрямления, молчания и разговора; и, наконец, равновесие «удовольствия» и «неудовольствия». Каждое нарушение этих равновесий, тягостное для организма, вызывает у человека тревогу или даже мучение, и побуждает его инстинкт искать путей к восстановлению утраченного равновесия; причем выносливость у людей субъективна и различна. И вот, когда жизнь лишает человека необходимого ему минимума удовольствий (плотских и душевных) и он начинает инстинктивно искать «компенсаций», то он нередко обращается за этими компенсациями к религии и вырабатывает себе соответствующую компенсирующую «установку» и гедонистическую «практику». Не зная о духовности религии и не придавая ей значения, он завладевает религиозными содержаниями и темами для того, чтобы приспособить их к своему личному жизненному «неудачничеству» и извлечь из них максимум приятностей, утех, сладостных мечтаний, возделенных фантазий, внешних действий и внутренних состояний, имеющих вознаградить его якобы «религиозными» наслаждениями за утрату земных удовольствий. От этого религия превращается в какое-то убежище для жадных до счастья неудачников, в какую-то «самолечебницу» для больных или полубольных гедонистов, где каждый изобретает для себя систему личных компенсаций, помышляя не о Боге, а о своих «жаждах» или «потребностях».

Настоящая религиозность ищет не безответственного «блаженства»; она ответственно ищет совершенства. Для нее религия не есть «гедонистический корректив» к земному (соматическому или психическому) неудачничеству, но строгое и трудное восхождение к совершенству. Религиозное счастье (блаженство) дается именно тому, кто о нем не помышляет и его не добивается. Оно дается, как неожиданный цветок в пустыне; как «нечаянная радость» в суровом делании; как «свет на пути», как «сияние» на «севере», как незаслуженная награда. Настоящее религиозное искание ищет совершенства; и найдя в совершен-

стве — блаженство, смущается и начинает проверять себя и свою чистоту.

Приобщение свету есть радость, духовная радость и высшая радость. Но хотеть надо не радости, а духа; не счастья, а совершенства; не упоения, а Бога. И тот, кто этого не постиг, или не понимает, или не блюдет, тот идет неверными путями и придет к соблазнам.

2

То «счастье», которое дается человеку в религии, состоит прежде всего в переживании духовного совершенства. Сущность религиозного опыта — в искании его; и вот, оно найдено! И в какой бы форме, в каком бы виде оно ни предстало человеку — в виде явления природы, или в виде чужого героического деяния, или в виде произведения искусства, или (непосредственно) в захватывающей дух благодати Божией, — религиозная душа относит все это к единому первоисточнику: ей всегда и во всем открывается Бог, ибо она уже научилась по лучу видеть Солнце¹. Это она — Божья первоустраивающая мудрость — в жемчуге и в алмазах, в планетах, в цветах, в муравьях и в тихой разумности слона. Это Его благодатно-всесильный огонь возгорелся в целостной и беззаветной силе героя. Это Его вдохновение поет в молящейся сонате, в трепетной элегии поэта, в прозрачно-мудром пейзаже, в полете мраморного ангела. Всюду, где глубина; всюду, где чистота; всюду, где искренность; всюду, где любовь; всюду, где совесть; всюду, где гармония; всюду, где материя осуществляет закон духа; всюду, где мудрость открывается человеческой душе, — всюду веет Дух Божий. И надо научиться узнавать Его. И узнав Его в единичном веянии, надо научиться поднимать взор своего сердца к Его вечной сущности, к Богу, «о себе сушему», к Его благодати и к Его совершенству.

Дух Божий узнается по тому особому чувству «совершенения» или «достижения», которое открывается только духу, человеческому духу, естеством своим изголодавшемуся о совершенном и внезапно находящему себе как бы «пищу» и «питье». Обманется ли человек, томящийся жаж-

¹ См. главу шестнадцатую «Огни жизни».

дой в знойной сухости и получивший реальную влагу? Обманется ли человек, изнемогающий от голода и воспринявший жизненно-питающую пищу? Подобно этому не обманывается дух человека (если это действительно дух, а не соблазн бездуховного инстинкта), получая от Духа Божия. И не обманны его чувства «отпущения», «покоя» и «радости».

И прежде всего чувство «отпущения». Оно доступно только духу; вне духа — оно есть соблазн животности или слишком человеческой душевности. Но дух, совершавший свое очищение, и долго, строго и ответственно искавший полноты бытия, легкой гармонии, искренней любви и чистой мудрости — испытывает и полноту, и легкость, и чистоту в осуществлении, гармоническое бытие, мудрую любовь, благодатную глубину: реальность искомого, предстояние почти невероятного, явь священного сна, предустановленную желанность. И все это переживается сразу, в простоте и единстве; как нечто совсем новое и небывшее, и в то же время, как нечто первозданно-древнее, но древне-утраченное и, вот вновь и в то же время впервые блаженно-обретенное (идея «потерянного и возвращенного рая»). И каждый раз человек переживает чувство «посещения», «прощения» и «отпущения», новое чувство «милости», «жизни», «мира», «здравия» и «спасения». Напряжение исчезает. Вопрос отпадает. Сомнение гаснет. Искание приостанавливается, чтобы впоследствии снова возобновиться. И «прощенный» и «отпущенный» человек входит в «покой» и в «радость» Господа своего. Ибо его коснулось благодатное веяние Духа и успокоило его. И его осветил благодатный луч, теплоносный, успокаивающий и удостоверяющий; осветил и обрадовал.

Тогда человек постигает многое, пережитое и написанное великими людьми о духовной радости и духовном веселии. Еще Марк Аврелий призывал: «живи безропотно в ничем не омрачаемом веселии духа», не взирая на вражду людей и на угрозы естества (ор. cit. VII, 68); ибо духовно созерцающий человек всегда имеет источник высшего покоя и высшей радости. Однако обычному язычнику это было недоступно и непонятно. Иное дело — христиане. В первом послании Апостола Иоанна читаем: «И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна. И вот бла-

говестие, которое мы слышим от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» († Иоанна, 1, 4—5). И сие означает, что этот свет совершенства, открывшийся нам во Христе Иисусе, может и должен стать основным источником и содержанием нашей жизни, а отсюда: отпущение, покой и радость.

Это и есть та радость «Бого-удостоверения», о которой говорил Христос своим ученикам на Тайной Вечери: радость Бого-узрения, «которой никто не отнимет у вас»; радость прощения во имя Христово, прощения, которое будет исполнено¹, «чтобы радость» ваша «была совершенна» (Иоанна 16, 22—24). В этом смысле о радости Бого-испытания и Бого-узрения пишет и Апостол Павел (Римл. 14, 17; 15, 13; Галат. 5, 22; Фил. 1, 25; Фесс. 1, 6) и Апостол Петр (1, 8).

Это есть та радость, которая посещала всех настоящих Бого-созерцателей; о ней свидетельствуют Антоний Великий, Макарий Великий, Авва Исаия, Евагрий Монах, Исихия Иерусалимский, Ефрем Сириянин, Исаак Сириянин и другие. Именно такова была радость, в которой пребывал Франциск Ассизский, сей замечательный сын древнего Православия в недрах католицизма. Это выражает и Феофан Затворник, когда говорит: «Вообще же все, истинно приступавшие ко Господу, ощущали сие некоторым възграиением духа своего»².

Этот опыт «отпущения», «покоя» и «радости» никогда не проходит бесследно в жизни человека, даже и тогда, если он был пережит всего один единственный раз. Бывает так, что человек пугается его, принимая его за нечто вроде «иллюзии» или самообмана, и не придавая ему того значения, которое ему подобает. Но и тогда этот опыт не повторенного и не закрепленного «касания» получает в его жизни смысл отворенной двери в пространства Божии. При верном развитии религиозного опыта у человека возникает и сохраняется потребность — вновь и вновь вступить в эту раскрытую дверь и пережить эту радость религиозного удостоверения. Приобщившийся Свету ищет все нового и нового приобщения; и каждый новый луч

¹ См. главу десятую «О чудесном» и двадцать вторую «О молитве».

² Путь ко спасению. 185.

проникает в глубину его Купины, питает ее огонь, очищает его душу и строит его дух¹.

Поэтому чувство отпущения отнюдь не ведет к угашению религиозной интенции и к прекращению религиозного «домогательства». Напротив, оно переживается, как злог и призыв, как благодатное начало дальнейшего пути. Это есть как бы первое удостоверение и несомнительное обетование. И чувство покоя не означает успокоенного отказа и перехода к пассивному безразличию. Это есть не покой бездействия, а покой уверенности: уверенности в том, что прежний путь был верен и плодотворен, и еще в том, что надлежит двигаться в том же направлении. Это не покой пересыщенного безволия, а покой волевого решения: человеку дана была очевидность Божия бытия для того, чтобы угасли его тревоги, сомнения и всяческие колебания; и еще для того, чтобы укрепить в нем голод его духа и жажду его сердца. И все это запечатлено было тем «взыгранием», о коем упоминает Феофан Затворник; тем «веселием», которое остается незабвенным на всю жизнь; той «радостью», которой в дальнейшем будет питаться сердце.

Эта радость, которая дается нам в религиозном опыте, не есть радость «миро-отречная», не есть «мистический экстаз», не есть какой-то «сверхчеловеческий восторг». Тот «мир», который отвергается религиозными аскетами, есть мир человеческой пошлости², а не мир природы; они называют «миром» — тот уровень переживаний, содержания, отношений, интересов и удовольствий, который бездуховен и противодуховен, для всего Божественного мертв и слеп. Но мир, созданный Богом и данный человеку в дар и в бремя, в задание и в одоление, может и должен переживаться духовно и религиозно и подлежит приятию³. И в приятии этого дара, в несении этого бремени, в разрешении этой духовной задачи и в одолении соответствующих искушений и соблазнов — повсюду ждут нас лучи Божии, повсюду ждет нас радость приобщения к Свету⁴.

¹ См. главы одиннадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую.

² См. главу тринадцатую.

³ См. мою статью «О приятии мира», в N 6 журнала «Русский колокол».

⁴ См. главу шестнадцатую «Огни жизни».

Люди, гонящиеся за «мистическими экстазами» и «сверхчеловеческими восторгами», ищущие «экзотики» и «оргазма», идут мимо основного и существенного, мимо классически-простых и трезвенно-смиранных, здоровых глубин религиозного опыта — в страну болезненных напряжений, нетрезвых посягательств и несмиранных претензий. Они как бы уклоняются от «черного хлеба» и требуют «пряностей»; они хотят, оставаясь в мире, уйти от тех заданий, которые возложены Богом на в-мир-пребывающего человека; они посягают на воображаемое ими «генеральское звание», не желая быть «солдатом» и забывая, что «генерал» есть лишь разновидность «солдата». И если действительно существует тот религиозный «ранг», на который они посягают, то приобрести его можно, только начавши с «простейшего» задания Божия.

3

Религиозное «приобщение Свету» имеет в жизни великое множество различных путей и форм, — столько же, сколько есть различных молитв, а молитв столько же, сколько есть различных человеческих состояний, совместимых с искренним обращением к Богу¹. Исчислить эти духовные обращения или восхождения к Богу — невозможно. Но есть некоторые основные пути, которые открываются религиозному человеку и которые должны быть признаны самыми существенными (как бы классическими), драгоценными и плодотворными. Таковы: живое чувство Божьего всеведения и вездеприсутствия; духовная любовь; совестное делание; церковные таинства, в особенности Евхаристия; и, наконец, тайнорождение в смерти.

Идея о том, что Бог «все ведает» или «все видит», есть одна из основных идей религиозного опыта, встречающаяся в самых различных религиях. Это не выдуманная доктрина, а живое и естественное чувство, само собой возникающее в душе религиозного человека. Оно связано с возникновением и образованием «религиозной Купины»², и далее, со способностью религиозного человека воспри-

¹ См. главу двадцать вторую «О молитве».

² См. главу девятнадцатую «О религиозной искренности».

нимать во всех делах и обстоятельствах жизни — лучи Божией благодати или Божьего «присутствия».

Раз сложившаяся и утвердившаяся в душе «религиозная Купина» испытывается человеком не как чисто-личное душевное состояние или обстояние, но как «дверь» к Богу, как «место предстояния» Ему, и, более того, как «место» таинственного «присутствия» Его Благодати. Человек молится, религиозно созерцает, судит себя и принимает судьбоносные решения своей жизни, «уходя» в это центральное огнилище своей души, в котором его душа чувствует себя «взятой» в воспламенение самого Духа (αὐτό τό πνεῦμα). И вот лучи этой вечно присутствующей Купины пронизывают все состояния и обстояния личной жизни. Она переживается как своего рода всеосвещающее и всевидящее Око Божие, от которого ничто в душе не может укрыться. Главное первее неглавного. Священное есть субстанция несвященного. Свет огня разгоняет тьму. «Купина» по самому существу своему проникает лучами своими во все закоулки души. Напрасно пытаться скрыть от нее что-либо: можно воображать, что она «не все видит», но однажды эта иллюзия будет разоблачена.

У древних балтийских славян бог «Световид» изображался в виде великой человеческой фигуры с четырьмя лицами, смотрящими во все стороны и видящими все совершающееся. Сенека пишет: «От Божества ничто не может быть скрыто: оно присутствует в наших сердцах, оно входит в наши мысли». У Эпиктета читаем: «Если ты закроешь двери и погасишь свет в своей комнате, не говори себе, что ты один, — Бог в твоей комнате, а также твой Ангел-хранитель. Не верь, что они нуждаются в свете, чтобы видеть, что ты делаешь». Это понятно, ибо свет духовный не угасим и земная темнота перед ним бессильна. Марк Аврелий утверждает: «Бог зрит Руководящее Начало каждого из нас в обнажении от материальной оболочки, коры и наростов» (ор.сit. XII. 2). Император Константин вскоре после своего обращения сознавался в письмах к епископам, что в первые годы царствования грешил иногда против справедливости, «так как думал, что тайны его души скрыты от очей Божиих». Именно в этом смысле пламя Купины переживается, как Око Божие, так, что все озаренное ее светом «видно» и «ведомо» Богу. Когда же чело-

век научается «слышать» и «видеть» во всем веяние. Благодати и, возводя ее лучи и дары к существу ω себе Божеству, испытывает «всепроникновение» Бога и говорит о «вездесущии Божиим», то всеведение и всевидение Божества становится для него едва ли не основной аксиомой бытия.

Но именно отсюда возникает в нем уверенность, что ему открыта величайшая и богатейшая возможность «приобщения Свету»; — что если он не осуществляет эту возможность до конца или же пользуется ею мало, то не потому, что «ее нет», не потому, что откровение Божие скудно и скупое, но только потому, что он сам не умеет или не хочет жить им, благодарно «упоеваясь» ее радостью. Дары Божества щедро даются человеку: они светят ему везде и отовсюду, во внутреннем мире и во внешнем; они как бы ждут его взора, его восприятия, его сердца и его разумения; они взывают к его свободному обращению и приятию. И если они не доходят до него, то именно в силу его «личной» неспособности, неумения или нежелания.

Посему можно сказать, что «приобщение Свету» предлагается человеку непрерывно, во всем, отовсюду, через все. И духовно зрячий человек, предаваясь этому приобщению, — намеренно и ненамеренно, — созидает в себе некую центральную «приобщенность», которая живет в нем всежизненно в виде духовной «Купины», не угасает в его душе ни при каких обстоятельствах и судьбо-изменениях его жизни и несет ему Божии дары отовсюду¹.

4

Естественно, что эта приобщенность вызывает в религиозном человеке те особые состояния и акты, о которых мы только что упомянули. Первое из них есть сила духовной любви².

Когда мы говорим о духовной любви, то мы отнюдь не противопоставляем ее — плотской любви или душевной любви, как несовместимое — несовместимому. Ибо духовная любовь, при всем своем высшем значении, при всей

¹ См. главы шестнадцатую, семнадцатую и восемнадцатую.

² См. мою книгу «Путь духовного обновления», главу вторую, стр. 47—70.

своей высшей ценности и силе, совсем не исключает ни душевной, ни телесной любви: она может «облекаться» и в душу, и в тело, подобно тому, как сам человеческий дух живет в обличии индивидуальной души и в чувственном образе индивидуального тела.

Духовная любовь пленяется качеством, достоинством, совершенством предмета, и притом — не мнимым, не призрачным и не сводимым к личному «вкусу». Она ищет и находит то, что на самом деле хорошо; и прилепляется к нему. Но то, что «на самом деле хорошо» — есть всегда излучение и присутствие Божией благодати. Поэтому духовная любовь идет благодатными путями и приходит прежде всего к Богу; к Богу и она прилепляется; и, прилепившись к Нему, живет Его лучами, их отыскивает, узнает и полюбляет во всем — в мире и в людях. Это есть боголюбивая любовь. Она сохраняет свое направление и свою природу во всех своих проявлениях. Все, что она полюбляет, и всех, кого она полюбляет, — она находит, приемлет и любит богопреданными, богоосмысленными силами души. Она — по основной заповеди Христа (Мтф. 22, 37; Мрк. 12, 30—33; Луки 10, 27) — сначала восходит целно к Богу, а потом нисходит от Него к людям и к миру. И потому она видит в людях — сынов Божиих и своих братьев в Боге, а в мире и его явлениях — Богом созданные и Богом (изнутри и извне) осиянные вещи. И подобно тому, как сам человек не есть просто дух, но живет в великом осложнении, как одушевленный и овеществленный дух, так и любовь его, став духовной любовью, может осуществляться, как духовно-душевная и как духовно-телесная любовь, так, что ни ее духовная душевность, ни ее духовная телесность не будут угашать ее боголюбивую природу. Можно понять человека, который не надеется на такое осуществление в своей жизни и потому предпочитает попытаться любить только духовно, отказавшись от душевной и от плотской любви; но не следует создавать учение о том, что душевная и плотская любовь не могут иметь боголюбивую природу и потому должны быть признаны «греховными».

Духовная любовь есть, прежде всего, любовь к Богу. Нисходя от Него к людям и к миру, она не перестает любить Бога, любя Божественное, сияющее в мире и излуча-

ющееся из людей. Поэтому приобщение к Свету¹ может совсем не прекращаться от общения с миром и людьми; если же оно у кого-нибудь прекращается, то это только означает, что ему надо вернуться к Богу, укрепиться в восприятии Его и в любви к Нему, и потом уже снова обратиться к миру и к людям.

Однако и этого мало. Истинное восприятие людей и мира не только не уводит от Бога, но приводит к Нему с особенной жизненностью и наглядностью. Человеку духовной любви дано видеть в каждом другом человеке — его духовное естество, подобное огню: то скудно тлеющее под золой быта, то неровно вспыхивающее и угасающее под давлением инстинкта, то горящее ровным пламенем молитвенной свечи. Но каждый раз, как он видит это огненное начало духа, он воспринимает луч Благодати, брата по духу и дитя Божие, воспринимает его любовью и радуется духом. Вот почему преп. Серафим Саровский говорил каждому человеку «радость моя»! Ибо дух радуется и любовь радуется; и Божий мир нельзя ощущать духом без радости.

Особенное приобщение к Свету дается человеку в духовной дружбе и в совместной духовной молитве.

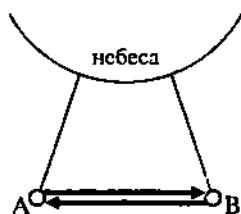
Духовная дружба предполагает, что каждый из общающихся друзей совершает или уже завершил в своей душе процесс духовного «центрирования» и образования Купины¹. Люди, лишённые Купины, неспособны к духовной дружбе². Ибо духовная дружба есть общение и единение личных «огнилиц» пред лицом Божиим. Каждый из друзей, созерцая Бога и Божественное в мире и в людях и питая тем огонь своей Купины, посылает другому «искры», «излетающие» как бы из его Купины, и достигающие до чужого огнилица, и каждый получает обратные духовные «искры». От этого оба духа разгораются духовным огнем пред лицом Божиим, жизненно укрепляясь и богатея. Взаимное пополнение, удостоверение и исправление ведут к новой, небывалой предметности в видении и к интенсивности в любви и мысли. Возникает особая полнота взаимного понимания, уважения, доверия и любви. При долгом

¹ См. главы восемнадцатую и девятнадцатую.

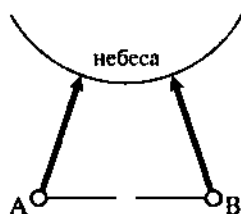
² О духовной дружбе см. соотв. главу в книге «Поющее сердце».

и глубоком общении два индивидуальных огня, не утрачивая свою личностную форму, становятся как бы единым совокупным огнем, возносящим к Богу свой духовный пламень. В этом духовная дружба, как разновидность духовной любви, обнаруживает свою благодатную природу и является драгоценнейшим способом светоприобщения.

Но если в дружбе духовная любовь объединяет людей на Божественных содержаниях перед лицом Божиим, то в совместной молитве она объединяет людей в их прямом и непосредственном подъеме к Богу. Каждый из них молится по-своему, своим личным актом и из своей личной Купины; субъективность молитвенного обращения и опыта не отменяется и не нарушается. Но каждый из совместно молящихся знает себя — обращенным к Богу в совместности с другим, возносящим сходную молитву и «споспешествуемым» (ср. Иак. 5, 16 «ἐνεργουμένην») молитвой своего друга. Такая молитва дает опыт совместного предстояния единому, общему Богу; опыт единовременного, интенционально-однородного подъема и чувство общего молитвенного свершения. Она укрепляет единение друзей, как бы сращивает их в небесах и дает им необычайное чувство духовной сопринадлежности и духовного восполнения.



Духовная дружба



Совместная молитва

Естественно, что в дружбе главная интенция направлена от личного духа к личному духу, как бы в «горизонтальном» направлении, неся от одного к другому в лучах любви религиозно осмысленные дары; а от совместной молитвы — главная интенция направлена от личного духа к Богу, в восходящем направлении, взнося к Нему личное пламя любви и благодарности, тогда как интенция совместности остается добавочной и непреобладающей. Поэтому молит-

венные «стрелы» изображаются на втором рисунке интенсивными чертами и притом в виде двух независимых восходящих линий, которые, однако, сходятся «в бесконечности» религиозного Предмета.

В таком духовном понимании осмысливается и оправдывается и единение брака. И поскольку прав тот, кто утверждает, что браки «заключаются в небесах» и становятся «нерасторжимыми». В этом смысл брачного таинства: люди утверждают свое единение в духовной любви и дружбе пред лицом Божиим и молитвенно закрепляют свою волю к нерасторжимому единству. Развод при таком понимании не расторгает нерасторжимое единство, а признает, что это единство не возникло и не состоялось; что люди, вступившие в брак, оказались недостойными таинства и не обрели друг друга — ни в духе, ни в любви, ни в молитве. Таинство не коснулось их. Они не приобщились Свету. Молитва не связала их. Духовная любовь не срастила их. И вся попытка их закончилась в «пошлости» «двумерного» существования. Было бы духовно-противоестественно и религиозно-недопустимо, после признания этого духовного несчастья и пустоты, приговаривать их к симуляции обратного перед Богом и людьми. Ибо приобщение Свету возможно только в условиях свободы и искренности. И тот, кто пытается симулировать несостоявшееся приобщение, становится на путь лжи и кощунства и может потерять всякий доступ к Богу.

5

В таинственной связи с духовной любовью, приобщающей человека к Свету, находится жизнь совести в ее творческих актах¹.

Если духовная любовь есть любовь к подлинному качеству, к Божьему «дыханию» и «лучу», — в людях и в мире, — то совесть есть живая и творческая воля к совершенству. Коренное единство духовной любви и совести не подлежит сомнению: ибо оба эти «акта» исходят из той же «подпочвенной» глубины, где дух — инстинктивен, а ин-

¹ См. мою книгу «Путь духовного обновления», главу четвертую, о «Совести»; а также «Поющее сердце» соотв. главу.

стинкт — духовен; где горит огонь личной «Купины»; где личность человека, не прекращаясь и не исчезая по способу земного бытия, является по существу и по содержанию пронизанной лучами Благодати, очищенной от товарной узости, мелкости и самости; где открывается «дверь» в светлые, потусторонние «пространства Божии». В актах духовной любви и в актах совести — светит единый свет, бьется единый пульс, живет единая направленность (интенция). Но в актах любви преобладает чувство, созерцающее восприятие и радость данному качеству и совершенству; а в актах совести преобладает волевое начало, духовная свобода и творческое вдохновение. Акт духовной любви «видит», приемлет, вчувствуется, бережет, благодарит и светит; акт совести горит ответственностью, действует, выбирает, решает и вдохновенно совершает, или же, не допущенный до совершения тварно-обособившимся инстинктом, томится в бездействии и томит человека «угрызениями».

Это означает, что акт совести — динамичен по самому существу своему. Совесть есть воля человеческая к активному осуществлению Воли Божией в земной жизни. В «совести» человек останавливает тварные интересы, инстинктивные похоти и всевозможные душевные и телесные «необходимости», обычно считающиеся «непреложными» наподобие «законов природы», и ищет свободы: свободы и верности в духовной мотивации; — свободы в духе, т. е. в воле к предметному совершенству; — свободного предания себя благодатному вдохновению. Он ищет божественной свободы в пределах человечески-земной жизни. Он как бы отдается тому таинственному и чудесному «ветру», который веет в него сквозь дверь, отверстую в Божии «пространства». Он «загорается» от Купины. Он внемлет «голосу» закона Божия, в котором узнает свою собственную, главную сущность, мечту и волю. Он приобщается таинственной гармонии между Творцом и тварью; и осуществляет «единение» с Богом.

Совесть есть особого рода молитва; сначала — молитва вопрошающая, «прислушивающаяся», внемлющая, а потом — молитва предающаяся. Чему? Воле Божией, о коей говорится в третьем прощении молитвы Господней. Ибо третье прощение («да будет воля Твоя, яко на небеси и на

земли») выражает не только готовность доверчиво и послушно принять всякое, для человека судьбоносное, водительство Божие в личной и в мировой жизни. Оно выражает, помимо этого, готовность действительно принять и осуществить Волю Божию; принять ее духом и действием, как свою собственную; — осуществить ее на земле так, как она осуществляется в светлых «пространствах» Божиих, в «небесах», т. е. в метафизическом плане бытия.

Так совесть вводит человека в Царство Божие; или, как выражаются Упанишады, — «в Поток»; или, как обозначают это Конфуций и Лао-Цзы, — в «Дао», т. е. в сокровенную, но всем сущим обладающую «волю Неба», ведущую нас к совершенству. Осуществляя акт совести, человек по истине приобщается Свету Божию. Он побеждает «земные необходимости» и отдается свободе, т. е. ничем кроме Благодати не определяемой силе, которая становится его личной силой, оставаясь Силой Божиею. Вот почему в совестном акте отпадают все «заботы», «страхи» и «расчеты», обременяющие земную тварь. Наступает легкость, несущая человека к деянию и в деянии. Отпадает страх; исчезает нерешительность. Личность становится единой, как в молитве; сильной, как бы нездешней силой; и победоносной, — даже и тогда, когда земное обличие и земные последствия ее деяния (или соответственно, — ее деятельности) имеют видимость «неудачи» и «поражения». Тогда человек имеет живую уверенность, что ему удалось сделаться «орудием» Божиим, или органом Его благодати. Он делает то единственное, что он должен и к чему он призван; и отдает и себя самого, и свой поступок, и его последствия — воле Божией. У него бывает при этом такое чувство, что его «схватило» и «понесло», — но не инстинктом, не страстью, не увлечением, а одержавшим его духом¹. И потом, возвращаясь к совершенному делу и подвергая его и себя строгой критике, он чувствует, что иначе он и не мог поступить, и не хотел поступить, и не захотел бы и теперь; что он не должен был и не смел действовать иначе; что он иначе и не мог хотеть, да и не хотел бы мочь; что он благодарит Бога за то, что ему дано было поступить так, и просит Его о том, чтобы такая свобода

¹ См. главу двадцать шестую.

духа была ему дарована и впредь. Он понимает, что, действительно, приобщился Свету.

Не следует думать при этом, что все это относится только к сфере человеческой «морали» и «добродетели». Во-первых, потому, что нравственное делание и измерение совсем не отдельно от остальной жизни и не «выделено» в особую «сферу», но всецело вращено в человеческую жизнь. Во-вторых, потому, что всякая духовная деятельность человека питается чувством ответственности и волей к совершенству, — начиная от простого ремесла и кончая творчеством художника, начиная от политической деятельности и кончая научным исследованием, начиная от садоводства и кончая канцелярской службой. Совесть есть воля к духовному совершенству во всяком жизненном делании. Это она внушает человеку желание, как можно лучше делать всякое дело, которое выпадает ему на долю; это она отучает человека от всякой распушенности и безответственности и приучает его к строгой самоцензуре и самокритике: — и поэта, и художника, и музыканта, и ученого, и воспитателя, и политика. Все великие люди были люди «одержимые» чувством ответственности и совестью. К совести обращается человек, приступающий к таинству покаяния. Совесть удерживает на весу руку, поднятую для несправедливого удара; она заставляет писателя «переделать» написанный труд; она делает человека «добро-совестным», заставляет его говорить «по чистой совести», держать слово и присягу. Вот почему надо признать, что совесть сильнее человека и больше человека: ибо она есть Божий Свет в нем.

6

Естественно, что религиозный человек всю жизнь ищет этого приобщения к Свету. Но, предоставленный себе и своим собственным силам, он нередко теряется, блуждает, впадает в соблазны, увлекается собственными и чужими выдумками и в конце концов не знает, где и как он приобщается Благодати, где он пребывает в пустых мечтах и где, быть может, грешит и кощунствует. Поэтому Церковь указывает ему те священные действия, посредством которых ему может быть сообщена видимым образом — невидимая благодать Божия. Эти действия суть Таинства.

Эти действия требуют посвящения от совершающего их духовного лица, и верующей, молитвенной «плэромы» от священника и от ищущего благодати человека. Поэтому священство есть первое, начальное, исходное Таинство, ибо оно создает и утверждает возможность таинственного действия, религиозно-духовную «компетентность» в призвании и даровании Благодати.

Но если эта религиозно-духовная компетентность представлена в лице священника, то самое совершение Таинства предполагает молитвенную «плэрому» и у духовника, и у молящегося. Невозможно сводить Таинство к предписанным словам, жестам и деяниям. Религия и молитва суть состояния душевно-духовного, а не внешне-телесного; самое существо их состоит в свободном обращении личного духа к Богу, в собранности и открытости души, в живом горении Купины. А так как Таинство есть акт религиозно-молитвенный, то этот закон бытия распространяется и на него. Мы знаем, конечно, что в крещении и в покаянии от младенца невозможно требовать молитвенной плэромы; что елеосвящение, глухая исповедь и приобщение Св. Тайн даруются и таким тяжело больным или умирающим, которые, может быть, уже не способны к молитвенной плэроме. И тем не менее Таинство почитается состоявшимся и полносильным, а благодать почитается дарованной и младенцу, и духовно-обессиленному умирающему. Обоснование этого учения есть дело литургики и богослова. В учении же о религиозном опыте нам драгоценно установить ту полноту бытия, которую Таинство может и должно приобрести в душе взрослого и здорового человека. Эта полнота требует от него религиозной и молитвенной плэромы, которая обычно «предполагается» извне, как имеющаяся, но о приобретении и осуществлении которой человек призван заботиться сам.

Человек, взыскивающий Благодати через церковное Таинство, должен лично и духовно присутствовать в его совершении. Его внутреннее состояние, расположение и настроение его души — отнюдь не безразличны при совершении Таинства. И это вынуждены признать и самые последовательные сторонники принципа «ex opere operato» (утверждающего, что таинство действительно всегда, независимо от качества и внутреннего состояния лиц, его

совершающих или приемлющих). Именно в силу этого — Таинства не совершаются для иноверных, инославных или кощунственно ведущих себя неверов: вера и молитва могут предполагаться в душе человека, пока не установлено обратное, ко заведомое и явное отсутствие их препятствуют осуществлению Таинства. Это выражается и в закономерном последовании Таинств: Таинство Покаяния, как душеочистительное, непременно предшествует Таинству Евхаристии, к которому не приступают без удостоверенной покаянной плэромы. Иными словами: Божий Свет благостно дается и тому, кто еще не возмог, или уже изнемог, но от могущего требуется молитвенная плэрома.

Таинство, совершаемое и приемлемое без молитвенного наполнения, происходит не к Благодати, а «в суд и в осуждение». Иными словами, оно благодатно для достойного, который приобщается Свету; и исключающе или даже извергающе для недостойного, который отсылается во тьму. Поэтому для верного постижения и осуществления Таинства надо принять все то, что мы установили в предшествующем исследовании (главы первая — двадцать третья и особенно глава семнадцатая).

И все это относится особенно к Таинству Евхаристии, как высшему и завершительному из всех. Это Таинство, как ни одно другое, изъемлет человека из его земной жизни, из его тварных состояний и судеб и обращает его к Богу: к единению с Христом Спасителем. Единение это предугадывается ему в такой полноте, о которой он, строго говоря, не смел бы и мечтать: подобно тому, как тело и кровь Спасителя даются ему под видом хлеба и вина в жизненную пищу и живоносное питье, как дух его призывается приступить к такому же, но душевно-духовному единению; и подобно тому, как через кратчайшее время принятые им Св. Дары входят в его тварный организм и становятся уже неотличимой от него его «субстанцией», так душа его и дух его призываются и благославляются к тому, чтобы принять в себя Дух Христов, который должен стать неотличимой от его личного духа — духовной субстанцией его жизни.

Большого обетования, большого откровения и большего дара нельзя себе и представить, и потому это Таинство является среди других — большим и верховным.

Последнее, доступное человеку приобщение Свету, осуществляется в акте его земной жизни — в «умирании». Рождение и смерть — два исключительных мига в жизни человека: они переживаются каждым из нас один единственный раз и притом так, что никому из нас не дано включить эти акты в их настоящем духовном смысле в состав нашего религиозного опыта. Начало моей земной жизни таково, что я еще не в состоянии пережить его силами моей сознательной духовности: я не помню моего рождения, я знаю о нем лишь от других и мне всегда кажется, что «меня тогда еще не было». Конец же моей земной жизни таков, что я буду уже не в состоянии включить его в мою сознательно-духовную земную жизнь, ибо «меня, земного, — тогда уже не будет». Мне неизвестно, где и когда я «начался», ибо мои первые детские воспоминания-проблески относятся к гораздо более позднему времени; и мне неизвестно, когда и где я «окончусь», ибо все то, что я могу заранее знать о моей грядущей земной кончине, я способен только предвосхитить духовно-религиозным созерцанием. И вот, это созерцание и удостоверяет меня в том, что моя смерть будет моим последним на земле приобщением к Божественному Свету.

Земная смерть прекращает органическую самостоятельность моего одушевленного тела и отнимает у моего духа возможность пользоваться им, как своим выразительным знаком и действующим орудием; но она не угашает моего духовного бытия.

Уже при жизни я имел разностороннюю и полную возможность удостовериться в том, что мой дух не телесен: он не только не совпадает с телом по способу бытия (ибо он не протяженен, не пространствен, не имеет ни анатомического и биохимического состава, ни физиологических функций, не подлежит огню и воде, не испытывает нервной боли и т. д.), но умеет хранить свою самостоятельность и независимость от тела и способен даже повелевать ему. Так, пребывая в телесных лишениях, человек способен сохранить ясность и веселие духа. Испытывая мучительную и длительную боль, человек может силой духовной любви и воли отвлекаться от нее и творить, со-

здавая в искусстве или философии — легкие, изящные, певучие и глубокомысленные творения. А отшельники подвергают себя голоду, холоду и всяческому воздержанию именно для того, чтобы усилить свой духовный подъем и укрепить свою молитвенную сосредоточенность.

Итак, дух живет во плоти, но не совпадает с ней, не подчиняется ей и не разделяет ее земную судьбу. Ему дано пользоваться ею, чтобы осуществлять в ней и ею — свое освобождение от нее.

Я могу удостовериться также, что мой дух, ведя до известной степени душевную жизнь, отнюдь не совпадает и с нею и не исчерпывается ею; что он способен утверждать свою независимость от инстинктивных влечений, регистрируя их, расценивая их, повелевая им и пресекая их своей воле; что он может господствовать над своими душевными состояниями; что он властен видоизменять и обновлять душевное и телесное строение своих жизненных актов.

Так, сознание есть состояние душевное; оно ежедневно прерывается сном, иногда даже по нескольку раз в день. Но духовность человека сохраняет свое единство на протяжении жизни и обычно даже освобождается от этих психических перерывов; а есть люди, таинственно соблюдающие и даже освобождающие силу духа именно во сне. Человек, страдающий мигренью и теряющий во время припадка власть слова, или при более сильной спазме сосудов утрачивающий совсем способность наполнять слова соответствующим им смыслом, а иногда даже погружающийся в полное бессмыслие, сохраняет при этом в неприкосновенности свое духовное самочувствие, весь свой духовный уклад, все свои, временно неосуществимые, духовные дары; мало того, он тем спокойнее и терпеливее переносит эти удручающие и мучительные припадки, чем увереннее он осязает или даже созерцает в это время духовный огонь своей Купины. Душевное «выпадение» отнюдь не есть духовное «выпадение», и судьба личной души не определяет путь личного духа. Духу человека дана власть над его душой, — власть самовоспитания, самоосвобождения и самоосвобождения: власть укреплять свою совесть, приучать себя к бескорыстной духовной любви, облагораживать свой вкус, воспитывать в себе чувство от-

ветственности, правосознания и мужество, приобретать силу молитвы и чистоту помыслов. Словом — дух есть высшая и субстанциальная сила в человеке, определяющая судьбу личного тела и личной души, но не подчиняющаяся их земной судьбе.

Именно отсюда у человека возникает притязание на духовную жизнь после земной смерти; и притязание это является обоснованным.

Тело есть лишь «дверь», а чувственно-земная душа — есть лишь «окно», соединяющее наш дух с остальным миром; но если эта дверь запрется и это окно закроется, то означает ли это, что наш дух прекращает свое бытие? Ему даны были эти доступы к внешнему миру со всем его богатством форм и живых смыслов, и к миру человеческих духов со всей его глубиной, открытностью и грешностью — для пробуждения, научения, любви и очищения. И вот, он совершил свой путь — и эти доступы у него отнимаются. Но разве он сам сводился целиком к этим доступам? И разве приобретенное им богатство постижений и способностей, разве энергия его бытия и его творчества, разве все это главное и субстанциальное существо его — было телесным, или чувственно-земным, или животнo-инстинктивным? По смерти распадается тело и перестает проявляться через него душа. Но дух и при жизни не сводился к ним и не исчерпывался ими, они были лишь его орудием, его скорлупой, его ладьей, его временно-земным жилищем. И человек, убедившийся в этом при жизни, личным и самостоятельным, духовным и творческим опытом, не захочет даже и обсуждать слепорожденный вопрос о возможной смертности личного духа.

Первое, что открывает нам духовный опыт и в чем он утверждает нас с окончательной очевидностью, состоит в том, что человек есть дух, т. е. нетелесная творческая энергия со своими особенными ценностями и целями, с особыми критериями, с высшими жизненными формами и законами: это законы и формы духовной самостоятельности, свободы и самоосвобождения, достоинства, ответственности, совершенствования, очищения, богосыновства, любви, свободы и бессмертия. Человек, живущий этим опытом, привыкает с полным и удостоверенным основанием почитать себя личной, — единственной в своем роде

и в своеобразии своем неповторимой «искрой» Божией и утверждать себя в этом достоинстве. Он знает призвание этой «искры» — духовно преобразить все свое существо, так, чтобы цельно и художественно осуществить Божию идею (Аристотель сказал бы «энтелехию»), составляющую живую основу ее бытия. Стать художественным произведением Господа — дано, по-видимому, лишь очень немногим; но самое призвание к этому осмысливает для каждого из нас всю нашу жизнь и оправдывает ясновидящее слово преп. Серафима Саровского: «Господь заботится о каждом из нас так, как если бы он у Него был единственным».

И вот человеку, выносившему такой духовный опыт, кажется странной и нелепой сама мысль о том, что лично-оформленная искра Божия может исчезнуть вместе с разрушением ее земного жилища и орудия. Существо, в котором Божия благодать и духовная свобода всежизненно и пожизненно творили, создавая личность, как некое единственное в своем роде «духовно-художественное произведение», не может угаснуть в Божиих пространствах, разлучившись со своим изнемогшим бывшим телом. И странно, что люди, научившиеся путем наблюдений тому, что ни материя, ни энергия мира не исчезают, а только меняют свой способ бытия, утверждают обратное применительно к субстанциальной и благороднейшей энергии духа; этим они только доказывают, что не позаботились о накоплении и удостоверении своего духовного опыта.

Дивное существо, Богом созданное, Его откровением благословенное, Его благодатью поддержанное и вскормленное, Его милостью взысканное, от Него воспринявшее свою способность к свободе и прошедшее путь самосовершенствования — не исчезает в пустоте и ничтожестве, но продолжает осуществлять свое призвание в новой форме бытия. Оно училось на земле созерцать неосязаемые реальности, воспринимать сверхчувственное Совершенство, обходиться с бессмертными Предметами — и тем научилось желать и чаять бессмертия и для себя. Как же может оно принять на веру неосновательное и слепое слово о своей смертности, всецело противоречащее выношенному зрелому опыту? А принять это слово надо именно на веру, ибо доказательств того, что личный дух человека смер-

тен — нет. Если отрицатели бессмертия скажут нам, что они «не воспринимают» этого бессмертного духа, то мы спросим их, неужели же они столь наивны, что считают субъективное невосприятие признаком небытия, и дефект личного опыта критерием предметной реальности? Если уже физика показала нам, что есть звуки, неслышные человеку, и лучи, недоступные его глазу; то духовный опыт прямо начинается с нечувствительных реальностей. И если они сознательно ограничивают свой опыт чувственными восприятиями и предметами, то компетентность их в суждении о нечувственных или по крайней мере чувственно-недоступных предметах — оказывается ничтожной. Пока они будут упорно придерживаться границ своего элементарного, узкого и грубого опыта, им невозможно доказать или показать что-нибудь за его пределами; и наивно верить им на слово.

Для человека с духовным опытом — земная жизнь есть духовное подготовление к смерти; смерть же наступает в момент духовной зрелости; и конец земного странствования есть рождение к сверхземной жизни.

Перспектива смерти учит человека «беречь «день» (*carpe diem*), жить достойно, из глубины, созерцать лучшее из сущего, радоваться всякому совершенству, богатеть духовным опытом, благодарить и радоваться полученным дарам. Такой человек всю жизнь зреет: он созревает к часу своего земного отозвания и это чувство своего духовного созревания дает ему, — сначала предчувствие, а потом уверенность, что смерть настигает человека не случайно, а «кульминативно», т. е., что всякий из нас отзывается в тот момент, когда он (вопреки всем человеческим видимостям и мнениям) достигает наибольшей доступной ему на земле, в его обличии духовной зрелости и высоты. Тогда ему дается — угаснуть на земле и возгореться в сверхземных «пространствах» Божиих; закрыть утомленные глаза и открыть по-новому освобожденные очи духа; сбросить с себя телесную ткань и принять новую форму бытия. Иными словами — по-новому приобщиться Свету Божию, слабым прообразом и предчувствием которого был свет земного солнца.

Именно эта уверенность определяет религиозное отношение человека к смерти: она не может и не должна

зависеть от личного произволения самого человека. Ибо человек должен духовно созреть к великому переходу в иное бытие (по Аристотелю — «μετάβασις εἰς ἄλλο γένος»); а судить о своей зрелости ему не дано. И человек должен быть отозван своим Жизнедателем, единственно ведающим степень его личной зрелости. Здесь тайна духовного организма и таинство Божьего решения соединяются для того, чтобы погасить субъективный произвол и внушить человеку религиозный ужас и художественное отращение к самоубийству.

Смерть должна быть духовным увенчанием жизни. Она должна явиться таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения. Она должна быть последним шагом земного очищения, последним духовным испытанием и возрастанием человека, последним вопросом духовного познания и духовной любви, обращенным к Богу. Тогда она становится и последним земным приобщением человека к Свету.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ О ВЛАСТИ ДУХА

1

Если попытаться дать сосредоточенную и кратчайшую характеристику подлинной религиозности, то следовало бы сказать: это есть одержимость, вызванная очевидностью, — но, конечно, — духовная одержимость, вызванная к жизни духовной очевидностью. В этих словах и понятиях, в этом описании — заключается все существенное и необходимое, что вскрыто и установлено нами во всех предшествующих главах.

Если человеческий дух не воспринимает и не видит божественного Предмета, т. е. не имеет очевидности, то он не приобщается Его свету, не приемлет Его благодати, не вступает с Ним в живое и живоносное единение. Но мало видеть и воспринимать божественный Предмет: надо принять Его последней глубиной сердца, вовлечь в это приятие силу сознания, воли и разума и придать этому опыту судьбоносную силу и значение в личной жизни. Это мы и выражаем в словах: духовная очевидность вызывает в личной душе духовную одержимость.

Не странно ли говорить об «одержимости» после того, как установлено все великое значение смирения и трезвения в строительстве религиозного опыта? Казалось бы, что пребывающий в трезвении не может и не должен ни при каких условиях впасть в «одержимость», а «одержимый» человек есть именно такой, который лишен религиозного трезвения, а потому утрачивает и смирение и впадает в неистовство и буйство... Однако в нашем словоупотреблении нет противоречий; и только при совлечении и опошлении идеи «одержимости», при толковании ее в смысле

«недуховного неистовства» или «противодуховного буйства», могут, конечно, возникнуть опасности и соблазны.

Русское, исконно-старинное слово «одержать» выражает проявление силы, власти и победного успеха¹, и притом отнюдь не в смысле «развязания», «разнуздания», неистовства или буйства, а наоборот — в смысле властного удержания, укрощения и дисциплины. Поэтому сказать «одержание» — значит указать сразу на две силы: властно подчиняющую и творчески подчиненную. Сказать же «духовная одержимость» — значит указать на духовно владеемую силу личной страсти. Это-то мы и имеем в виду.

При слове «одержимость» не следует думать тотчас же о «бесоодержимости», или о человеке, неистовствующем в своих страстях. «Одержимость есть понятие нейтральное; надо только договорить — «одержимый кем или чем»? Так, в петербургском памятнике Фальконета — Петр Великий столь же властно одержит своего коня, сколь властно одержит своего — Кодлеоне в венецианском памятнике Вероккио. А в психологии со времен Сократа и Платона известен тот же образ «коня», изображающего страсть и властно сдерживаемого разумным началом, изображенным в виде «возничего».

Итак, термин «духовная одержимость» передает сразу — начало иррациональной интенсивности и начало одухотворенного созерцания; силу огня и силу света; трепет искреннего сердца и трезвение предметного опыта; энергию верующей страсти и власть духа. Под «страстью» же я разумею не греховное начало чувственного эгоизма, с которым борется монашеский аскетизм — т. е. начало земного наслажденчества, телесной и душевной похоти, личной корысти, мятущегося самоволия, и всяческого недуховного или противодуховного «аутизма»; но начало интенсивного чувства, без которого нет настоящей религиозности; начало горячего и горящего сердца, этого главного носителя веры и молитвы; словом то, что православная аскетика именуется «пламенным стремлением», «ненасыт-

¹ См. у Даля. Толковый словарь живого великорусского языка. 1905. Том 2, стр. 1671—1672 — «удерживать, придерживать, останавливать, не давать ходу, бегу, воли, простору, владеть, занимать, захватывать, брать, держать во власти своей».

ным желанием», «вожделением (Бога)», «безмерной любовью», поясняя, что «вожделение верно природе», когда воздержанием, смиренномудрием и нестяжательностью умертвит «страсти» (Ефрем Сириянин. Доброт. II, 375). Я разумею страсть, принявшую в свои недра Божий луч и огонь, очистившуюся через них, «опредмеченную» ими и загоревшуюся от духа и духом. Сама одержимая духом, она призвана религиозно одушевлять человеческую душу; сама пребывая в трезвении и смирении, она не повергает душу ни в неистовство, ни в буйство, но дает ей силу преданности, верности и, как у мучеников веры, сверхчеловеческой стойкости. Страсть есть жизненная энергия бытия, динамический «заряд» тварного существа; она сама по себе дается человеку от Бога и от природы и есть «возможность» действия, творческая потенция, которая может быть применена к добру и преложена на зло. Страсть на злых путях животности и беспредметного своеволия — есть начало соблазна и падения. Но страсть на благих путях духа есть духовная сила, полет вдохновения и осуществление его творчества.

Необходимо помнить, что речь идет здесь о духовной очевидности и о духовной одержимости. Не просто о познавательном усмотрении, о доказательной «истине», о «ясном» и «наглядном» понимании; но об узренном и узнанном совершенстве, о сердечном созерцании, сердечном приятии, об окончательном духовном «узнении Бога». Холодный «помысел о верном содержании» не равнозначен духовной очевидности; он не приведет к Богу, не даст веры, не создаст религиозного опыта. Нужна духовная очевидность.

Подобно этому. — нужна духовная одержимость. Речь идет здесь не о темпераментном кипении души вокруг религиозных тем, исповедных вопросов, церковных дел и канонических разнотолкований. Говоря о духовно-одержимой душе, мы совсем не имеем в виду ни ее слепую приверженность к догматам и канонам, ни властное самомнение человека, считающего себя единственным или главным обладателем истины, ни воинственную нетерпимость исповедника, ни всякое иное инвестирование личных страстей в дела веры и религии. В духовной одержимости страсть горит, но о Боге, а не о человеческих размежева-

ниях; — страсть цельна, но духовной цельностью; — страсть любит, но не вожделием и не наслажденчеством, а благоговением и благодарностью; — страсть не враждует, а скорбит; — молится без жадности; — борется в трезвении; — верует и исповедует со смирением.

Иными словами: духовная одержимость обозначает целостный религиозный характер; зрелый религиозный опыт; верный вере уклад жизни.

Этим не утверждается, что религиозность — или цельна, или ее нет; что всякий человек, не созревший до духовной очевидности и духовной одержимости, — нерелигиозен. Нет, религиозный опыт имеет ступени и степени, различные субъективные акты, борения и состояния. Но тот, кто радеет о своем религиозном опыте и строит его, тот ведет его к религиозной очевидности, а приобретя ее, будет приведен ею к религиозной одержимости.

Эта одержимость будет неодинакова у людей различного характера, темперамента, различного жизненного пути¹, различного умственного уровня. Она может быть совсем тихой, ясной, светлой и спокойной, как у преподобного Серафима Саровского; она может быть пророчески зовущей, строгой и обличающей, как у Иоанна Крестителя; она может уйти целиком в уединенное богосозерцание, как у Варсонофия Великого; может приобрести черты философического помысла, как у Григория Богослова, и черты церковно-богословского организаторства, как у Василия Великого. Но всем им будет обще одно: главнопреданность Божию делу, схваченность личной купины духовным пламенем, центрированность и искренность души, — словом, то самое, что вызывает у каждого, воспринимающего духовное излучение, чувство, что им владеет, его ведет и направляет благодатная сила Божия, определяющая его личную деятельность и судьбу.

Это я и называю — духовной одержимостью.

2

Религиозность человека естественно и неизбежно определяет личную судьбу человека; мало того, она стано-

¹ См. выше главу «О религиозном методе».

вится его судьбой, в земной, — а по существу и в грядущей — жизни. Человек, который считает себя «религиозным», а жизненный путь свой слагает вне этой своей «религиозности», — не верует, а обывательствует, не горит, а чадит; он не имеет ни религиозной очевидности, ни духовной одержимости; про таких людей мудрая русская поговорка говорит, что они «на небо пошаривают, по земле пошаривают».

Между тем настоящая религиозность человека есть начало судьбоносное. Она определяет собой весь душевный уклад, весь жизненный путь и всю судьбу человека. Иначе не может и быть: ибо она владеет духовным центром личности, ее купиной, первоисточником ее бытия. Делаемое и неделаемое; говоримое и умалчиваемое; мыслимое, воображаемое, желаемое; жертвуемое и обороняемое; благословляемое и проклинаемое — все исходит из того же источника. Религиозный «метод» сливается с жизненным путем; жизненная «кривая» выпрямляется в «радиус»¹; жизнь становится религиозным делом; религия становится делом жизни. Все освещается религиозным светом: сам человек, его дела, его цели, его служение, другие люди, их дела и цели, отношение к ним и весь прочий мир. Религиозный опыт дает ему новую центрированность, повышенную интенсивность, небывалую ценность; все это требует от него — окончательного выбора, последнего самоутверждения, бесповоротных решений. И судьба его оказывается определенной.

Судьба — не в смысле «фатально-предначертанной, слепой неизбежности» и не в смысле «Божьего предопределения, связующего нас, но нам неизвестного». Но в смысле свободно избранного, предпочтенного и уже духовно неотменимого пути. Произнося это слово «судьба», мы имеем в виду не состояние покорности, а акт самоопределения; не беспомощность человека, а проявление его духовной силы; не рабство, а свободный выбор. Религиозная очевидность, раз пережитая человеком, дает ему силу и свободу духовного выбора. Каждый из нас в каждый момент жизни имеет перед собой множество различных возможностей; и вот, религиозная очевидность как бы

¹ См. главу «О религиозном методе».

исключает из человеческой души одни возможности, как богопротивные, и в то же время, как бы «зажигает» в ней другие возможности, как ведущие к Богу. И эти «загоревшиеся» возможности становятся необходимостями жизни, свободно признанными, но уже не отменимыми по личному произволу.

Критерием этой окончательности, неотменимости, единственности — является предпочтение смерти при надвигающейся угрозе или при требовании отречения. Настоящая религиозность ставит для верующего вопрос о жизни и смерти: она показывает человеку перспективу земного конца и научает его — смотреть смерти в глаза, отучать себя от колебаний и страха, и измеряет силу своей религиозности и верность своей жизни — предпочтением смерти предательству.

Вера указывает человеку необходимый путь жизни. Эта необходимость не есть «причинно-определенная неизбежность» известных поступков или событий, все такие неизбежности изучаются в эмпирических науках и подлежат законам природы. Напротив, религиозная необходимость — есть необходимость ценности и подлежит закону духовной свободы. Эту необходимость избирает религиозная воля; ее предпочитает религиозное сердце; она есть духовно-естественный исход в жизни; если угодно, ее можно обозначить, как должную, в смысле совестного зова, или духовного призвания, или религиозной миссии; ее можно охарактеризовать как единственно-приемлемую в религиозном отношении. Конечно, может всегда оказаться, что эта единственно-приемлемая необходимость сопряжена в жизни с чрезвычайными затруднениями или даже окажется просто неосуществимой. Это может поставить религиозного человека перед выбором: или свернуть со своего пути (уступить, отказаться, изменить), или принять все трудности и опасности и, может быть — «погибнуть». Личная смерть на избранном пути может оказаться неизбежной. Люди начнут отговаривать прямоидушего, грозить, пугать, убеждать его; и все без успеха: он останется непреклонным и предпочтет опасность и смерть. А им покажется, что он «действует, как одержимый».

Это означает, что религиозная очевидность, раз овладевшая личной купиной — ставит вопрос о всей жизни и о са-

мой жизни. Она создает окончательное прикрепление души к Богу и человек испытывает духовную невозможность жить вне этого прикрепления. С утратой этих предметных содержаний жизнь его превращается в пустыню, в могилу, лишается смысла, перестает быть жизнью: ибо она святится, осмысливается и животворится ими. Лишившись их, религиозный человек — или погибнет в борьбе за их восстановление, или угаснет от духовного и душевного опустошения. Одна мысль о возможности их лишения, или тем более, их уничтожения — заставляет его в мысли, в чувстве и в волевом решении предпочесть борьбу на смерть.

Этой перспективой, этим выбором и предпочтением человек может и должен измерять подлинность и силу своей религиозности. Он должен спрашивать себя: «пойду ли я за это на смерть? дороже ли оно мне самой жизни? лишение этого — означает ли утрату безусловного центра моей жизни, без которого моя жизнь станет нелепа и невозможна? отказ от этого — не будет ли для меня религиозным предательством и духовным самоубийством?» — Ибо религиозный центр духа есть то самое, что Державин называл: «душа души моей»: самое подлинное, глубокое и всепроникающее средоточие личной жизни, за которое нельзя не идти на смерть. Верность ему указывает один, единственный путь, естественный, необходимый, даже не допускающий выбора, но спокойно созерцаемый и осуществляемый в его единственности. Именно из этой религиозной глубины произнесены евангельские слова: «иже аще възыщет душу свою спасти, погубит ю, и иже аще погубит ю, живит ю» (Лук. 17, 33). Кто захочет жить во что бы то ни стало, любой ценой, — тот отречется от своего религиозного центра, от Бога и от собственного духовного достоинства, погубит свое духовное начало и перестанет быть духом; пренебрегающий же своей жизнью во имя Божьего дела спасет свой дух ценой пренебреженной жизни. Именно в этом — смысл истинного «самоотречения» и «самопожертвования»: то, от чего «отрекается» религиозный человек в своей религиозной борьбе, не есть «он сам». «Он сам» — это «он в Боге», это его религиозный центр, это его купинно-духовное естество и достоинство; от этого он совсем не отрекается; он отрекается не от этого, а от безрелигиозного, бездуховного прозябания на положении

предателя; и другие только по недоразумению называют это «жизнью» и «душой». Но он даже и не «жертвует» этим, ибо в «жертве» есть еще колебание, жалеющая жадность, преодолеваемая усилием и отрывом; а религиозный герой, — исповедник, мученик, борец, «воин Божий», — отдает эту невыносимую и постыдную видимость жизни с той естественной легкостью, с какой падает с ветки созревший плод.

Это чувствовали когда-то и древние римляне, говоря: «vincere necesse est, vivere non est necesse...»

Далее, религиозная очевидность измеряет не только силу личной веры идеей смерти, но и самую ценность жизненного содержания и верность жизненного делания. Стоя перед лицом своей религиозной купины, человек чувствует себя стоящим перед лицом Божиим, и это стояние научает его тому, что жизненные содержания имеют свой религиозный ранг, что жизненные ценности объективно-неравноценны, что человеческие цели имеют свою духовную градацию. Не все в жизни имеет одинаковую духовную ценность; не всем безразлично стоит жить. Жить стоит только религиозно-верным, только безусловно-ценным, только центрально-оправданным, только бого-оправданным. Или, обращаясь к идее смерти: жить стоит только тем, за что стоит бороться даже до смерти и отдать свою жизнь. Тем, за что не стоит умереть, тем не стоит и жить. Цена жизни и смерти дает нам последнее мерило для жизненных содержаний.

Смерть гасит все и всякие земные «содержания». Отказаться от всего имеет смысл только ради того, что выше, драгоценнее, священнее всего остального, что составляет религиозную святину жизни. А если человек утвердит свой религиозный центр в том, что этого не заслуживает, то критерий смерти быстро обнаруживает его ошибку. Все недуховные блага, начиная от богатства и кончая почестью и властью, таковы, что за них умирать нет смысла: они исчерпываются личной жизнью, они кончаются вместе с ней; они могут быть обозначены, как земные видоизменения личной жизни. И вот нелепо отдавать главное за второстепенное, родовое за видовое, субстанцию за акциденцию, зерно ореха за скорлупу. Отдать свою жизнь стоит только за то, что любишь больше себя: мать отдает

ее за своего ребенка, патриот за свою родину, духовный человек за свою духовную свободу, верующий за свою святую. Любить больше себя стоит только то, что действительно больше и ценнее индивидуальной жизни; а таково только Божие дело на земле во всех его видах и изменениях.

Поэтому тот, кто живет этим делом — прав и в критический час будет готов отдать акциденцию за субстанцию и скорлупу жизни за ее священное зерно.

3

Теперь должно быть понятно, в каком смысле мы утверждаем судьбоносность религиозного опыта в человеческой жизни.

Говоря о «судьбе», мы разумеем ту жизненную силу, которая направляет личный путь человека. Перед этой «силой» человек чувствует себя обычно беспомощным: он не владеет ей и не может подчинить ее себе; он не понимает ни ее, ни ее законов; не знает, что она такое, откуда она берется, как действует и куда ведет. Он видит только, что из его намерений, планов и предвидений выходит не то, что он имел в виду; он видит, что его усилия преломляются о таинственный механизм мирового движения и что в результате возникает нечто непредвиденное и неизбежное, какая-то своеобразная, навязчивая, лично-жизненная «кривая». И вот, он начинает испытывать свою беспомощность, как сверхсильность какого-то единого, объективного начала, как волевою, предначертывающую власть «фатума». Тогда возникает задача — изучить знаки судьбы и предвосхитить ее предначертания (гадание, астрология, ясновидение и проч.).

Научное изучение мира и природы заставило человека судить осторожнее о «судьбе» и ее «предначертаниях». Он открыл, что во внешнем и внутреннем мире заложена своя скрытая закономерность и предвидимость. Это научило его понимать судьбу, не как потустороннюю (трансцендентную) власть, а как посюстороннюю (имманентную) силу развития. Затем эта «не-владеемая стихия» распалась на внешнюю (ход мировых событий) и внутреннюю (личное бессознательное человека); а единство внешнего ми-

рового «фатума» разделилось на миллионы параллельных и взаимодействующих причинных рядов. Вследствие этого судьба, как невладеемая, но жизненаправляющая сила, сосредоточилась в глубине личного «бессознательного», имеющего свою силу и свою закономерность: каждый человек носит свою «судьбу» в себе самом, и искать ее надо не в таинственных знаках неотвратимого фатума, а в духовном овладении своим собственным душевно-телесным укладом. Так, идея духа и его власти освобождает человека от фатализма и ведет его к укоренению в религиозном опыте; а религиозный опыт удостоверяет его в том, что в мире есть Власть, сильнейшая всякой «судьбы» и совершеннейшая всякой человеческой воли, и что к этой Власти есть доступ через религиозное очищение и молитву. И вот, религиозный человек привыкает видеть в своем религиозном опыте ключ к своей «судьбе» и считать и себя самого и ее — в руках Божиих.

Однако это пребывание в руке Божией совсем не угашает личную духовную силу человека, его духовную активность и его духовную ответственность. Он призван к духовному очищению, устроению и овладению своим бессознательным. Таинственная сила инстинкта, влекущая нерелигиозных людей и определяющая их жизненный путь, постепенно пронизывается лучами духа и подчиняется ему. Единственный и властный духовный центр («купина») становится решающим и направляющим. Человек уже не беспомощен перед своей «личной данностью»: он созерцает ее из своего духовного центра, очищает ее, перестраивает ее и господствует над ней. Уже не «судьба» владеет им, а он владеет ей; или вернее — он сам становится своей судьбой; или еще лучше и точнее — его религиозная купина становится его судьбой. Вера дает человеку судьботворящий центр души и духа. Уже не темная, поддонная сила влечет человека по ее законам, а сам человек, пребывая в молитвенном единении с Богом, ведет свою поддонную силу по законам духа, вырабатывая в борении, страдании и горении свой индивидуальный, — душевно-духовный и телесно-духовный, — жизненный ритм (свою «судьбу»).

Так религиозность дает человеку «руль» и «якорь», «парус» и «компас», — и жизненное море становится для него не судьбой, а «материалом» для верного и успешного «пла-

вания». И этот материал не есть порождение слепого случая или рокового предначертания. Напротив, он осмысливается, как Божий дар, как поставленная Богом задача, как Божий призыв к духовной активности и духовному преодолению. Ибо настоящая религия не угашает человеческого духа; наоборот, она придает ему силу настоящего пламени; она зовет его к борению, страданию и горению, к творчеству из последних сил и до последнего вздоха.

В этом творчестве и осуществляется религиозная судьба человека: он приемлет Божий задания, как свои собственные, «единственные возможности» или «необходимости»: «да будет воля Твоя», а я принимаю ее свободно и добровольно, сердечной и волевой полнотой, как свою собственную. В этом жизненно-практическое единение с Богом. И приняв эти задачи, я вкладываюсь целиком в их достойное и верное разрешение, принимая все вытекающие отсюда выводы и последствия: «да будет воля Твоя» надо мной, вмещающим Твоему зову и вкладывающимся в исполнение Твоих указаний, даже из последних сил и до последнего вздоха. И что бы ни «случилось» со мной в этом «Богу-служении», я принимаю все, как Его волю.

Чем увереннее и цельнее я отдаюсь этому служению, чем последовательнее я выдвигаю Божие дело и отодвигаю свой субъективный интерес, чем менее я думаю о себе, принимая все трудности, все угрозы и опасности, — тем более я чувствую себя в руке Божией: ведомым, «пасомым» и потому не имеющим никаких оснований робеть и бояться. Если я был верен до конца, как же Господь меня покинет? Если я отдал себя и все свое, то Господь принял это и бережет своего сына и слугу... Что же дурное может совершиться со мной, если оно исходит от Бога? Что бы ни постигло меня, — оно ниспослано мне Богом и есть лучшее из всего, что могло бы со мной «случиться». Вот откуда эта изумительная уверенность у Сократа, стоящего перед смертной казнью, что «для человека доброго нет зла — ни в жизни, ни по смерти»¹.

Но и это еще не все. Чем цельнее, вернее и бесстрашнее служение человека Божьему делу, тем больше его «дерзновение к Богу», о коем говорит Апостол Иоанн в своем

¹ Платон. Апология Сократа. 41. С. Д.

послании (Первое Послание 4, 17 и 5, 14). Человек, целостно и бескомпромиссно посвящающий себя Божьему Делу, молится совсем иначе: он молится без робости, спокойно и свободно; дерзая просить — потому что просит о Деле и ради Дела; дерзая выговаривать самое последнее свое, с откровенностью и искренностью, в уверенности, что молитва его будет услышана. И она, действительно, бывает услышана и исполнена¹.

В такой молитве человек, принявший духовно свою судьбу в свои руки, передает ее в руки Божии: «вот, я сделал все, что мог; я отдал все свое; я вложил все свои силы в Дело Твое, Господи; и ныне, когда пути мои исчерпались и пресеклись, и я стою перед глухой стеной земной гибели, — да будет изволение Твое моею судьбой и милость Твоя моим спасением». И тогда великая уверенность разрешает все его тревоги и напряжения, спокойствие нисходит на его душу, и благодарность за все дает ему завершительное чувство единения и укрытости.

4

Именно в этом смысле мы говорим о духовной одержимости, признавая ее за зрелое проявление веры и религиозного характера. У человека, духовно одержимого, самая последняя глубина его души, самый дух его инстинкта находится во власти Божией: Господь держит его во власти Своего света, Своей любви, Своего закона, Своей силы. И сам верующий знает это и предается этому «держанию» или «одержанию» с настоящим трезвением и смирением. Это означает, что он постоянно отгораживается от всякой человеческой иллюзии, от ожесточения, от пристрастий, от соблазнов, от всякого «аутизма», выдающего себя и принимаемого за «волю Божию». Ибо нет ничего соблазнительнее, как принять влечение своего инстинкта, или похоть своей воли, или интерес своей человеческой особы — за указание или повеление Бога, укрыться за этот щит и предаться упорству и неистовству своих хотений, во исполнение якобы «предписаний Всевышнего». История религий полна такими осуществлявшимися соблазнами,

¹ См. выше главу «О молитве».

приводившими к всевозможным противодуховным искажениям религиозности, к жесточайшим проявлениям нетерпимости, к лжеучениям, лжеобрядам, войнам, казням и к неистовству всяческого разврата.

Имея это в виду, мы должны установить те особые черты, которые отличают истинную религиозную одержимость от ложной и соблазнительной. После всего высказанного нами это сделать не трудно.

Религиозная одержимость, как уже не раз указано, есть интенсивность духа, а не напор инстинкта; и страсть участвует в ней лишь постольку, поскольку она одухотворена. Посему для религиозной одержимости существенны все определения духа и духовности: чувство предстояния, жажда священного, ответственность, воля к совершенству, путь сердечного созерцания, начало деятельной любви, начало совести, самообладание и самоочищение¹.

Религиозная одержимость характеризуется не тем, что личная страсть владеет человеком («одержит его»), но тем, что страсть освобождается от личного характера и сама предается власти духа («одержима духом») и притом именно свету духовной очевидности. Это означает, что религиозная одержимость предполагает процесс долгого, может быть, всежизненного очищения², приводящего душу к искренности и цельности³.

Одержимость духом немыслима вне трезвения и смирения. Вне трезвения она быстро превратится в одержимость всевозможными инстинктивными страстями, и притом в форме неистовой и буйной, в особенности же — наслажденчеством, произволением и самомнением. Вне смирения она быстро превратится в одержимость всевозможными волевыми похотями и притом в форме нетерпимой и наступательной, в особенности же выступают тщеславие, честолюбие и властолюбие. Инстинктивная одержимость — отличается вечной несытостью в земных делах, неутомимым и неутолимимым посяганием и неумением ценить духовную свободу человека. Напротив, духовная одержимость, сама возросшая в свободе сердечного созерца-

¹ См. главу вторую «О духовности религиозного опыта».

² См. главу пятнадцатую.

³ См. соответствующие главы: восемнадцатую и девятнадцатую.

ния, понимает ее смысл и творческую силу и умеет чтить ее в других; она не посягает в земных делах и жажда ее направлена к тому источнику, где имеется изобилие — всегда и для всех. Поэтому духовная одержимость не предается соперничеству, не ревнует и не завидует. Она отличается благожелательностью, спокойствием и ясностью зрения.

Это состояние «духовной одержимости» можно было бы охарактеризовать, как «вдохновение». Однако с тем пояснением, что вдохновение есть состояние периодически наступающего и недлительного подъема души: оно не может стать непрерывным и пожизненным; оно утомляет человека и обычно уступает место более или менее длительному «упадку сил» (душевная подавленность, депрессия). Между тем духовная одержимость есть длительное и устойчивое состояние человека, не покидающее его и в периоды упадка сил и проявляющееся с особенной плодотворностью в периоды вдохновения. Это есть некий духовный «заряд», не истончающийся ни при каких условиях, ибо дух человека приобретает таинственный и могущественный источник пополнения.

Духовную одержимость можно было бы еще охарактеризовать, как «восторг», или «восхищение», ибо для нее характерен некий «подъем» («вос-»), воздвигающий душу и изъемлющий ее из обычно-земного измерения и прозябания. Особенно если разуметь восторг вместе с Пушкиным, как состояние «пламенное и ясное», и вместе с Суворовым, как состояние радости от созерцания совершенства. Но человеку не по силам пребывать всежизненно в состоянии «пламенного подъема»: необходимо, чтобы пламя накалило некий «уголь», имеющий остаться в глубине души, не угасая и не перегорая, и всегда храня готовность к воспламенению восторга.

Духовная одержимость отличается от инстинктивного возбуждения и исступления этим своеобразным сочетанием интенсивности и тишины, силы и покоя, любви и бескорыстия, легкой воспламенимости и свободы от посягания, любви и истовости, последовательности и доброты, укорененности в духе и смирения, вдохновения и трезвения, созерцательности и ответственности. Соединение этих черт дает как бы критерий для распознавания духовной одер-

жимости, для отличения ее от всякого слишком человеческого кипения, метания, посягания и властолюбия.

Духовная одержимость узнается по той особой сосредоточенности на чем-то едином, которую невозможно скрыть от других: душа занята чем-то своим, внутренним; она поглощена им, как самым своим существеннейшим, и насыщена им. Но этого недостаточно, ибо душа может быть «занята», «поглощена» и насыщена отнюдь не божественными содержаниями. При духовной одержимости к этому присоединяется особое ощущение излучаемого души света, — сразу интенсивного и благостного, в природе и в качестве которого ошибиться почти невозможно. Человеку свойственно излучать энергию своего внутреннего мира, и может быть, недалек тот день, когда это излучение будет не только душевно восприниматься и качественно распознаваться, но и физически регистрироваться (конечно, в своем протяженном корреляте). Это излучение свойственно не только телу, в том виде, в котором его выделяет магнетизер и воспринимает магнетизируемый. Оно свойственно и душе — через посредство тела; и духу — через посредство души и тела. Именно в этом смысле мы можем говорить о характерном для духовной одержимости сочетании: внутренней сосредоточенности и излучения вовне. Это излучение особенно свойственно глазам, выделяющим свои, полные смысла, сердечного качества и волевой устремленности лучи. По этим лучам духовно-опытный человек легко отличит благожелательного человека от зложелательного, искреннего от неискреннего, духовно-зрячего от духовно-слепого, умного от глупого, зрело-ясного от смятенно-непроглядного, религиозно-цельного от блуждающего во лжи и предательстве. И вот, духовная одержимость узнается по сочетанию внутренней сосредоточенности с излучением боговдохновенного сердца.

Жизненно-действенное наблюдение за человеком способно удостоверить это ощущение. Ибо духовная одержимость всегда проявляет некую, изнутри идущую уравновешенную определенность. Такого человека трудно привести в колебание, в нерешительность, в растерянность, или смятение. Он имеет свою единую духовную линию: сложившийся «образ мысли», прочное настроение чувства,

твердое направление воли. Там, где другие колеблются и теряются, он знает единое, верное и необходимое; и притом — не потому, чтобы он усвоил себе, подобно современным политическим демагогам, какую-нибудь «доктрину», которую он использует с дедуктивно-прямолинейной последовательностью, но потому, что он носит в себе живое созерцание Совершенства.

Это созерцание придает его личности тот центр, ту духовную купину, которая была описана мной в предшествующем изложении. Она есть своего рода власть, которую он сам не воспринимает, как свою личную и отнюдь не приписывает себе, но которая в нем живет и его строит. Она держит, или «одержит» его, как власть высшая, религиозно-предметная, как власть Божией благодати. Она ведет его, светит ему, и он ей подчиняется легко и радостно, как своей «единственной возможности», или, что то же — «необходимости». А другие люди, извне наблюдающие, воспринимают эту власть, как «его власть над самим собой», как его духовное самообладание. Они приписывают ему то, что он испытывает, как свет, исходящий из купины, или — как благодать, исходящую от Бога и принимаемую им в смирении и благодарности.

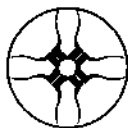
Отсюда — та внутренняя сила, которой другие извне нередко изумляются и перед которой они склоняются. Эта власть духа, не посягающая на внешнее властвование и не ищущая его, но излучающаяся вовне непреднамеренно. Эта власть как бы сама возникает, «составляется» и приходит к нему, не званая и не прошенная, обременяющая его, осложняющая его жизнь и отвлекающая его от того, что он считает своим главным делом. Это и есть излучение духа, его одержающего. Оно может быть более и менее могучим; оно может захватить более или менее широкие круги людей и длиться веками. Но всякий, переживавший действие этого Духа, или тем более, прилежно и углубленно изучавший его, знает, какое значение имеет при этом его Источник, его качество и чистота его лучей. Он знает также, сколь драгоценно и существенно, чтобы источник его был принят со стороны «духовно-одержимого» человека актом верного, не затемняющего и не искажающего строения; — чтобы качество этого Духа нашло себе в качестве личной души верную и вдохновенную среду; — и чтобы чувство

личной ответственности и забота о личном очищении всегда неомраченно передавали Его благодатные лучи.

Вот, откуда у «религиозно-одержимого» человека возникает то свойство духовной прозрачности, которое придает ему совершенно исключительное обаяние. Лучи, произвольно посылаемые им в мир и воспринимаемые окружающими его людьми, несут то же дух, то же качество и те же содержания, которые всякий зрячий человек читает в его лице, так что лицо его, кажется, участвует в излучении его глаз. И слова, им произносимые, и голос, их произносящий, говорят о том же и так же, о чем свидетельствуют людям его лучи и его лик: здесь все подлинно и точно, все насыщено Предметом — и выбор слов, и духовное пение стиля, и искренность каждой интонации.

И, наконец, дела, им совершаемые, верны его лучам, его лику, его словам и его голосу. Одно единое дыхание Духа пронизывает весь состав его существа, того Духа, которому он цельно и до глубины предался и который его, вот всежизненно и пожизненно «одержит» Своей благодатной властью.

Таков смысл духовной одержимости в пределах религиозного опыта.



ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ
ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

1

Если мы окинем взором весь пройденный нами путь, то мы увидим, что настоящая религиозность есть действительное порождение духа и что она возникает из жажды совершенства. Эта потребность в совершенстве, — в восприятии его, в поклонении ему, в приобщении ему, в жизненном осуществлении его, — проявляется, однако, и в тех низших, грубых и наивных религиях, которые мы не назовем духовными: не-духовным людям тоже свойственно искать «совершенства» и вступать с ним в соприкосновение или общение, но только искомое ими «совершенство» является не-духовным. При этом они нередко разумеют не совершенство и не полноту его, а удовлетворяются «преимуществом» или «превосходством». Они ищут «превосходства» не в духе, а в силе, во власти, в старшинстве, в объеме, во владении силами природы или в прямой неподчиненности этим силам, в искусстве вредить, или в иных свойствах и способностях, могущих вызывать преклонение, страх, опасение и желание приобщиться этому превосходству и получить его помощь и оборону. В таком толковании — все религии и все религиозные чувства людей найдут свое место и сами определяют свою ценность, развертываясь в восходящую лестницу: от полной недуховности до высшей духовной полноты. Скажи мне, какое «превосходство» ты считаешь важнейшим, какому «преимуществу» ты поклоняешься, какому «совершенству» ты стараешься приобщиться и каким способом ты осуществляешь это, а я скажу тебе, какова твоя религия, какая цена твоей религиозности и заслуживает ли она своего высокого и ответственного наименования.

Было бы плодотворной и глубоко-поучительной задачей проследить в истории человеческой религиозности зарождение и пробуждение духовного начала, подъем человека от всяческих недуховных «превосходств» к идее духовного совершенства и, соответственно этому, — духовное перерождение и облагорожение религиозных приемов человека, а также все большее вовлечение человеческого внутреннего мира в процессе «религиозного делания». Можно было бы сказать: чем духовнее идея совершенства, предносящаяся религиозному человеку, тем цельнее и глубже вовлекается человеческая душа в свою религию, тем тонченнее становится ее религиозный «гнозис», тем художественнее делаются ее символы и обряды, тем судьбоносное оказывается для человека его религия; — и соответственно этому: тем большее значение приобретает личный религиозный опыт со всеми его основными формами или «аксиомами».

Есть перспективы и проблемы, которые открываются религиозному человеку именно на духовном уровне религиозности и только в его пределах. Среди этих проблем особенное значение принадлежит так называемым «трагическим» проблемам религиозного опыта.

Когда я говорю о «трагедии» и трагическом в религии, то я отнюдь не имею в виду эстетическую, или литературную, или тем более театральную проблему, но духовно-религиозную. «Трагическое» обнаруживается прежде всего в жизни, в ее реальных событиях и притом именно в деяниях и судьбах человека, а не в художественном изображении избранных кем-нибудь «героев». Трагедия есть первично — трагедия живого бытия, а не фантастических образов искусства; она появляется в искусстве лишь вторично и притом именно потому и только потому, что она осуществляется в человеческой жизни. Трагедия есть не «литературная форма», а жизненное состояние, возникающее из самой сущности земнородного человеческого духа.

Где нет живого, действующего духа, там не может быть и трагедии. Все, что ниже духа; все, что еще не духовно — в царстве растений или животных, или самих людей, — не способно к трагическому напряжению, совершению, переживанию или крушению. Силой воображения можно почувствовать «трагедию» и в эти низшие существа, но лишь

постольку, поскольку в них будет художественно вложено и самое духовное начало. Пошлость может быть жалка, смешна, отвратительна, поучительна, но она не способна нести трагедию. Выражаясь словом Гоголя, можно сказать: «мертвые души» не знают трагедии.

Трагедия возможна только там, где живет и действует свободное и ответственное существо; именно таков человеческий дух. Где нет свободы, воли, выбора, решения, там нет ни деяния, ни поступка; там невозможна и трагическая ситуация, основанная на свободном выборе, на волевом решении, на действии, начинающем с безвыходности или ведущем к ней. Но там, где в человеке живет духовная, т. е. свободная и призванная к самоосвобождению воля; там, где человек выбирает, решает и действует, там трагическая ситуация жизни может обнаружиться каждый миг. Вот эти трагедии духовной жизни я имею в виду, говоря о религиозном опыте.

Сущность духовной трагедии состоит в том, что в земной жизни человека обнаруживается неразрешимое, непреодолимое затруднение, которое вызывается не просто его личными свойствами, но самой объективно-сущей природой вещей.

Бывают в жизни «затруднения», «конфликты» и «противоречия», вырастающие из человеческого ничтожества: они — жалки и смешны; они запутываются, нагромождаются и кончаются или обличением убожества, или простой гибелью в потоке событий. Здесь литература находит себе темы для «комедий».

Бывают в жизни затруднения, полные смысла; конфликты страстей и намерений; противоречия характеров и интриг: они вызываются личными свойствами людей, захватывают своей интенсивностью всех окружающих и изживаются в борениях и страданиях. Литература находит в них тему для «драм». Но «драма» не есть еще трагедия.

Духовная трагедия заложена в объективном порядке вещей; в основе бытия; в законах природы, обременительных или унижительных для духа; в несоответствии целей и средств; в несогласуемости должного и неизбежного; в неустранимости неприемлемого; в праведном приятии неосуществимого задания; в препятствии, возлагающем вину на невинного героя; в неисцелимом мучении от неизмени-

мых условий человеческой жизни; в страданиях невинного за вину виновных; в столкновении духа с чужой пошлостью и слепотой; в поругании толпы над гением; в вынужденном отказе от праведности во имя религиозного призвания. Всюду, где духовный человек страдает от объективно-неразрешимого конфликта и несет в жизни последствия этой неразрешимости, складывается трагическая ситуация. Трагедии не выдумываются, а вырастают сами. Их надо искать в жизни и истории. Ими полна история великих людей и жизнь духовных героев. И чем духовнее человек, чем глубже его душа, — тем больше его жизнь насыщена трагическим. Там, где недуховный человек — бессердечный и бессовестный обыватель видит задачу личного или семейного жизнеустроения, там чуткий дух несет бремя жизненной трагедии. Чем безбожнее человек, тем легче дается ему существование. Чем значительнее человек, тем более его жизнь полна скорби, постоянно перерастающей в мировую скорбь.

Бывает так, что человек, еще не постигший трагическую сущность жизни, истории и религиозности, вступает, сам того не разумея, в трагическую ситуацию. Он совершает деяния, вовлекающие его в неразрешимые конфликты, непреодолимые и мучительные затруднения. Он бьется над их преодолением и изнемогает, не понимая, откуда эти осложнения и почему он терпит неудачу. Он переживает трагедию слепо и беспомощно.

Но возможно и иное. Человек может видеть непреодолимость своих затруднений, и притом разумеет, что корень этой непреодолимости заложен не в субъективных, а в объективных, независящих от него условиях. Как носитель духовной воли, он не может не действовать; как одержимый духовной любовью, он может действовать только в одном, свободно выбранном направлении. И в то же время он знает, что затруднения эти нельзя преодолеть, что противоречия эти неразрешимы, что имеющий возникнуть конфликт вряд ли не будет опасен или даже губелен для его личной жизни. Несмотря на все это, он решает действовать и действует. Его действие не случайно; оно возникает не из слабости и не от растерянности. Его действие и не ошибочно, но духовно обоснованно, духовно верно и, в сущности, единственно возможно.

Бывает и так, что это действие или даже эта деятельность не приводит к цели; и он знает это заранее; и тем не менее он вступает на этот путь и идет по нему. Бывает так, что человек, ищущий совершенства и требующий от себя совестно-безукоризненных поступков, не видит в жизни праведного исхода и притом потому, что его на самом деле нет; и он решается на несправедливый исход, подсказанный ему любовью, но не одобряемый его совестью, приемля внутренний конфликт и изживая его ответственно и мужественно. Безнадежно говорить о Боге и о совести, обращаясь к буйствующей толпе; но бывает так, что иного исхода нет. «Взявший меч» должен заранее примириться с тем, что он «мечом и погибнет»; но отказаться от меча он духовно не может. Религиозного человека подобные трагические затруднения ожидают почти на каждом шагу; и чем сильнее он любит Божие дело, и чем цельнее его воля в искании совершенства, тем неизбежнее и чаще он будет вступать в трагические ситуации.

Можно было бы сказать, что герой духа, любви и совести должен заранее примириться с тем, что его ждут в жизни трагические конфликты и исходы. Он должен примириться с этим не в том смысле, чтобы принять их с беззаботным легкомыслием, как нечто «все равно неизбежное»; и не в том смысле, чтобы закрыть себе глаза и забыть о них; — но в том смысле, чтобы видеть их и переживать сердцем и волей их трагическую природу, приготовить себя ко всем возможным (может быть, мучительным, а может быть, и лично-гибельным) последствиям и искать свободным решением единственно-верного исхода, принимая на себя перед лицом Божиим и решение, и ответственность, и вину.

И вот, все значительнейшее и лучшее, что было совершено в истории человеческой культуры, — было совершено именно на этом пути: в борьбе с непреодолимыми законами человеческого бытия; в изживании конфликта между живой любовью и максимальными зовами совести; в приятии ответственности за наличную вину; в героизме исповедничества; в одиночестве религиозного состояния; в осуществлении некомпromетирующего компромисса; в с виду «безнадежной» любви к Богу и в с виду «бесцельном» служении Ему; — словом, в суровом и страдающем

хождении по «узкому пути» и сквозь «тесные врата» (Мтф. 7, 14).

И только сами эти «стоятели», «носители» и «борцы» знали, да знают и ныне, как эти земные трагедии могут быть преодолены и как и где и их души будут прощены и их скорбь претворена в радостную и светлую осанну.

2

Я не ставлю себе задачу — исчислить и описать все трагические ситуации, которые ожидают духовного человека в жизни. Для этого необходимо было бы особое, обширное исследование. Я укажу здесь лишь три главные «трагедии», с которыми человек встречается на своем религиозном пути.

Первая и основная состоит в неслиянности человека с Богом в земной жизни.

Как уже высказано и показано, религия состоит в любви к Богу во всем Его совершенстве и в стремлении к полноте общения с Ним. И вот, с первых же религиозных шагов, с самого начала человек убеждается в своей недостаточности, в своем несовершенстве, составляющем для него главное препятствие. Любовь к Богу пробуждает в нем волю к самосовершенствованию, а созерцание Совершенства открывает ему величие религиозного задания и малость человеческого существа, безмерность божественной высоты и низкий уровень земнородных, заповедь совершенства и немощь несовершенного человека. Такой человек, вступая в духовное «пространство», затевает нечто дивное и в то же время — нечто явно непосильное и неосуществимое; — такое, что сразу осмысливает и освящает каждый миг его жизни и каждый «уголок» его души и что в то же время открывается ему во всей своей отдаленности и недоступности. Духовно-религиозный опыт требует совершенства и не обещает его. Он влюбляет человека в это величайшее и чистейшее Средоточие вселенского бытия, показывает ему повсюду Его энергии, Его лучи, Его веяния, вызывает в нем великие решения и чистые созерцания, показывает ему путь, но не обнадеживает его достижением и сулит ему окончание земной жизни без завершения его всежизненной борьбы и его великого дела. И это есть трагедия.

Напрасны были бы все попытки изъять из религии волю к совершенству: вместе с угашением ее — угас бы и самый огонь религиозности. Человек ищет Бога и понимает Его как сущее Совершенство; человек домогается восприятия Его и быстро убеждается в том, что это восприятие требует от него самого очищения и совершенствования; человек жаждет общения с Богом и это общение открывается ему лишь в ту меру, в какую ему удастся приблизить к совершенству свои внутренние состояния и свои жизненные дела. Великие религиозные деятели предавались этому служению целиком: они становились истинными героями религиозности. В последней глубине своего сердца они принимали жизненное решение: «лучше ничего, чем не лучшее» и перестраивали свою жизнь от корня до вершины. Так гласит живое основоположение всякой религиозности: «к Богу ведет только личная праведность»; и именно волевое переживание этой аксиомы вело этих людей к их великим усилиям, упражнениям и аскетическим достижениям.

Не признающий этого, пытающийся свести религию к проявлениям бездуховного естества (инстинкта) или к пластической фантастике, движимый страхом, или к рационалистическим теориям, — упускает самое главное и священное во всех религиях духа. Он не постигнет учения Конфуция и Лао-Цзы о священном Дао. Он ничего не воспримет в пафосе Будды и его Нирваны. Он останется глух к самым основам нашего христианского учения. Ибо Христос прямо завещал людям быть совершенными: «итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мтф. 6, 48; ср. Луки 6, 35—36); Он звал к единению с Богом (Иоанна 17, 21—22) и обещал людям «совершенную радость» (Иоанна 16, 24). Именно за этими зовами шли всежизненные герои христианской религиозности; и отрицать это может только современное нам ослепшее человечество. Напротив, для верующего христианина этот зов постоянно обновляется голосом евангельски укрепленной совести и составляет самую основу его религии.

И вот, начинается внутренняя работа над собственным духовным очищением. Чем более человеку удастся этот труд, чем чище, глубже, тоньше, значительнее, духовно богаче и любвеобильнее становится его душа, тем несом-

нительнее он удостоверяется в своем несовершенстве, тем живее и глубже он осязает ту «безмерную разность» между Богом и человеком, о которой пел Державин. У человека, проходящего этот путь, возникает свособразное трагическое чувство, будто, по мере его продвижения вперед, ему открывается все большее и большее удаление от его священной цели. Чем чище дух, тем сильнее и яснее его созерцание: тем с большей зоркостью он видит слабость и грешность собственной души и ослепительный свет Божьего совершенства. Он постоянно сопоставляет видимое и приходит к выводу о недостижимости Бога. И если в начале жизненного пути он питал иллюзию «легкости» и «близости», то к концу своего подвижнического бытия он вздыхает о «трудности» и «далекости».

«Святая — святым». Но «един свят Господь», и человек, признаваемый от других «праведным» и «святым», лучше всех знает о своем несовершенстве. Божество доступно только тому и лишь постольку, кто и поскольку приближается сам естеством своим к совершенству; но совершеннейший из людей знает, сколь далеко ему до этой цели. Чем больше он предается религиозному созерцанию и очищению, тем больше он прилепляется к Богу, так, что уже не может и не хочет оторваться от Него; это значило бы заживо духовно умереть. А крепнувшее трезвение и возрастающее смирение въяве свидетельствуют ему о его недостоинстве.

История показывает, что было немало людей, которые не выдерживали этой трагической ситуации, этой недостижимости Бога: вечного созерцания своего недостоинства, с виду «безнадежной» любви к Богу и с виду «бесцельного» служения Ему. Они не постигали глубокого смысла этого «приближающегося удаления», теряли терпение и торопились провозгласить свое «совершенство», свою «безгрешность», свою личную, при жизни состоявшуюся земную «божественность», — и становились жертвой сущего соблазна.

В чем же религиозный смысл этой трагедии? Зачем Христос призвал человека к богоподобному совершенству, если Он знал, что оно ему недоступно?

Смысл этой трагедии открывается только тому, кто способен созерцать свою земную личность и жизнь, как

не завершающуюся на земле. Если жизнь земнородного человека исчерпывается его здешним пребыванием; если она заканчивается его смертью и распадением его тела; если цель личной жизни должна вместились между рождением и смертью, — то основная трагедия религиозного опыта неразрешима. Тогда человек обречен на неудачу в своих самых светлых исканиях и в своих самых героических порывах: ему не дано и не суждено «раствориться в Боге», пока он живет на земле. Груз его тела и немощь его души будут до конца сковывать его дух, и «безмерная разность» останется неустранимой.

Но на самом деле земная жизнь есть лишь подготовка к новому пути и к истинной свободе; и то, что предстоит человеку посмертно, есть главная и существеннейшая часть его бытия. Земная подготовка состоит не только в очищении души от слепоты и греха, но и в созерцании своей малости и скудости. Созерцая свою скудость и малость, человек возрастает к созерцанию величия и обилия Божия; печаль самоосуждения ведет его к радости Боговосприятия; зрелище своего несовершенства крепит его дух в желании узреть совершенство Божие. К Богу ведет не снисхождение к себе и не само-идеализация души; а именно воля к совершенству, вечно живущая в личной душе и вечно напрягающая энергию личного духа. Чтобы достигать, надо желать полного достижения. Чтобы победить, надо носить в себе волю к законченной победе. Чтобы вознестись, надо растить и крепить свои крылья. Чтобы приготовить себя к главной и существеннейшей «эпохе» своего бытия, к новой свободной жизни, надо требовать от себя все еще не дающегося мне совершенства. Надо отложить всякое соблазнительное мечтание о «прижизненной божественности» и требовать от себя полноты совестных осуществлений.

И тот, кто пойдет по этому пути, тот испытает радость подлинного светоприобщения. Он скоро узнает, что всякая искренняя молитва приобщает человека Богу. Он удостоверится в том, что всякое постижение и усвоение Божьего луча в «огнях жизни» дает непреходящую религиозную радость. Простой зов, обращенный к Творцу, есть уже живое влияние Благодати. И самая воля к совершенству, заповеданная Христом, придает человеку некое богоподобие: ибо

желать совершенства — искренно, цельно и пламенно — значит издали уподобляться Богу любовью и волей, ибо Богу свойственно совершенство любви и воли. Человек, ищущий совершенства, становится носителем и органом Царства Божия на земле; он уже достигает еще недостигнутого и готовит себя к его полному достижению в Божиих светлых «пространствах».

Именно в этом смысл Христовой заповеди. Именно этим дается человеку сила — спокойно и радостно нести через жизнь основную трагедию религиозного опыта, ибо, вот, он уже не испытывает эту «трагедию», как обреченность и муку, но как некое горное восхождение, в котором каждый шаг приближает, каждый вздох возносит, каждый взгляд открывает новую красоту и новый, обетованный свет. Гибельная трагедия — не дает исхода и не сулит его; а эта, творческая «трагедия» — требует от него только одного: дальнейших усилий.

3

Один из непреодолимых законов земного бытия состоит в том, что человеку дано тело, органически включенное в его состав и таинственно связанное с его душой и с его духом. В течение всей своей истории человечество, в лице своих умнейших наблюдателей, старалось верно ощутить и выразить эту связь, свести ее к определенным законам, но доселе это удалось ему лишь в скромной мере. Таинственная утонченность и сложность этой связи так велики, что ни одна предложенная формула не является здесь адекватной. Человеку легче дается практическое пользование своим тело-душе-духовным организмом, чем исчерпывающее познание его.

В практической же жизни человек очень уверенно чувствует себя телом, не всегда уверен, что у него есть душа и слишком часто не подозревает о том, что он есть дух и что дух есть главное. И замечательно, что люди преимущественно-телесные («соматические») не только склонны игнорировать душу и дух, сводя «все» к мозгу, желудку, нервам и т. д., но и питают некую затаенную вражду к своему нетелесному составу; а люди преимущественно-духовные («пневматические»), начинают тяготиться своим

телом и ищут способов свести его потребности, а может быть и самую жизнь его, к минимуму. Соматический человек не приемлет своей духовности; пневматический человек не приемлет своей телесности. А мудростью Божиею — тело, душа и дух связаны в некое таинственное личное единство, которое не поддается ни разложению, ни отвержению.

Здесь открывается вторая «трагедия» религиозного опыта, которая требует, подобно первой, творческого изживания.

Религиозно-чувствующему человеку, ищущему совершенства, естественно и неизбежно искать для духа свободы, т. е. возможности и способности беспрепятственно следовать своим духовным зовам и потребностям. Главные же препятствия его — это наслажденчество тела и дурной произвол души. Тело имеет свои потребности и влечения, от которых оно или совсем не желает отречься или же, если отказывается, то лишь с превеликой неохотой и противлением. Тело человека ищет своих удовольствий и «не умеет» радоваться радостям духа. В это оно вовлекает человеческую душу, приучая ее ориентироваться не вверх, а вниз, и незаметно превращая ее в свое хитрое, изворотливое и лживое орудие; душа становится служанкой телесных похотей и вступает в борьбу с духом. Тело, не считающееся с духом, и душа, покорная элементарному биологическому инстинкту, объявляют своеволие и творят законченную пошлость и несомненный грех. Слепые для духа, не выражающие его природы и его глубины, они вызывают в душе стыд, горе, отвращение, жажду покаяния и очищения: начинается борьба. А так как «отложить» плоть невозможно (в силу Богом данных законов земного естества), а перестроить душу в высшей степени трудно, то эта борьба заканчивается или открытым подчинением телу, или прикровенными уступками (падениями), или же, третий исход, она принимает радикальные, героические формы (вплоть до механического изуродования плоти).

История всех великих аскетов изобилует описанием тех «борений», которые им приходилось переживать в деле освобождения духа, подчинения ему плоти и очищения души. Они пытались свести свое «во-плоти-бытие» к скуд-

нейшему минимуму — в воздержании, в лишениях, в трудах и даже в неподвижности (пещерничество, столпничество). Им это удавалось — и не удавалось. Удавалось, ибо героическая духовная воля способна к необычайным усилиям и имеет свойство — крепнуть в борьбе и изыскивать новые пути. Им это не удавалось, ибо «отложить» плоть совсем невозможно, а тело, как таковое, органически связано с душой и остается необходимой дверью в вещественный мир. Дело не обстоит так, что тело только бременит дух; оно его в то же время несет и питает. Дело не обстоит так, что инстинктивная душа только своевольничает и соблазняет «пневматического» человека; она нужна ему для всех его актов и способна принимать законы духа и Божии зовы. И человек призван на земле — не погасить свое тело и не удушить свою душу, а сделать их чистыми и радостными орудиями Духа.

Тело необходимо духу, но не в своем тяжком, влажном, животном естестве, а в состоянии легком, светлом, зрячем и одухотворенном, каковое состояние иным людям дается от роду, иными добывается без особых напряжений, а от иных требует самых героических усилий, ставящих их душу на край душевного помешательства. Духу необходимо не изувеченное и истощенное тело — с омертвевшим кровообращением, с испорченным пищеварением, с мучительными нервными болями, с увядшими мускулами, ослепшими глазами и угасшим слухом, замученный полутруп, неспособный к духовному служению. Древнее правило «здоровая душа в здоровом теле» совсем не всегда верно: ибо «здоровое тело» может таить в себе скудно-пошлую душу и почти угасший дух. Поэтому это правило должно быть исправлено и звучать так: «могучий дух в духовно-здоровом теле»... Ибо дух остается верховным критерием истинного телесного здоровья и притом у каждого человека индивидуально: что одного возводит, то может другого погубить. Нет единого правила или критерия, одинакового для всех людей: все есть вопрос индивидуально-находимой меры — в еде, в труде, в отдыхе, в движении и неподвижности, в предании себя сну и воздержанию... Есть множество людей, которым совсем не следует идти в монашество; а в монашестве совет опытного и зоркого старца может быть сущим спасением, и не только для «начинающего»...

И душа необходима духу; и притом не только в тех способностях своих, которые считаются «высшими» — в мышлении и воле, но и в тех дарах, которые часто недооцениваются строгими аскетами (инстинкт и чувственное воображение), а также и в тех, которые остаются в пренебрежении у современного «культурного» человека (любовь, интуиция, сверхчувственное созерцание). Духу необходима не запуганная, задерганная, во всех порывах своих пресеченная и психически полубольная душа, неспособная к целостному, легкому и радостному взлету; но душа обращенная, узревшая прекрасность горних «вещей», возжаждавшая их и как бы влюбившаяся в них. Духу нужно не моральное педантство волевой дисциплины, за которой укрывается злой, хитрый, мстительный и блудливый «волк», а естественная, искренняя и цветущая преданность, доброта о Господе, преданность о духе, верность цельной любви.

Поэтому верное разрешение этой второй «трагедии» состоит не в отвержении тела и души, а в их приятии и одухотворении. «Волк» инстинкта и тела должен «войти в радость господина своего» и уподобиться тому сказочному «верному волку», который несет «Ивана Царевича» в тридцатое царство духа. Подобно тому, как фреска Св. Георгия в Старой Ладого (XII век) мечтает не об убитом драконе, а об обращенном, умилившемся и послушно-преданном, следующем за освобожденной царевной на легкой ленточке; подобно этому православная религиозность ищет в аскезе умиленного и радостного сердца, искреннего порыва к совершенству, того «легкого духа», которым сиял преп. Серафим Саровский. Мера же приятия и неприятия духом законов плоти и инстинкта всегда останется индивидуальной и общему закону не подлежит.

4

Если всмотреться и вчувствоваться в причины человеческого несовершенства, то умственному взору представит, прежде всего, тот способ-бытия, который присущ земнородному человеку, как таковому, и который не меняется на всем обозримом протяжении истории¹. Человек чело-

¹ См. главу первую «О субъективности религиозного опыта».

веку есть духовно-душевно-телесное инобытие. Люди взаимно разъединены, и это разъединение вещественно-закреплено и неизбывно. Каждый из нас испытывает непосредственно и подлинно только свои собственные субъективные состояния, потребности и желания; инстинкт каждого из нас непроизвольно сосредоточивается именно на них своим восприятием, вниманием, аффектом и попечением. Закон этого существования может быть выражен формулой «ты не я, а я не ты»: чужой голод мне не мучителен; чужой сон меня не подкрепляет; чужая боль мне не больна. И если каждый из нас знает и самого-то себя плохо, с грехом пополам, то «чужая душа» остается для нас сухими «потемками». У людей общее пространство и общий мир вещей; но у них нет общих переживаний, как нет и общего тела. На протяжении всей своей жизни каждый из людей остается субъективным, особливим, индивидуальным и одиноким; и остро чувствует это в час голода, болезни, обиды, гневного разрыва, заключения брака, несчастной любви, ревности, преступления, покаяния, душевной депрессии, отчаяния, жизненной опасности и смерти.

Это можно выразить так. Человек есть прежде всего инстинктивное существо, а инстинкт его живет центростремительно: он корыстен, себялюбив и печется о своих потребностях и удовлетворениях. Никакое общение, никакое воспитание, никакая солидаризация и организация не отменяет этого основного способа бытия (*modus essendi hominis*). Нравственная и религиозная культура могут довести это до сознания человека, могут сообщить ему способность и умение практически не руководствоваться одними инстинктивными влечениями и порывами; но самая форма нашего существования от этого не изменится.

Это влечет за собой целый ряд трагических последствий и ситуаций, с которыми человек вынужден считаться до конца своих дней и до исчезновения человечества с лица земли.

Людей множество и все они, — думают они об этом или не думают, — противостоят друг другу в соискании, соревновании и соперничестве. Во многих второстепенных отношениях это имеет, как известно, положительное значение: в праве, в политике, в хозяйстве, в творчестве — монополия мертвит, а конкуренция живет. Но в важней-

шем и глубочайшем отношении, — в нравственно-религиозном измерении, — это ставит людей в трагическое положение. Символом его является столкновение двух людей в пространстве, от которого гибнет один из них, или погибают оба: оба притязают на одно и то же место, не думая и не заботясь друг о друге; они сталкиваются в стремительном движении и губят друг друга. Человек с религиозно чуткой совестью чутко переживает каждый вред, наносимый им другому, и испытывает эту невольную трагедию бытия на каждом шагу. Тихий голос шепчет ему, что он «сыт» потому, что есть другие голодные; что богатству его — соответствует бедность многих; что он, может быть, наслаждается только потому, что у других людей жизнь слишком безрадостна. Или, как записал Леонардо да Винчи: «мы живем за счет смерти других». Одним своим множеством и соперничеством люди творят друг другу то, что мудрый Анаксимандр обозначил, как «несправедливость» (или «обиду» — «ἀδικία»): ибо в соискании, соревновании и соперничестве они оттесняют друг друга от жизненно-необходимого¹; в лучшем случае они предотвращают друг другу гибнуть, в худшем случае они истребляют друг друга оружием. «Борьба за существование» есть страшный и неотменимый закон жизни, закон, против которого восстают совесть и сердце; но именно под его действием возникает и слагается религиозный опыт.

Совестный, религиозно-чуткий и искренний человек, осознав впервые эту трагическую ситуацию, способен поставить перед собой вопрос о самоубийстве, т. е. о принципиальном и радикальном неприятии жизни в такой форме. Этот «бунт», напоминающий бунт Ивана Карамазова из-за «неискупленной слезки» невинно страждущего ребенка, должен быть пережит, прочувствован и продуман каждым из нас до конца, ибо только преодоление его дает человеку настоящую — духовную и культурную — зрелость.

Мы не знаем и не имеем надежды достоверно узнать в земной жизни, почему и зачем нам дана именно такая форма земного существования. Но некий внутренний го-

¹ См. главу тридцать восьмую «О доброте» в моей книге «Blick in die Ferne».

лос религиозного созерцания шепчет нам, что эта трагедия содержит в себе и указывает нам некоторое высокое духовное задание: что мы должны принять ее и сделать в пределах личной возможности все для того, чтобы преодолеть ее силой любви, созерцания, молитвы и жизненного делания; и что именно в посильном разрешении каждым из нас этого претрудного задания и скрывается смысл данного нам способа существования.

Вследствие душевно-телесного разъединения и духовного одиночества люди не знают друг друга непосредственно и достоверно; они не знают друг друга и тогда, когда взаимно встречаются и общаются, тем более заочно. Поэтому им так трудно верно понимать друг друга, с достаточным основанием доверять и не доверять друг другу и строить совместную достойную жизнь. Настоящее знание человека есть не обобщенное, а индивидуализированное знание. Но индивидуализировать свое восприятие и отношение человек может лишь применительно к немногим, близким людям, с которыми он стоит в длительном общении; а все остальное бесчисленное, многомиллионное множество людей остается вне индивидуализации. А как много людей на свете, неспособных к этому и в пределах своего ближайшего круга!..

Отсюда это великое и вечное затруднение во взаимной душев-нодуховной помощи. Никто из людей не может помочь безвольному своей волей, глупцу своим умом, безбожнику своей верой, бессердечному своим чувством, душевно-слепому своим воображением. И те из нас, кому приходилось иметь дело с близким человеком, беспомощно обуреваемым страстями, запоем, морфинизмом или прямым сумасшествием, — испытали эту трагедию и эту муку.

Отсюда же эта невозможность любить всех людей. Трудно бывает вызвать в своей душе хотя бы искру положительного чувства к человеку-мучителю, злобному, жестокому, тупому, законченно пошлomu и вызывающе порочному. Но совсем невозможно питать настоящую индивидуализирующую любовь к человеку совершенно мне неизвестному. Каждый из нас воспринимает на протяжении своей жизни всего несколько тысяч людей и то в большинстве случаев — «мимоходом», а число всех людей на свете, живущих одно-

временно, доходит до двух с половиной миллиардов. Как же я могу индивидуализированно любить неизвестных мне «ближних»?..

Эти нравственно-религиозные затруднения земной жизни надо принять и потребовать от себя такого душевно-духовного «преобразования», которое дало бы возможность приблизиться к их преодолению. Именно это и составляет тот христианский ключ, который открывает нам смысл православно-христианской святости. Человек, следующий долгу христианской совести, стремится прежде всего исключить себя по мере возможности из земной борьбы за существование, из всяческого «соискания», «соревнования» и «соперничества» в деле обладания земными благами; — уйти из земной тесноты и давки, не лишая других того, что им желанно; отречься, отдать, уступить, устранившись; помочь нуждающимся, утешить страсти ожесточенных, смягчить и облагородить борьбу за существование. Поняв пределы своего душе-познания и человекопонимания, он стремится расширить и углубить их — личным самоочищением от ослепляющих страстей, укреплением своего созерцающего сердца, художественным вчувствованием в окружающих его людей, благожелательным сердцеведением, проникновенной интуицией. Этим он увеличивает свой дар душевно-духовной помощи. Он не может «помочь всем», но именно поэтому он любовно пытается помочь тем, кого Господь посылает ему в жизни. Всем помогать может только Бог; это не входит в задание человека, который имеет ограниченную периферию соприкосновения и общения. Никто из нас не способен любить «всех» индивидуализирующей любовью. Но каждый из нас призван излучать лучи доброты, любви, благожелательства, сострадания и милосердия навстречу всем и всякому, кого Господь пошлет ему на его земном пути¹. Всякий из нас призван к тому, чтобы в общении с другими людьми втайне взывать к духу их инстинкта, к их сердцу и к их живой совести; — доверять им и уважать их, как бы в «кредит», пробуждая этим в них их дух, их сердце и их совесть, и поднимая их в их собственных глазах, как бы внушая им «свет»

¹ См. в книге «Blick in die Ferne», главы «Моя вина», «Его ненависть» и «Об излучении».

и воспрещая им «тьму». И в довершение всего, молясь о них, об их духовном пробуждении и просветлении.

Так, человеку не дано отменить трагедию человеческого множества и разделения, но ему дано принять эту трагедию и всежизненно радеть о ее преодолении в духе. Он не победит и не отменит ее в ее естестве: для этого он должен бы быть Богом и пересоздать весь мир в его устройстве. Но он может приобрести те свойства, те потребности, те умения, которые дали бы ему возможность жить, созерцая множество как живое духовное единство и действуя среди разделения в его смягчение и в его преодоление. И в этом заключается таинственный смысл множества и разделения. «Дискретный» способ существования дан нам для того, чтобы мы научились «конкретному»¹ способу бытия: любви, созерцанию, со-страданию, молитве и помощи. Земная трагедия зовет нас к сверх-земному обновлению; ее смысл в том, чтобы мы в посюстороннем мире учились потусторонней жизни. А учит нас этому именно духовно-религиозный опыт Христианства.

5

Однако именно этот «дискретный», т. е. множественно-разделительный способ существования вводит человека в одну из трагических и в сущности непреодолимых жизненных ситуаций.

Человеку, живущему в этой дискретности, предоставлена от Бога свобода употреблять ее возможности — во благо или во зло. Нравственное и религиозное обращение к Богу полноценно только тогда, когда оно свободно; но именно эта свобода допускает реальную возможность злого желания и злого действия. И вот человек не справляется с искушениями и соблазнами, раскрывающимися перед ним на каждом шагу в его земном способе существования.

Отсюда естественность и необходимость борьбы со злом не только в самом себе, но и в других. Подобно тому, как один фальшивящий инструмент может испортить всю симфонию; подобно тому, как один холерный вибрион делает

¹ «Дискретный» — разъединенный, разделенный, разрозненный; «конкретный» — сращенный.

опасной воду во всем колодце; — подобно этому, и еще гораздо больше и хуже, один инициативный и активный злодей может составить несчастье всего человечества: он пробудит активность в сотне полузлодеев; они принудят тысячи слабых и увлекут сотни тысяч глупцов; и беда может принять непредвиденные, чудовищные размеры. Толпа живет инстинктом и подражанием; она духовно слепа, подвержена внушению и удобособлазнама; она легко вовлекается в систему действий, которая может быть построена на зле, зависти пошлости и лжи. Люди слабы в добре и беспомощны в духе. Встречаясь с другими сильными во зле и искушенными во всяческой противодуховности, они, ничем и никем не огражденные, легко скатываются по наклонной плоскости в пропасть.

Так возникает эта трагическая проблема сопротивления злу, которая требует от каждого из нас верного разрешения¹ и которая совсем не сводится к внешней борьбе с ожесточенными людьми.

Сопротивление злу должно начинаться с его предотвращения. Это предотвращение требует прежде всего от родителей внимания к закону наследственности. Рождающие должны понять, что будущность детей зависит от того телесного наследства и от тех душевно-духовных predispositions, которые они получают до колыбели. Поэтому предотвращение зла есть дело родителей — их телесной гигиены и их нравственно-религиозного катарсиса.

Воспитание детей есть вторая ступень предотвращения. Злое чувство, склонность к неограниченному самолюбию, бездуховный инстинкт, порочная мысль, пошлый вкус — все это родители должны усмотреть в ребенке до того, как этим состояниям удастся окрепнуть и перейти в систему действий. Уловленные в раннем детстве, они должны быть преодолены любовным и духовным воспитанием. Надо вызвать в ребенке живую сострадательность и доброту, пробудить дух его инстинкта, открыть в его сердце силу созерцания, зажечь в нем чувство любви, сообщить ему чувство ответственности и укрепить его совесть. Это главное и важнейшее. Но уже в этом воспитании родителям придется преодолеть в самих себе всякую сентименталь-

¹ См. мою книгу «О сопротивлении злу силой».

ную идеализацию, не принимать чувства «жалости» и «умиления» за любовь и передать решение целого ряда вопросов духовной воле и духовно-зрячему разуму. Воспитание невозможно без требовательности и строгости; но строгость, проникнутая духовной любовью, укажет родителям иные, более благородные и менее унижительные формы воздействия, чем отвратительное телесное наказание.

То, что в деле предотвращения зла упущено в самих родителях и не совершенно в детской, — трудно поддается позднему воспитанию и исправлению. Воспитание человека, конечно, не ограничивается семьей. Оно продолжается в жизни и оканчивается только со смертью. Оно продолжается в школе, в кругу родных и знакомых и в непосредственном («случайном») общении людей; оно совершается в болезнях и их лечении, в лишениях и в несчастьях; оно довершается в церкви, в армии, в суде, на службе и в браке. В этих формах и стадиях оно слагается тем безболезненнее, чем более человек оказывается способным к самообладанию и самовоспитанию, и обратно — оно оказывается тем более суровым, болезненным и, может быть, даже унижительным, чем менее человеку свойственна автономия духа.

Именно в отношении к людям, лишенным духовности, чувства ответственности, совести и самообладания — проблема сопротивления злу получает свой трагический характер. Из их среды выходят люди преступного нападения, бессовестные, безответственные соблазнительники, насильники, лишенные жалости и правосознания, — иногда не переступающие пределов уголовного преступления, иногда смешивающие уголовное с политическим, а иногда совершенно наполняющие и извращающие политические формы жизни уголовной преступностью. Возможно ли отдавать столь трудно творимый и укрепляемый «духовный эфир» религиозной, семейной, нравственной, художественной, научной, хозяйственной, национальной и общечеловеческой культуры — на попрание, извращение и уничтожение этим людям? Следует ли предоставлять малолетних и взрослых «детей духа» — на злое произволение беззастенчивых, властолюбцев или ожесточенных слепцов? Правильно ли толковать свободу духа, как свободу от всякого морального удержания, а свободу совести, как свободу от со-

вести? Свобода мнения — не есть свобода бесстыдства и свирепости. Политическая свобода не может быть безграничной и не может переходить в беспрепятственность преступления. Нельзя исповедовать и осуществлять свободу соблазна, соращения и разращения. Нельзя отдавать детей, добрых и слабых на поругание или растерзание злодеям.

Так ставится и разрешается вопрос о сопротивлении злу силой. Этот вопрос столь же древен, как человеческое общежитие и человеческая совесть; он не исчезнет до тех пор, пока не придет и не восторжествует Царство Божие. И пока человечество будет жить на земле, оно вынуждено будет героически разрешать этот трагический вопрос.

Его трагический характер состоит в том, что человек, исповедующий духовную религию, не может найти здесь праведного исхода, такого, который удовлетворял бы требованиям — и духовного строительства и совести; — который не смущал бы и не возмущал бы его сердечного чувствилища и не понуждал бы его к суровым решениям и с виду «безжалостным» мерам; — который освобождал бы его и от укора в предательстве слабых и невинных, и от упрека в угашении доброты и снисхождения...

В самом деле, дать волю злодеям — значит предать слабых, не оборонить добрых, не заступиться за детей и предпочесть личную «безукоризненность» — делу духа и добра на земле; это значит выдать свой народ на поругание, обречь его рабству и силою вещей стать самому в ряды злодеев (попущением и непротивлением)¹.

Вступать же в организованную борьбу со злодеями — значит «взяться за меч», т. е. организовать государственный отпор ожесточенным людям и самому вложиться в него, хотя бы сочувствием и одобрением; это значит принять и неизбежные крайности этой борьбы на жизнь и на смерть. Для этого надо из сочувствия к слабым временно отложить снисхождение к насильникам, «примириться» с условиями государственного суда и его приговоров, с не-

¹ См. в моей книге «О сопротивлении злу силой» главы восьмую — двенадцатую, содержащие критику учения Л. Н. Толстого «о непротивлении» и вскрывающие в его теории элементы «морального бегства», «сентиментальности», «духовного нигилизма» и «религиозного мироотвержения».

обходимыми мерами полиции, с жестокостью необходимой казни и неизбежной войны. А для этого надо сознательно ограничить свою совестную жизнь с ее максимальными требованиями пределом необходимого противления и допустить насильственные формы внешней борьбы.

Так, религиозному человеку приходится выбирать между сентиментальным предательством, ведущим к лицемерной «праведности» и условным отказом от свободной доброты, от совестно-религиозной чистоты, от целостного и неограниченного сочувствия ко всякому живому существу и (практически!) от строгого суда над некоторыми своими внешними деяниями.

Цельного, совестно-праведного исхода здесь нет. И религиозный человек рано или поздно убедится в трагической природе этого конфликта. Он должен будет или решиться вступить в серьезную, ответственную борьбу, требующую от него несовершенных, для веры, любви и совести тягостных, иногда в порядке целесообразности «приблизительных», иногда жестоких поступков, с непредвиденными подчас последствиями, — или же «сложить с себя» бремя ответственности (которое все-таки не сложится с него!), «выключить себя» из общественной жизни (что ему не удастся!) и предаться беспредметному умилению и фальшивой «добродетели» (что однажды приведет его к разочарованию и отчаянию!). Но в обоих случаях решение его — будет его личным, свободным решением, за которое он будет отвечать перед собой, перед людьми и, главное, перед Богом.

Все попытки сложить с себя эту ответственность — будут объективно-несостоятельными, а субъективно малодушны. Решит ли человек отвернуться от агрессивного зла в мир, признать его вовсе не существующим или не требующим сопротивления (как это предлагал Л. Н. Толстой) — его решение будет его личным решением, на какие бы авторитеты он ни ссылался; и впоследствии, когда он увидит, что сам себе лгал, что агрессивные злые люди представляют собой настоящий бич человеческой истории, что он своим непротивлением предал детей, добрых и слабых, и тем самым пассивно толкнул их к злодеям, — он поймет, что ответственность за все это несет он сам и что уйти от этой ответственности ему некуда.

И точно так же, когда он впоследствии увидит, что ему пришлось «заговорить со злодеями на их языке», т. е. отвечать насилием на насилие, подавлять в себе отвращение к этому делу, судить, наказывать, воевать и казнить; когда он почувствует свою душу израненной всем этим, свою совесть изболевшейся, свою любовь полузаглохшей, а себя огрубевшим, ожесточенным и ушедшим от своего «радикального» пути, ведущего его к Богу, — он поймет, что он должен был принять на себя ответственность за все эти дела и что сложить ее с себя ему было бы не на кого. Ибо нет авторитета, освобождающего человека от его жизненно-духовных решений и деяний и от ответственности за них.

Ответственность человека, — духовная, религиозная и нравственная, — есть высший дар и высокое призвание, исходящие от Бога. Все попытки сложить ее с себя — неверны и унижающи; и более того — они просто неосуществимы. А все попытки обмануть в этом деле свою христианскую совесть и Бога — жалки и кощунственны.

6

Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания — состоит в необходимом сопротивлении злу силой с принятием на себя ответственности за свое решение и деяние, и с непременным последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением. Это и есть исход, указуемый православным христианством.

Решение должно быть принято самостоятельно и свободно. За этим решением должен стоять сам решающий, — весь человек со всем своим религиозным и духовным опытом. Он не должен ни гасить в себе религиозной воли к совершенству, ни отрекаться от голоса совести, ни умялять и искажать этого голоса, уверяя себя, будто он «разрешил» ему несправедный путь, или «согласился» на его жизненно-духовный компромисс. Нельзя угадать в себе духовную Купину на том основании, что другие люди злодействуют над беззащитными и слабыми; нельзя отречься от своей веры и от своего религиозного очищения в силу

того, что надо отложить на время доброту и облечься в меченосную строгость. Надо уметь облекаться в строгость, не разрушая своей религиозной личности, но оберегая ее до конца.

Соппротивление злу силой допустимо не тогда, когда оно «осуществимо», но лишь тогда и постольку, когда и постольку оно оказывается неизбежным и потому обязательным. Это сопротивление «осуществимо» всегда: ибо человеку всегда присуща сила для насилия, а может быть, и храбрость для нападения и отпора. Но до тех пор, пока достаточны другие средства, — средства молитвы, любви, свободы, убеждения, обличения, запрета, гнева и даже угрозы, — к силе обращаться не следует. Только безнадежность братского и властного обхождения дает человеку право обратиться к силе. Здесь необходима духовная неизбежность; не «возможность», которая имеется всегда; но и не только «право», которое позволяет применить силу и не применять ее; а единственность оставшегося средства, которая духовно переживается, как обязательность его.

Соппротивляться злу силой надлежит с сознанием, что средство это есть единственно-оставшееся, крайнее и несправедливое; что это средство не «оправданное» и не «освященное», а принятое в порядке духовного компромисса; и что в силу этого оно должно быть при первой же возможности оставлено и заменено другими, более духовными, достойными и любовными средствами. Там, где действует слово, не нужен меч. Там, где можно остановить человека обличением или угрозой, не надо заключать его в тюрьму. Там, где его обратит верно устроенная и воспитывающая тюрьма, — не нужна казнь. Ибо дух человека преобразуется любовью, свободой, убеждением, примером и воспитанием, а не силой. Сила не строит дух, а только пресекает нападающую противодуховность.

И вся эта борьба неправедными средствами за благую цель должна сопровождаться памятью о нравственной условно-допустимости этих средств и живой потребностью не преувеличивать без крайности сферы их применения. Соппротивление злу силой отнюдь не разрешает задачу воспитания и недостаточно само по себе; но в то же время оно бывает необходимо, обосновано и обязательно. Оно недостаточно потому, что оно действует только отрица-

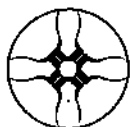
тельно: оно выражает властное «нет», запрет, пресечение, отражение, удерж. Весь смысл его в том, чтобы открыть дорогу для положительных сил, для их воздействия и творческого вмешательства.

Соппротивление злу силой идет по трагическому и в то же время героическому пути: человек отдает чистоту и спокойствие своего духа, а может быть, и самую земную жизнь свою для того, чтобы, по слову Апостола Петра, «делая добро, заграждать уста невежеству безумных людей» и притом в качестве «свободного», не злоупотребляющего свободой, но творящего дела Божие («как раб Божий») (1 Петра 2, 13—16). Это служение не может не вызывать в нем духовной тревоги, известного раздвоения в нравственном чувствилище, колебания, искушения («сложить с себя ответственность»), а может быть, и ожесточения. Он должен нести в себе духовное раздвоение и выходить из нравственной плэромы; он должен принимать в душу жестокие поступки и жалости достойные зрелища; а впоследствии он должен находить в себе множество духовных «осадков», «отпечатков» и отзвуков ведшейся и ведущейся борьбы; он должен совершить во имя Духа, Любви и Свободы такие дела, которых он никогда не совершил бы для себя.

Поэтому государственному правителю, воину, судье и всем, кто, по слову Апостола Павла, сим делом «постоянно занят» (Римл. 1, 3, 6), необходимо постоянно заботиться о духовном и религиозном очищении своей души. Человек слаб и страстен; и ведя суровую, а может быть, и жестокую борьбу, он неизбежно будет вовлекаться своими страстями в нечистые состояния, растеривать любовь, уменьшать голос совести, ранить и осквернять свое воображение, ожесточать свою волю. И если к религиозному катарсису призван каждый из нас, то люди трагически-героического служения призваны к нему в особенности. Им необходимо до борьбы утвердиться в созерцании Бога, в духовной любви и в совестной плэроме, чтобы соблюсти свой дух даже и в компромиссном служении. Им необходимы катартические усилия во время борьбы, чтобы не допускать в себе ни малодушия, ни соблазна, ни ожесточения. Им необходимо глубокое очищение по окончании борьбы, чтобы восстановить в себе духовную и совестную плэрому и удалить из своего чувства, из воли, из мысли и из вооб-

ражения следы пережитого, всякую судорогу воли, всякое очерствление сердца, упрощение мысли, раздражение, отвлечение и нечистоту. Тот, кто сопротивляется злодеям силой или мечом, тот должен быть всегда чище и выше своей борьбы, чтобы бездна, таящаяся в каждом и даже самом бескорыстном компромиссе, не поглотила его. Меч его должен быть как молитва; а молитва должна иметь силу меча. И чем совершеннее будет его молитва, тем меньше, может быть, ему придется прибегать к мечу.

Все эти основные трагедии религиозного опыта открываются человеку и осмысливаются им далеко не сразу. Их постижение и преодоление предполагает в человеке значительную степень нравственной зрелости и религиозной чистоты. Но когда человек постигает их высший смысл, он убеждается в том, что они входят в самую сущность религиозного опыта и что они могут быть преодолены только на основании его аксиом.



ПОСЛЕСЛОВИЕ

На этом я заканчиваю изложение того, что мне дало мое исследование. Я долго вынашивал эту книгу, годами и десятилетиями, предпочитая не торопиться с ее опубликованием, но снова и снова удостовериться в верности найденных и формулируемых основ религиозного опыта; и прежде всего — желая проверить и перепроверить свой собственный религиозный акт и его содержания, ибо философия обязывает больше, чем какая-нибудь другая наука, очищать и проверять орган своего предметного восприятия и строго взыскивать с себя за высказываемые слова и излагаемые описания. И ныне, когда я закончил эту книгу, отнюдь не исчерпав предмета (ибо кто же и когда исчерпает его?), я расстаюсь с ней в уверенности, что с моими описаниями и формулами не согласятся только люди иного религиозного акта, которым остается только пожелать, чтобы они поняли основание нашего расхождения...

Я посвятил мое исследование той стороне религии, которая большинством верующих, и особенно большинством теологов, оставляется без внимания, и притом потому, что она «подразумевается» ими, как имеющаяся у них, как несомненно-достоверная и не подлежащая обсуждению. Именно потому она не рассматривается ими, не проверяется, не выговаривается и не культивируется. Каждый из них считает с самого начала, что он «умеет веровать», и что то, что ему передано в детстве и подтверждено его пастырем и академией — есть сущая истина. Религиозный акт осуществляется (или не осуществляется) подавляющим большинством людей в том виде, как он у них сложился «сам». И потому он не проверяется, и не удостоверяется, и не совершенствуется, хотя на самом

деле именно он составляет сушку живую основу веры и религиозности, а потому и предрешает содержание самой веры. Но именно вследствие этой наивной уверенности и этого замалчивания — религиозный акт «выдыхается» и «вырождается». Оставленный без внимания, как якобы несомненно-достоверный и неоспоримый, он ведет людей к самомнению и религиозной гордыне, угащает в них общеобязательные для всякого верующего смирение и трезвение и приводит людей различных религий и исповеданий — к взаимному непониманию, к вражде и даже презрению...

И вот, религиозный акт вырождается потому, что духовно не животворяется и не совершенствуется, а между тем земная жизнь с ее заботами и расчетами упрощает и снижает его, а «цивилизация» подкапывает его к разьедает. Это вырождение уже привело к великому современному кризису религиозности. Из поколения в поколение люди утрачивали не только религиозный акт, но и самое представление о нем; а утратив, разучились верить и уже не понимали той великой силы и того значения, которые присущи вере во всяком культурном творчестве; забывали, что для религии нужен иной «внутренний уклад души», — уклад иного строения; а когда теперь начинают догадываться об этом, то не знают, какой же это такой «другой уклад» и что им надо изменить в самих себе для того, чтобы войти в него. Конечно, может быть, они все-таки войдут в него и без «понимания»; но лишь ценой жизненного опыта, состоящего из величайших лишений, страданий и унижений; и, может быть, — лишь в последние часы своей жизни, затратив весь свой земной срок на приобретение этого отрицательного прозрения и скорбно взирая на слепоту и на блуждания своего прошлого.

Что же касается теологов, то почти каждый из них считает свой собственный религиозный акт — естественным и истинным, единственно возможным, «священным» и не нуждающимся ни в каком совершенствовании или обновлении. Давид Фридрих Штраус столь же доволен своим видением, сколь Ренан — своим, Киркегаард — своим; и так же и другие. У каждого из них подразумевается, что он

«видит верно, верует и мыслит верно» и что ему остается только учить других тому, что он намыслил; прочие же, несогласные с ним теологи — находятся в «печальном заблуждении» или в «невежестве и ереси»... Отсюда взаимное непонимание, и даже вражда, а подчас и презрение; и из этого «смещения языков» не выведут их никакие догматические споры, никакая богословская «спекуляция», «диалектика» и «конструкция». Ибо прежде всего необходимо договориться о религиозном акте, о его строении и о его аксиомах.

Именно этому я и посвятил свое исследование, — выяснению аксиоматических основ религиозного опыта и религиозного акта.

В этом исследовании я не пытаюсь раскрыть религиозный акт Православия во всем его богатстве и своеобразии: я ограничиваюсь формулированием аксиом религиозной веры, наиболее совершенно осуществляемых именно в Православной вере. Я не ставил себе задачей дать догматическую апологию, изложить учение о каждом таинстве в отдельности, проследить «Лето Господне» в двенадцатых празднествах, описать молитвенное богатство Православной Церкви, обосновать почитание Богоматери и святых, показать своеобразие обряда, богатство храмового зодчества, сокровища иконописи, зовы и ликование звонов, мудрость канонов и творческую силу старчества. Все это действительно входит в акт православной религиозности. Но я не мог объять все это дивное обилие. Для этого мне нужна была бы еще одна жизнь, а не только та, которая ныне клонится к закату. Я исследовал только аксиоматические основы религиозного акта; а все указанное сделают другие, чтобы показать неосведомленным иноземцам и иноверцам подлинный лик восточного Православия.

И ни по одному вопросу, затронутому в моем исследовании, у меня нет чувства, что я высказал все то, что я испытываю и созерцаю в Предмете. Напротив, у меня всегда оставалось и остается чувство, что я только начал, что глубина и сложность Предмета неисчерпаемы и что они

требуют и от меня, и от других еще великих очистительных и познавательных усилий.

Впрочем, это меня не смущало, а утешало, ибо свидетельствовало о том, что я имею в опыте не собственные, легко исчерпаемые выдумки, а самый суший предмет религиозного опыта.

1951. Май.



СОДЕРЖАНИЕ

ТОМ I

Предисловие	7
Глава первая. О субъективности религиозного опыта	15
Глава вторая. О духовности религиозного опыта	32
Глава третья. О религиозной автономии	49
Глава четвертая. О религиозной гетерономии	73
Глава пятая. О приятии сердцем	90
Глава шестая. Предметность религиозного опыта	110
Глава седьмая. Акт веры и его содержание	125
Глава восьмая. Непосредственность религиозного опыта	147
Глава девятая. О религиозном методе	164
Глава десятая. О чудесном и таинственном	188
Глава одиннадцатая. Отверзающееся око	210
Глава двенадцатая. О религиозном сомнении	227
Глава тринадцатая. Религиозный смысл пошлости	249
Глава четырнадцатая. О вырождении религиозного опыта	271

ТОМ II

Глава пятнадцатая. О религиозном очищении	297
Глава шестнадцатая. Огни личной жизни	319
Глава семнадцатая. Дары Церкви	338
Глава восемнадцатая. О религиозной цельности	364
Глава девятнадцатая. О религиозной искренности	382
Глава двадцатая. О лжи и предательстве	404
Глава двадцать первая. О грехе и страдании	424

Глава двадцать вторая. О молитве	445
Глава двадцать третья. О единении	470
Глава двадцать четвертая. О смирении и трезвости	489
Глава двадцать пятая. Приобщение Свету	515
Глава двадцать шестая. О власти духа	541
Глава двадцать седьмая. Трагические проблемы религиозного опыта	558
Послесловие	584