
имущества были расхищены, самое положеніе Православной Церкви въ молодомъ самостоятельномъ государствѣ не было конституціонно ни опредѣлено, ни закрѣплено.

Такъ какъ Алексѣевскій монастырь, гдѣ прежде находился домъ епископовъ Рижскихъ, былъ переданъ католикамъ, Архіепископъ Іоаннъ поселился въ сыромъ подвальномъ помѣщеніи подъ соборомъ.

Благодаря неустанной энергіи и трудамъ Владыки, Латвійская Церковь съ честью вышла изъ всѣхъ затрудненій, выпавшихъ на ея долю. Въ 1923 году на первомъ соборѣ Латвійской Православной Церкви былъ утвержденъ предложенный Владыкой „Уставъ Православной Церкви въ Латвіи“ упорядочивавшій жизнь Латвій-

ской Церкви и административно и экономически.

Вслѣдъ за этимъ Архіепископу Іоанну удалось добиться изданія спеціальнаго закона, опредѣляющаго отношенія Православной Церкви съ Государствомъ и предоставляющаго ей рядъ правъ и преимуществъ.

Интересы Православной Церкви и православнаго населенія Владыка защищалъ не только какъ Глава Церкви, но и какъ крупный политическій дѣятель и членъ Латвійскаго сейма.

Заботами Почившаго Владыки въ Ригѣ была создана семинарія, выпустившая уже рядъ молодыхъ пастырей. Нѣкоторые изъ воспитанниковъ семинаріи получили и получаютъ высшее богословское образованіе въ Парижскомъ Богословскомъ Институтѣ.

Идея общаго дѣла.*)

Культура — есть общее дѣло и, слѣдовательно, догматически вопросъ о православной культурѣ есть вопросъ о догматѣ общаго дѣла. Догматы изложены въ догматикѣ, но не всегда догматики точно учитываютъ все содержаніе нашего вѣроученія, частью въ силу естественной несоизмѣримости правосл. ученія съ непол-

нотой челов. слова и опыта частью — въ силу схоластическихъ заблужденій и косности.

Въ православіи и католицизмѣ существуетъ не вѣрно отождествленіе догматики (систематическаго, школьнаго изложенія догматовъ) съ догматами. Это ошибочное отождествленіе особенно трудно и сложно въ томъ вопросѣ, котораго сейчасъ коснемся.

Если просмотрѣть всѣ существующія догматики — православныя, католическія, протестан-

*) Воспроизведеніе по памяти нѣкоторыхъ мыслей доклада о. протоіер. профес. С. Булгакова — на сѣздѣ по вопросамъ православной культуры.

скія — мы не найдемъ въ нихъ ни слова, ни отдѣла, ни §, посвященнаго“ общему дѣлу.“

Естественно напрашивается заключеніе, существующее не только у враговъ Христіанства, но и у рядовыхъ членовъ церкви, что — Христіанство не знаетъ „общаго дѣла“, что христіанство есть только личное дѣло, дѣло личнаго подвига. Хотя въ извѣстныхъ отдѣлахъ догматики и излагается ученіе о Церкви, какъ о соборномъ дѣланіи, но выводовъ изъ него въ сторону общаго дѣла не происходитъ.

У многихъ изъ вѣрующихъ людей даже при благожелательномъ отношеніи къ идеѣ „общаго дѣла“, къ идеѣ правос. культуры всегда есть сомнѣніе о возможности совмѣстить „общее дѣло“ съ христіанствомъ. Отсутствие церковно выраженнаго ученія объ „общемъ дѣлѣ“ оказывается сейчасъ роковымъ. Современное человечество — и христіанское и нехристіанское — вопрошаетъ Церковь объ этомъ, и, не получая отвѣта, уходитъ „на страну далечу“, живетъ иллюзіями, томится, въ концѣ концовъ, въ пустынѣ, ибо внѣ Церкви есть только пустыня.

Вопросъ о православномъ общемъ дѣлѣ, о православной культурѣ возникаетъ внутри самой Церкви. Пусть еще не многіе сознаютъ это, но постановка этого вопроса предъ собственнымъ сознаниемъ, какъ вѣрующаго человека, неизбежна для каждаго.

Хотя христіанская догматика и не имѣетъ догмата объ „общемъ дѣлѣ“, но она во всякомъ случаѣ — имѣетъ догматическіе

постулаты, т. е. — такіе вопросы, которые вмѣстѣ есть и требованія. Эти вопросы — требованія возникаютъ внутри церковнаго сознанія въ силу внутренней діалектики самого догматическаго развитія, и еще болѣе — въ силу внутренняго нарастанія церковныхъ силъ, требующихъ исхода.

То, что будетъ дальше изложено — не есть догматъ, а именно — догматическій постулатъ, существующій въ церковномъ сознаніи; этотъ постулатъ долженъ быть осознанъ не сегодня, такъ завтра.

Прежде чѣмъ коснуться этого постулата, необходимо указать нѣкоторые предѣлы этого постулата, провести нѣкоторыя общецерковныя линіи, которыя не могутъ быть ослаблены, утрачены или принесены въ жертву этому постулату грядущаго дня.

1) Хотя мы взыскуемъ новаго историческаго дня Церкви, взыскуемъ возможности жить въ новой проблематикѣ, но тѣмъ не менѣе безспорнымъ является положеніе, что въ Церкви нѣтъ ничего абсолютно новаго, нѣтъ новыхъ, революціонныхъ „совершеній“ нѣтъ прерывности въ единомъ церковномъ развитіи. Это не значитъ, что у тѣхъ или иныхъ вопросовъ и задачъ нѣтъ своихъ особенностей, связанныхъ съ эпохой, съ исторіей, но это значитъ, что не можетъ быть новаго содержанія по существу, не можетъ быть какихъ то „дополненій“, „усовершенствованій“ хранимаго Церковью. Церковь существенно исторична и едина. Глубина тѣла Христова раскрывается въ исторіи, оно въ

разныя эпохи обращено къ міру какъ бы разными сторонами, но каждая эпоха включаетъ въ себя всю исторію Церкви, включаетъ реальное единство времени, и всю глубину мистическаго единства, которое есть Самъ Христосъ. Поэтому въ Церкви не можетъ быть ни революціонныхъ „осуществленій“ ни новыхъ содержаній по существу.

2) Христіанство есть прежде всего и больше всего — личное дѣло. Христіанство никогда не можетъ пожертвовать личностью во имя какого бы то ни было социальнаго коллектива, если онъ погружаетъ челоуѣка въ безличіе.

Для Христіанства цѣнность личности опредѣляется тѣмъ, что личность дороже всего міра.

Никакое „общее дѣло“, ни какое погруженіе въ „христіанскую общественность“ не должны вести къ пренебреженію личной духовной жизнью, и ничто не можетъ замѣнить личнаго подвига, личнаго отношенія ко Христу, личнаго стоянія передъ Нимъ.

3) Отсюда третья аксіома христіанскаго дѣланія — во всякомъ христіанскомъ дѣланіи Господь Іисусъ Христосъ есть альфа и омега, начало и конецъ всего. Все, что можемъ дѣлать, должны дѣлать, припадая къ стопамъ Христовымъ, имѣя Христово благословеніе и духъ Христовъ.

Эти положенія какъ будто бы исключаютъ для церковнаго сознанія возможность движенія впередъ, возможность развитія. Но такое заключеніе было бы слишкомъ поспѣшнымъ и не отвѣчающимъ существу христіанства, какъ дѣла Богочелоуѣческаго.

Для Бога — тысяча лѣтъ, „какъ день одинъ“, но для насъ, для людей — тысяча лѣтъ — есть именно тысяча лѣтъ, огромный историческій періодъ. Церковная исторія не есть только случайная смѣна событій и происшествій, она не ограничивается только эмпиріей, тѣмъ что мы видимъ, наблюдаемъ, знаемъ. Исторія Церкви въ исторіи — есть мистическая реальность — измѣняется, совершается нѣчто и въ самой глубинѣ, въ самомъ существѣ Церкви: совершается исполненіе Тѣла Христова. Во внѣ измѣненія — происшедшія внутри Церкви, сказываются въ томъ, что въ извѣстныя эпохи возникаетъ глубокое и болѣзненное расхожденіе между традиціоннымъ и народившимся новымъ церковнымъ міроощущеніемъ и сомоопредѣленіемъ.

Напримѣръ — въ началѣ христіанской эпохи христіанскій міръ находился надъ міромъ, внѣ міра — въ томъ смыслѣ, что не чувствовалъ задачъ исторіи, стоявшихъ передъ христіанствомъ, не предчувствовалъ дальнѣйшаго длительного пути христіанства черезъ исторію и въ исторіи. Современный челоуѣкъ въ этомъ отношеніи любитъ міръ и сочелоуѣковъ, сознаетъ свою связанность съ исторіей міра, свою отвѣтственность, какъ христіанина, за историческія судьбы и не можетъ освободиться, уклониться отъ этого безъ духовнаго самоискалченія.

Какъ быть, какъ сочетать старое съ новымъ. Съ этимъ вопросомъ современный церковный челоуѣкъ обращается къ Церкви.

Отвѣтъ долженъ быть найденъ.

Основной догматъ Христіанства и основной фактъ христіанства есть догматъ и фактъ о „Словѣ, ставшемъ плотію“, догматъ и фактъ Боговоплощенія: Богъ сталъ человѣкомъ, болѣе — Богочеловѣкомъ. Это значить, что не только Богъ сталъ человѣкомъ, но и человѣкъ причастенъ Богу, становится богомъ. И при томъ — не отдѣльный человѣкъ (ибо — Христосъ — Богочеловѣкъ — былъ не одинъ изъ многихъ, а единый и всецѣлый, всечеловѣкъ), а все человѣчество, весь „Новый Адамъ“. Изъ факта и догмата Боговоплощенія, какъ и изъ молитвы „Отче нашъ“, истекаетъ общій фактъ общей жизни въ Церкви, социальность христіанской жизни, неотдѣлимость индивидуальной судьбы отъ судьбы цѣлаго. Это ставитъ задачу найти сочетание силы личнаго религіознаго дѣланія съ сознаниемъ неотдѣлимости его отъ „общаго дѣла“, ставитъ задачу соединенія пафоса личнаго спасенія съ пафосомъ общаго спасенія.

Сошествіе Святаго Духа было сошествіемъ Его не только на апостоловъ, но и на все человѣчество. Поэтому, Сошествіе Святаго Духа, требуя отъ насъ отвѣта всечеловѣческаго, вдохновляетъ на историческое дѣланіе, призываетъ къ нему, благословляетъ человѣчество на „общее дѣло“.

Въ Богочеловѣчествѣ — и въ богословствованіи и въ жизни — все яснѣе различимы двѣ стороны: прежде всего Господь Іисусъ Христосъ пришелъ спасти насъ отъ грѣха и смерти, былъ

Агнищемъ Божиимъ, вземлющимъ грѣхи міра. Для того, чтобы воспринять эту сторону дѣла Богочеловѣчества, человѣкъ долженъ подвизаться личнымъ подвигомъ, долженъ личнымъ дѣланіемъ достигать спасенія. Этому подвига никто не можетъ и не долженъ за него совершить

Но въ Боговоплощеніи есть и другая сторона — спасеніе не только отдѣльнаго человѣка, но и человѣчества въ цѣломъ, спасеніе міра.

Спасеніе человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ и возстановленіе всего Адама, всего человѣчества въ его догрѣховномъ состояніи. Во Христѣ, во включенности человѣчества въ Тѣло Христова человѣкъ поставленъ обладателемъ міра. Міръ созданъ для него. Все богатство міра Самъ Господь въ раю принесъ къ ногамъ Адама, заповѣдавъ ему хранить и воздѣлывать данный ему даръ, и Адамъ — призванъ былъ принять этотъ даръ.

Искупленное человѣчество снова вступило въ обладаніе этимъ даромъ, призвано къ нему.

Чѣмъ больше возстановливается сознаніе того, что Боговоплощеніе связано со спасеніемъ міра и человѣчества, съ обладаніемъ даромъ, врученнымъ Господомъ, тѣмъ болѣе и болѣе христіанскій путь сплетается съ „общимъ дѣломъ“, и социальнымъ дѣланіемъ.

Сотвѣтственно этому — видоизмѣняется и по иному раскрывается для насъ христіанское ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра, иначе раскрывается христіанская эсхатологія.

Эсхатологическія*) упованія неизбежно связаны съ фактомъ Боговоплощенія. Въ немъ даны надежда и залогъ того, что сила Божія совершится и раскроется здѣсь на землѣ, въ этомъ мірѣ.

Христось — при своемъ вознесеніи — видимо уходитъ изъ міра для того, чтобы мы, не видя Его, но всегда имѣя Его съ собой, прошли нашъ историческій путь, совершили дѣло, оставленное намъ, зная, что исторія совершится, достигнетъ конца тогда, когда Градь Божій снизойдетъ на мѣсто разрушеннаго Вавилона.

Эсхатологическія обѣтованія, находимыя нами въ Евангеліи, двоякаго рода. Въ синоптическихъ Евангеліяхъ (Матфей, Маркъ Лука) имѣемъ образъ такъ сказать „трансцендентной эсхатологіи“, изображающей конечныя судьбы міра и человѣчества какъ бы не зависимыя отъ исторіи: внезапно придетъ Господь съ неба, земныя племена, восплакавшись, увидятъ въ Немъ Судящаго Царя, и Онъ совершитъ надъ міромъ Свой судъ.

Эсхатологическія упованія здѣсь облечены въ образы, привычныя для древне-иудейскихъ и языческихъ апокалипсическихъ чаяній. Эти образы воспринимались тогдашнимъ человѣчествомъ въ ихъ прямомъ и непосредственномъ, буквальномъ смыслѣ.

Но для насъ они имѣютъ уже другое содержаніе. „Солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта, звѣзды спадутъ съ неба“ — всѣ

эти образы для насъ непредставимы съ тѣмъ непосредственно-конкретнымъ содержаніемъ, съ какимъ они были представимы для современниковъ этихъ образовъ и даже для ряда позднѣйшихъ поколѣній.

Этимъ не уменьшается, а тѣмъ болѣе — не отрицается вѣчное значеніе и вѣчный смыслъ Слова Божія. Образы Евангелія вѣчны, но они должны быть въ нашемъ сознаніи реализированы иначе, чѣмъ въ сознаніи предшествующихъ эпохъ. Эти образы даны намъ, какъ вѣчные символы. Они ставятъ передъ нами задачу уяснить, — какъ для нашего времени раскрывается непреложный смыслъ словъ Христа, уяснить, что мы должны соединять съ этими образами?

По изображенію синоптическихъ Евангелій, судъ, который послѣдуетъ за вторымъ пришествіемъ Господа Иисуса Христа — будетъ судомъ безотносительнымъ къ историческому состоянію человѣчества, къ творчеству человека въ исторіи. Онъ придетъ внезапно, захвативъ человѣчество, какъ сѣть захватываетъ рыбу въ водахъ.

Эсхатологія, исходящая только изъ такого представленія второго пришествія Христова, неизбежно будетъ эсхатологіей односторонней, эсхатологіей отрѣшенной: нужно жить въ исторіи такъ, какъ если бы ея не было. Единственнымъ отвѣтомъ на вопросъ о задачѣ историческаго дѣланія съ точки зрѣнія такой эсхатологіи можетъ быть только указаніе на — „память смертную“ какъ единственный мотивъ отношенія къ

*) Отъ греч. слова *ἔσχατος* — послѣдній, предѣльный, конечный.

міру человеческого творчества. При всей важности такой памяти въ дѣлѣ личнаго спасенія, слѣдуетъ признать, что въ планахъ общаго дѣла изъ этого мотива трудно что либо вывести, кромѣ манихейской нѣтовщины:*) отрицанія смысла въ культурѣ, въ человеческомъ дѣланіи, въ исторіи. Безучастно-равнодушное отношеніе къ жизни и боли міра, вытекающее изъ этой „нѣтовщинѣ“, въ жизни часто превращается въ безпринципное приспособленіе къ фактическому состоянію міра, становиться угожденіемъ міру, рабствомъ передъ сильными вѣка сего.

Характеръ эсхатологическихъ образовъ, данныхъ въ синоптическихъ Евангеліяхъ, связанъ съ отличительной чертой изложенія синоптиками ученія Господа Іисуса Христа. Слѣдуетъ отмѣтить, что синоптическія Евангелія ставятъ главное удареніе на нагорной бесѣдѣ. Въ нагорной бесѣдѣ проповѣдь Спасителя обращена къ человѣку внѣ отношенія человѣка къ исторической средѣ: она поставляетъ человѣка предъ вѣчностью. Она обращена только къ отдѣльной душѣ въ ея отдѣльности: она указываетъ личный путь, зоветъ къ личному совершенству. Этотъ путь всегда и вездѣ одинъ и тотъ же — онъ внѣ исторіи.

Но это — только одна сторона христіанства. Тѣ, кто пытается остаться только при нагорной проповѣди, неизбежно впадаютъ

въ толстовство, въ ложный, отрицательный аскетизмъ.

Полнота христіанства предполагаетъ и вторую половину христіанскаго пути-пути „общаго дѣла.“ Эту вторую, восполняющую первую, сторону христіанства мы имѣемъ главнымъ образомъ въ Евангеліи отъ Іоанна и въ Апокалипсисѣ. Здѣсь путь человѣка указывается не только съ точки зрѣнія личнаго стоянія передъ Богомъ, но и съ точки зрѣнія отношенія человѣка къ дѣлу Богочеловѣчества на землѣ, здѣсь путь человѣка начерчивается въ отношеніи къ историческому дѣланію человѣчества.

Апокалипсисъ говоритъ о приближающемся концѣ не только, какъ о событіи, совершающемся на небѣ и чрезъ вмѣшательство неба, но и какъ о событіи, совершающемся и на землѣ и чрезъ участіе земли.

Общій смыслъ образовъ Апокалипсиса тотъ, что одновременно и связано съ тѣмъ, что совершается на небѣ (Явленіе Агнца, голоса, поклоненіе старцевъ), совершается нѣчто и на землѣ — люди имѣютъ свою судьбу, движутся навстрѣчу концу.

Апокалипсисъ говоритъ уже не о трансцендентной эсхатологіи, независимой отъ историческаго состоянія и усилій историческаго творчества, а объ эсхатологіи трансцендентно - имманентной, предполагающей и включающей въ себя дѣятельность и самого человѣчества, связывающей послѣднія судьбы міра и человѣка съ усиліями и историческимъ творчествомъ человѣчества.

То же находимъ и въ евангеліи отъ Іоанна. Въ изображеніи

*) Манихейство — ученіе, считавшее міръ созданіемъ злого начала, отрицательного относившагося къ міру и, особенно, къ тѣлу и его жизни.

Евангелиста Іоанна всѣ эсхатологическія событія рисуются, какъ событія личныя — въ самомъ явленіи Сына уже совершается личный судъ, не принимающіе Его уже обличены и. т. д.: — трансцендентное — „свыше“ — и имманентное — „наше“, „бывающее чрезъ насъ“ — сближаются и соединяются.

Въ Евангеліи отъ Іоанна и въ Апокалипсисѣ трансцендентное и имманентное — голосъ неба и и отвѣтное движеніе земли — встрѣчаются, представляются въ своемъ взаимодѣйствіи опредѣляющими конечныя судьбы міра и человѣка.

Нашей эпохѣ — смутно или ясно —, но свойственно чувство, что исторія идетъ навстрѣчу чему то. То, что со времени явленія Спасителя на землѣ протекло 1900 лѣтъ — для насъ не только эмпирической фактъ, но и реальное духовное событіе, имѣющее существенное значеніе въ послѣднихъ судьбахъ міра.

Мы движемся навстрѣчу Христу, и въ силу этого движенія навстрѣчу Ему, въ силу приближенія къ Нему — Ликъ Христовъ воспринимается нами въ извѣстныхъ отношеніяхъ иначе, чѣмъ предыдущими эпохами, въ Немъ раскрываются для насъ новыя черты.

Апокалипсисъ кончается молитвой: „Ей, гряди Господи Іисусе“.

Для первыхъ христіанъ въ ихъ эсхатологическомъ ощущеніи это означало: жаждетъ душа, чтобы пришествіе Христа совершилось немедленно, разорвавъ ткани исторической эмпириі; ждетъ она, что Царствіе Божіе внезапно снизойдя свыше, осуществится тран-

сцендентно и мгновенно. Въ перво-христіанствѣ такъ сильна была радость ожиданія Христа, что первохристіане имѣли силы молиться этой молитвой. Въ дальнѣйшемъ христіанство, въ односторонне аскетическомъ истолкованіи и воспріятіи судебъ міра и человѣка, стало воспринимать второе пришествіе, какъ только и исключительно „Страшный судъ“. Причемъ этотъ послѣдній судъ страшенъ не потому, что „книги разгибаются“, „совѣсть испытывается“: такой страхъ, страхъ дѣтей, страхъ сыновъ Божіихъ, скорбящихъ объ оскорбленіяхъ, нанесенныхъ грѣхами любви Отца, и ужасающихся предъ этимъ — можетъ быть соединенъ и соединяемъ съ радостью.

Господствующій страхъ страшнаго суда связанъ не съ этимъ сыновьимъ страхомъ, а съ другимъ — онъ связанъ со страхомъ, что этотъ міръ кончится. Второе пришествіе, воспринимаясь какъ трансцендентное, катастрофическое и насильственное вмѣшательство въ судьбу міра, порождаетъ и трансцендентный страхъ, почти ужасъ. Мысль о близости пришествія Господня не вызываетъ уже никакой радости. Молитва „Ей, гряди Господи Іисусе“ — забывается, становится страшной, почти невозможной.

Конечно, и мы не можемъ говорить, что и для нашей эпохи настало время возвращенія къ этой молитвѣ. Нужно имѣть духовный вкусъ, духовную трезвость и избѣгать сектантски поспѣшнаго введенія этой молитвы, являющейся самой послѣдней и завѣтной молитвой нашего существа. Но мы можемъ утвер-

ждать, что въ міроощущеніи нашей эпохи есть нѣчто новое по сравненію съ эсхатологической напряженностью первохристіанства. Молитва „Ей, гряди Господи Исусе“, содержитъ для насъ не только прошеніе о скоромъ пришествіи Господа Исуса Христа, но предъявляетъ къ намъ требованіе, чтобы и мы дѣятельно, активно устремились къ этому пришествію. Въ этомъ движеніи навстрѣчу Христу грядущему, мы уже не можемъ насытиться мыслию только о нашемъ личномъ спасеніи: спасеніе всего человѣчества, спасеніе міра входитъ въ нашу молитву и въ наши воздыханія о спасеніи, какъ неотъемлемая и существенная часть задачи спасенія. Эти двѣ эсхатологіи (личнаго спасенія и спасенія всеобщаго) не отрицаютъ одна другой, а взаимно восполняютъ одна другую.

Какъ можно постулировать идею о нашемъ отношеніи къ послѣднимъ временамъ и срокамъ, постулировать не догматъ, а именно идею?

Человѣкъ здѣсь, на землѣ долженъ совершить все, что можетъ, т. е. все то, что долженъ и къ чему призванъ. Суть же этого совершенія можно выразить какъ требованіе очеловѣчить міръ. Что это значитъ? Это значитъ — въ своемъ человѣчествѣ сознать міръ, какъ нашу „природу“, какъ царство разума божественнаго Логоса, какъ предметъ человѣческаго творчества въ Богѣ, какъ задачу облеченія всего красотой, какъ долгъ на все распространиться своимъ познаніемъ, чувствомъ и волей: міръ долженъ стать прозрачнымъ для человѣка.

Было бы безнадежно пытаться точно очертить все содержаніе этого понятія. Но слѣдуетъ поставить основной догматической вопросъ, связанный съ такимъ пониманіемъ судебъ міра. Этотъ вопросъ не всѣ сознаютъ, но онъ неизбѣженъ.

Если мы, начавъ религіозно сознавать общее дѣло, вмѣщаемъ его въ движеніе навстрѣчу грядущему Христу, то возникаетъ вопросъ — это движеніе должно ли совершаться только человѣчествомъ, быть движеніемъ только имманентнымъ намъ, съ отверженіемъ всего совершаемаго надъ нами Богомъ, или это движеніе должно быть подлинно богочеловѣческимъ — имманентно-трансцендентнымъ. Насколько соблазнительна для человѣка именно первая безбожная постановка задачи, свидѣтельствуется варварскій вариантъ этой идеи, извѣстный подъ именемъ „теоріи прогресса“, до сихъ поръ еще владѣющій многими, показываетъ и то вниманіе, какимъ пользуется у многихъ изъ нашихъ современниковъ новѣйшая разновидность этой же идеи — коммунистической экспериментъ.

Для насъ ясно, что мы должны постоянно сознавать, что Христосъ есть Богъ и Человѣкъ и что наша жизнь включена въ дѣло Богочеловѣчества: — мы принадлежимъ не только земному міру, но и міру духовному; міръ ангельскій, міръ святыхъ, загробная жизнь — все это включено въ общее дѣло, какъ дѣло Богочеловѣческое.

Исходное положеніе Церкви, требующее отъ cadaго прежде всего личнаго дѣланія, личнаго

духовнаго пути, личнаго труда надъ подвигомъ спасенія, требующее отъ каждаго, носящего имя христіанина, чтобы онъ былъ постоянно обращенъ къ небу — должны быть утверждено во всей незыблемой, вѣчно обязательной силѣ и правдѣ и включено въ идею „общаго дѣла“.

Нельзя тутъ миновать имени Н. Ф. Федорова и его послѣдователей. Н. Ф. Федорову дано было выразить идею общаго дѣла съ наибольшей силой, но не съ исчерпывающей глубиной. Нельзя миновать и книги одного изъ послѣдователей Н. Ф. Федорова — Сетницкаго — „О конечномъ идеалѣ“. Сетницкій говоритъ объ „общемъ дѣлѣ“ иначе, чѣмъ Н. Ф. Федоровъ. Книга Сетницкаго представляетъ истолкованіе Апокалипсиса, истолкованіе само по себѣ м. б. и остроумное, но сводящее все „общее дѣло“ къ дѣлу только и чисто человѣческому. Апокалипсисъ въ истолкованіи Сетницкаго становится только аллегоріей, вдохновляющимъ проектомъ того, какъ путемъ послѣдовательнаго овладѣнія природными силами и регуляціи ихъ достигъ естественнаго и натуральнаго воскрешенія всего человѣчества. Здѣсь въ безконечномъ натурализмѣ растворяется и образъ Христа, и горняго міра, и идея личнаго Божества. Все это, по мысли автора, — только аллегоріи тѣхъ задачъ — достижений, которыя стоятъ передъ человѣкомъ. Богъ, въ пониманіи автора, тоже только „проектъ“, образъ будущей славы и силы человѣчества, задача, которую человѣчество должно осуществить путемъ раскрытія

своихъ силъ и возможностей. Трансцендентное до конца растворяется въ имманентномъ и натуральномъ. Въ томъ, что за Н. Ф. Федорова договариваетъ Сетницкій, открывается основной недостатокъ и провалъ системы Федорова. Федоровъ не понимаетъ, какъ духовный міръ и загробная судьба человѣка соотносится съ „общимъ дѣломъ“. Въ своей системѣ Н. Ф. Федоровъ отводитъ наукѣ исключительное мѣсто. Она организуетъ силы и средства для осуществленія всеобщаго воскрешенія „отцовъ“. Въ силу исключительной личной религіозной глубины Н. Ф. Федорова его творенія насыщены православными мыслями, образами и терминами. По этому — мысль объ идеалѣ технической мощи, какъ о пути къ послѣднему завершенію судебъ міра и человѣка и какъ о цѣли этого завершенія — не выступаетъ у Федорова такъ обнаженно, какъ у Сетницкаго, и какъ она будетъ все обнаженнѣе выступать въ рядѣ современныхъ теченій, идейно слѣдующихъ за большевиками въ ихъ экспериментѣ созданія новой природы и новой породы людей. Идеаль „общаго дѣла“ въ такомъ пониманіи не ставитъ вопроса о человѣческой душѣ, объ ея духовномъ бытіи, забываетъ о ней въ ея загробномъ существованіи, забываетъ о томъ, что она, по непреложной аксіомѣ религіознаго опыта, живетъ и пребываетъ въ божественной сферѣ, проходитъ свой путь новаго духовнаго мистическаго загробнаго опыта. Овладѣніе силами природы, техническое возстановленіе міра и прошлаго

не властно надъ ней. Техническая мощь можетъ привести только къ восстановленію чело-вѣкоподобныхъ роботовъ, а не живыхъ людей. Здѣсь имманентное неизбѣжно переходитъ въ трансцендентное — только Богъ можетъ воскресить умершихъ, ибо одинъ Онъ и только Онъ Одинъ можетъ послать духъ въ воскресшія тѣла. Появленіе на землѣ роботовъ въ физическомъ обликѣ прежде умершихъ людей не есть воскресеніе изъ мертвыхъ. Пониманіе общаго дѣла христіанства, какъ восстановленія чело-вѣческихъ тѣлъ силами самого объединеннаго и организованнаго чело-вѣчества, есть поэтому предѣльное искушеніе.

Изъ несомнѣннаго для насъ постулата, что подлинное воскресеніе, — восстановленіе полнаго чело-вѣка — можетъ совершиться только дѣйствіемъ силы Божіей слѣдуетъ, что для христіанина нѣтъ и не можетъ быть никакого конечнаго идеала на землѣ. Тѣ новыя небо и земля, чаяніемъ которыхъ живетъ христіанство, не только обновленіе неба и земли, но и явленіе ихъ въ Богѣ, въ Духѣ Святомъ. Это исключаетъ всякія притязанія на возможность установленія „конечнаго идеала“. Это первый постулатъ.

Второй незыблемый постулатъ — таинство бытія Церкви, какъ

источника благодатной жизни, какъ подательницы божественныхъ силъ. Этотъ постулатъ былъ формулированъ и Федоровымъ, хотя и односторонне. Въ таинствѣ Евхаристіи Христосъ приходитъ къ чело-вѣку: въ общеніи съ Нимъ, въ таинствѣ Его Тѣла и Крови — источникъ вдохновенія, призывъ къ собиранію въ любви. Если литургія — основа общаго дѣла — то вся жизнь должна быть продолжающейся въ дѣятельности литургіей, все должно совершаться во имя Христа, во образъ Христа. Христосъ есть не только Искупитель, но и Царь и Господь, ведущій чело-вѣчество къ концу, ибо если Христосъ есть альфа и омега — начало и конецъ, то и грядущій конецъ міра есть Христосъ. Но Христосъ встрѣтитъ насъ, когда жатва созрѣетъ, когда мы будемъ готовы, когда чело-вѣкъ совершитъ свое дѣло въ исторіи.

Какъ бы ни была необъятна идея „общаго дѣла“, какъ дѣла православной культуры, какъ бы ни казалась она новой, — нужно сказать, что она ничего не измѣняетъ: она во Христѣ имѣетъ свое основаніе; Его имѣетъ источникомъ вдохновенія, черезъ Него и въ Немъ живетъ.

Послѣднее основаніе и сила ея — Христосъ и моя жизнь во Христѣ.