

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ девятнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. БуENOVA, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоновскаго, В. Гриневицъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсаина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева (), прот. Налимова (), С. Олларда (Англія), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, Е. Скворцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, ин. Г. Н. Трувецкаго, Н. О. Федорова (), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эрренберга (Германія), диак. Г. Церинова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Юанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 19.

НОЯБРЬ 1929

№ 19.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Г. В. Флоровскій. — Евхаристія и соборность	3
2. Д. Чижевскій. — Скворода	23
3. И. Смоличъ. — Великій старецъ Ниль Сорскій	57
4. Протоіерей С. Булгаковъ. — Къ вопросу о дисциплинѣ покаянія и причащенія	70
5. В. Гриневицъ. — Религіозно-философская мысль Англіи...	79
6. С. Безобразовъ. — Восточно-Западная научно-богословская конференція въ Новомъ Саду	93
7. Г. Федотовъ. — Хай—Ли (англо-русскій союз молодежи)	104
8. С. Франкъ. — Философія ветхозавѣтнаго міра	109
9. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — А. Горностаевъ. Рай на землѣ. Достоевскій и Н. Федоровъ. Г. В. Флоровскій. — Koch. Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Г. В. Флоровскій. — Дм. Чижевскій. Философія на Украинѣ. В. Звѣньковскій. — В. Марцинковскій. Записки вѣрующаго. Изъ исторіи религіознаго движенія въ Совѣтской Россіи	114

ЕВХАРИСТІЯ И СОВОРНОСТЬ.

(И з ъ к н и г и о Ц е р к в и)

*Никто же да рыдаетъ убожества,
явися бо общее царство)..*

(Изъ Пасхальнаго огласи -
тельнаго слова).

I.

Святая Евхаристія совершается въ память о Христѣ. И прежде всего — въ воспоминаніе о Тайной Вечери, когда Господь установилъ и Самъ впервые совершилъ святѣйшее таинство Новаго Завѣта со ученики Своими и далъ заповѣдь: сіе творите въ Мое воспоминаніе... Но это не только воспоминаніе. Вспоминаютъ о бывшемъ и прошедшемъ, о томъ, что нѣкогда случилось и чего уже нѣтъ. А Тайная Вечеря не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до вѣка, — «дондеже прійдетъ»... Это исповѣдуемъ мы каждый разъ, приступая къ Евхаристической чашѣ: Вечери Твоя тайныя днесъ, Сыне Божій, причастника мя пріими... Продолжается, не повторяется. Ибо едина жертва, едино приношеніе, единъ Іерей, «приносящій и приносимый»... «И

нынѣ предстоить тотъ-же Христось; Кто пригото- виль ту трапезу, Тотъ-же приготовляетъ и эту теперь», говоритъ Златоустъ. И прибавляетъ: «та трапеза, за которой было устъ новлено таинство, ничѣмъ не полнѣе каждой послѣдующей, потому что и днесъ совершающій вся и преподающій есть Онъ, какъ и тогда».

Въ этомъ открывається тайна соборности, тайна Церкви. Апостоль таинственно говорилъ о Церкви, какъ о «полнотѣ» или «исполненіи» Христа (Еф. 7. 23: *το πληρωμα*). И Златоустъ объясняль, что «полнота», значить дополненіе, — Церковь, есть нѣкое восполненіе Христа, Который есть лишь Глава въ Своемъ Тѣлѣ. «И значить: тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тѣло»... Тѣло Христово, Церковь, становится, исполняется во времени. Подобнымъ образомъ, и каждая Евхаристія есть нѣкое исполненіе Тайной Вечери, ея осуществленіе и раскрытіе въ мірѣ и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецѣлое отображеніе единой великой Евхаристіи, совершенной Спасителемъ въ навечеріи Его вольныхъ страданій на Тайной Вечери. Какъ говорилъ Златоустъ, каждая Евхаристія есть жертва всецѣлая, — «ее приносимъ и мы теперь, тогда принесенную и никогда не оскудѣвающую»... Всегда и вездѣ единый Христось, «и тамъ всецѣлый, и здѣсь всецѣлый»...

Какъ Вѣчный Первосвященникъ, Спаситель «непрестанно совершаетъ для насъ сію службу», говоритъ проникновенный византійскій литургистъ Николай Кавасила. Не такъ, что снова Онъ сходитъ на землю и воплощается или вселяется въ освящаемыхъ Дарахъ, — «не такъ, что вознесшееся Тѣло нисходитъ съ неба»... Въ Вознесеніи Своемъ Христось, сѣдящій оттолѣ одесную Отца, не отлучается и отъ земли и «пребываетъ неотступно» — въ Церкви Своей. Какъ говорилъ Златоустъ,

«Христосъ и намъ оставилъ плоть Свою, и съ нею же вознесся». Въ томъ смыслѣ страшнаго и неисповѣдимаго евхаристическаго преложенія, что таинственнымъ дѣйствіемъ Святаго Духа, ниспосланнаго въ міръ Сыномъ отъ Отца, неизреченно исполняется Пречистое Тѣло Христово. И въ этомъ таинство. Не повторяется жертва, не повторяется заколеніе... Эта жертва, — говоритъ Кавасила объ Евхаристіи, ... «совершается не чрезъ заколеніе въ то время Агнца, но чрезъ преложеніе хлѣба въ закланнаго Агнца». По силѣ молитвеннаго призванія Церкви наитіемъ Духа предложенные Дары освящаются, — Его благодатной силою изъемяются изъ тлѣннаго круговорота естественной жизни. Честные Дары приемяются въ пренебесный жертвенникъ Божій и становятся истинною плотію и кровію Христа; и чрезъ это воспринимаются въ единство Упостаси Бога Слова. Это — тѣло Богочеловѣка, рожденное отъ Дѣвы, пострадавшее, воскресшее, вознесенное, прославленное. Это — самъ Христосъ, — во двою естеству неслитно познаваемый»...

«Онъ сказалъ въ началѣ: да произведетъ земля быліе травное», объясняетъ Дамаскинъ: «и даже донынѣ она по орошеніи дождемъ производитъ свои прозябанія, возбуждаемая и укрѣпляемая божественнымъ повелѣніемъ. Такъ и здѣсь Богъ сказалъ: «сіе есть тѣло Мое, и сія есть кровь Моя, и сіе творите въ Мое воспоминаніе; и по Его все-сильному повелѣнію такъ и бываетъ, пока Онъ не придетъ... И чрезъ призваніе является дождь для этого новаго земледѣлія, — осѣняющая сила Святаго Духа».

Это «новое земледѣліе», по дерзновенному выраженію Дамаскина, есть нѣкое космическое таинство, освященіе природы — въ предвареніе и предначатіе того грядущаго и великаго обновленія, когда Богъ будетъ всѣмъ во всемъ. Это — начатокъ

новаго неба и новой земли. Во святой Евхаристіи земля уже нынѣ становится небомъ: ибо «теперь возможно видѣть на землѣ тѣло Царя небесъ», замѣчаетъ Златоустъ. И, однако, это не есть само-довлѣющее физическое, природное чудо, не есть только преображеніе вещества. Ибо совершается евхаристическое чудо ради человѣка, и совершается чрезъ человѣческое естество Воплотившагося Слова. Евхаристія есть «врачевство безсмертія», *φάρμακον ἀθανασίας*, по выраженію еще св. Игнатія Антиохійскаго, — «врачевство жизни», «врачевство нетлѣнія».... Это нетлѣнная и безсмертная пища для человѣка. Евхаристія совершается ради вкушенія. Это, прежде всего, — трапеза. И принимая тѣлесно Евхаристическіе Дары, мы искренно соединяемся со Христомъ, со Христомъ-Богочеловѣкомъ. Ибо Плоть Господа, одушевленная и живая, чрезъ единство Упостаси Воплощеннаго Слова, уже обожена, есть «тѣло сущаго надъ всѣми Бога», по выраженію Златоуста. По силѣ неизмѣннаго и нераздѣльнаго единства двухъ естествъ въ лицѣ Богочеловѣка, чрезъ Евхаристическое вкушеніе, «чрезъ смѣшеніе плоти и крови», какъ выражается Дамаскинъ, «мы становимся причастниками Божества Иисусова». И для тѣлесно духовнаго существа, какимъ созданъ человѣкъ, нѣтъ иного пути и средства къ соединенію съ Богомъ, — какъ то открылъ намъ Самъ Господь: «если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, не будете имѣть въ себѣ жизни». (Іо. VI. 53).

Созидаѣя Церковь Свою, въ таинственномъ предвареніи Своихъ спасительныхъ страданій, Господь устанавливаетъ на Тайной Вечери святѣйшее таинство Новаго Завѣта, и раскрываетъ ученикамъ, что это есть таинство единства и любви. О любви учить и назидаетъ апостоловъ Спаситель въ ту ночь. И говоритъ о любви, какъ о силѣ соединяю-

щей. Онъ говоритъ о Себѣ, какъ о Новомъ и Второмъ Адамѣ, — какъ Новый Адамъ, Господь есть Путь для человѣковъ, въ Немъ и чрезъ Него входящихъ къ Отцу. И таинственный Домъ Отца, въ которомъ обители многи суть, это — самъ Господь, въ Тѣлѣ Котораго, въ Церкви, вѣрующіе въ Него благодатною силой любви соединяются въ таинственной согѣлесности съ Нимъ и между собою. И соединяются чрезъ таинство Плоти и Крови, — по Его собственному слову: «ядый Мою плоть и пійай Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ и Я въ немъ». (Іо. VI. 56). Апостольское ученіе о Церкви, какъ о Тѣлѣ Христовомъ, передаетъ прежде всего литургическій опытъ, выражаетъ евхаристическую дѣйствительность: «Единъ хлѣбъ, и мы многіе единое тѣло, ибо всѣ причащаемся отъ единаго хлѣба» (I Кор. X. 17). Златоустъ объясняетъ: «Мы — самое то тѣло. Ибо что такое хлѣбъ? Тѣло Христово... Чѣмъ дѣлаются причащающіеся? Тѣломъ Христа... Не много тѣлъ,, но одно тѣло»...

Въ святой Евхаристіи вѣрующіе становятся Тѣломъ Христовымъ. И потому Евхаристія есть таинство Церкви, «таинство собранія», «таинство общенія», *μυστήριον συνάξεως*, *μυστήριον κοινωνίας*, Евхаристическое общеніе не есть только духовное, или нравственное единство, не только единство переживанія, воли и чувства. Это — реальное и онтологическое единство, осуществленіе единой органической жизни во Христѣ. Самый образъ Тѣла указываетъ на органическую непрерывность жизни. Въ вѣрующихъ, въ силу и въ мѣру ихъ соединенія со Христомъ, открывается единая Богочеловѣческая жизнь — въ общеніи таинства, въ единствѣ животворящаго Духа. Древніе отцы не колебались говорить о «естественномъ» и «физическомъ» общеніи, реалистически объясняли евангельскій образъ Лозы виноградной. «Сотелѣсными

и единокровными Христу» называетъ св. Кирилль Иерусалимскій причастниковъ евхаристической трапезы. Въ единомъ Тѣлѣ Своемъ, говорилъ св. Кирилль Александрійскій, посредствомъ таинственнаго благословенія Христось дѣлаеть вѣрующихъ во-истину сотѣлесными Себѣ и между собою, «чтобы и сами мы сходились и смѣшивались въ единство съ Богомъ и между собою, хотя и отдѣляясь каждый отъ другого душами и тѣлами въ особую личность»... «Для того Онъ смѣсилъ Себя съ нами и растворилъ тѣло Свое въ насъ», говоритъ Златоустъ, «чтобы мы составили нѣчто единое, какъ тѣло, соединенное съ главою. И это есть знакъ самой сильной любви ... Я восхотѣлъ быть высшимъ братомъ. Я ради васъ приобщился плоти и крови. И эти плоть и кровь, черезъ которыя Я сдѣлался сокровеннымъ съ вами, я опять преподаю вамъ» — Въ Евхаристіи снимается человѣческая непроницаемость и исключительность. Вѣрующіе становятся «сочленами» во Христѣ, и чрезъ это — сочленами другъ другу. Созидается новое, каѳолическое человѣчество, — родъ христіанскій. «Всѣ — одинъ Христось, какъ единое тѣло изъ многихъ членовъ», говоритъ преп. Симеонъ.

Евхаристія есть каѳолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства. *Mysterium pacis et unitatis nostrae*, по выраженію блаж. Августина. Это — вечеря любви. Какъ во-истину Вечерею любви была Тайная Вечеря, когда Господь открылъ и показалъ ученикамъ «превосходнѣйшій путь» любви совершенной, — по образу Его любви: «какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга» (Іо. XIII. 34). И болѣе того, — по образу Троической любви: «какъ возлюбилъ Меня Отець, и Я возлюбилъ васъ; пребудете въ любви Моей». (Іо. XV. 9). Заповѣдь любви Господь возводитъ къ тайнѣ Троическаго единства, — ибо эта тайна есть любовь; «и это имя угодно Богу

паче всякаго другого имени», замѣчаетъ св. Григорій Богословъ. Заключая Свою прощальную бесѣду въ Первосвященнической молитвѣ Спаситель молится о соединеніи и единствѣ вѣрующихъ въ Него: «Да будутъ всѣ едины, какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, да будутъ и они въ Насъ едино... Я въ нихъ и Ты во Мнѣ»; да будутъ совершены во едино». (Io. XVII. 21, 23). Для насъ, раздѣленныхъ и обособленныхъ, это соединеніе по образу Троицы, Единосущной и Нераздѣльной, возможно только во Христѣ, въ Его любви, въ единствѣ Его Тѣла, въ общеніи Его чаши. Въ единствѣ католической Церкви таинственно отображается Троическое единосущіе; и по образу Троическаго единосущія и круговращенія Божественной жизни у множества вѣрующихъ оказывается одна душа и одно сердце (срв. Дѣян. IV. 32). И это единство свое и соборность Церковь узнаетъ и осуществляетъ прежде всего въ Евхаристическомъ тайнодѣйствіи. Можно сказать, Церковь есть въ твари образъ Пресвятой Троицы, — потому и связано откровеніе Троичности съ основаніемъ Церкви. И Евхаристическое общеніе есть исполненіе и вершина Церковнаго единства.

2.

Евхаристическое тайнодѣйствіе есть прежде всего общая и соборная молитва. *Publica et communis oratio*, говорилъ св. Кипріанъ Карфагенскій, — «и когда мы молимся, то молимся не за одного, но за весь народъ, потому что мы, весь народъ, есмь одно»... Молимся за весь народъ, и молится весь народъ... Это сказывается уже во внѣшней формѣ молитвословій: мы молимся... «Молитвы благодаренія также суть общія», замѣчаетъ Златоустъ.

Ихъ приносить тайнодѣйствующій священнослужитель, но приносить ихъ отъ всего народа, отъ Церкви, отъ собранія вѣрныхъ. Отъ лица Церкви, отъ лица всего церковнаго народа приносить онъ святое возношеніе; и молится не отъ себя, но отъ народа, — какъ отъ народа приносятся и преллежачіе на алтарѣ Дары. «Еще приносимъ Тебѣ словесную сію и безкровную службу, и просимъ, и молимъ, и умоляемъ: ниспосли Духа Твоего Святаго на насъ и на предлежащіе дары сіи»... И народъ скрѣпляетъ это «тайственное» (скорѣе, чѣмъ... тайное») моленіе и призываніе своимъ согласіемъ: «Тебя поемъ, Тебя благословляемъ, Тебя благодаримъ, Господи, и молимся Тебѣ, Боже нашъ»... Это не пассивное согласіе, не молитвенный аккомпаниментъ, — это свидѣтельство нераздѣльнаго единодушія и тожества въ молитвѣ. Церковь говоритъ устами священнослужителя. Но только священникъ смѣетъ возносить молитву народа, потому что только онъ Божественною благодатію облеченъ правомъ и дерзновеніемъ говорить за всѣхъ. Это право и этотъ даръ имѣетъ и получаетъ онъ не отъ народа, но отъ Духа Святаго, въ порядкѣ преемственнаго священноначалія; но получаетъ его для народа, какъ нѣкій корифей церковнаго хора, — имѣетъ его, какъ даръ служенія, какъ одинъ изъ даровъ во многообразіи церковныхъ дарованій.

Молитвенное «мы» означаетъ не только множественное число. Но прежде всего — духовное единство предстоящей Церкви, нераздѣльную соборность молитвеннаго обращенія. «Иже общія сіи и согласныя даровавъ намъ молитвы», обращается Церковь въ одной изъ евхаристическихъ молитвъ. Ибо молитва вѣрныхъ должна быть «симфонической» молитвой, должна приноситься «единими усты и единымъ сердцемъ». И не такъ, чтобы просто слагались между собою частныя, личныя и обособлен-

ныя молитвы. Но такъ, чтобы уже и каждая слагающая молитва освобождалась отъ личной ограниченности, переставала быть только личною и становилась общей и соборной. То есть, чтобы каждый молился не по себѣ, но именно какъ членъ Церкви, ощущая и сознавая себя сочленомъ церковнаго тѣла. Это дается въ мирѣ и любви. Потому и предваряется въ литургическомъ чинѣ молитва возношенія призывомъ къ любви и молитвой цѣлованія: Возлюбимъ другъ друга... И разумѣется при этомъ не немощная и исключительная только человѣческая любовь, но та новая любовь, о которой училъ Спаситель, — любовь о Христѣ и во Христѣ, и любовь Христа ради. Не естественное влеченіе, но благодатная сила, изливаемая въ сердца наши Духомъ Святымъ (Рим. V. 5).. Въ Церкви любовь преобразуется, получаетъ онтологическую полноту и реальность. Потому и становится возможнымъ «любить близкихъ, какъ самого себя», — такъ любить возможно только во Христѣ, котораго вѣрующій взоръ открываетъ и въ каждомъ ближнемъ, въ «единомъ изъ малыхъ сихъ», и только силою жертвенной любви Христовой. Эта любовь не терпитъ ограниченія и предѣла, не можетъ и не хочетъ быть замкнутой, одинокой. Перестаетъ быть желаннымъ и сладкимъ всякое личное благо. И это есть подобіе любви Христовой, никого не отсѣкающей отъ своей полноты. Съ силою говорилъ объ этомъ Златоустъ, объясняя молитву Господню. Да будетъ воля Твоя какъ на небеси и на земли! Это значить: «какъ на небѣ, говоримъ мы, нѣтъ ни одного грѣшника, такъ и на землѣ пусть не будетъ ни одного; но во всѣхъ, говоримъ мы, укорени страхъ Твой и всѣхъ людей сдѣлай ангелами, хотя они и наши враги и супостаты»... Съ такою любовію надлежитъ приступать къ страшному Евхаристическому тайнодѣйствию. «Ибо предлежитъ общая для всего міра очисти-

тельная жертва», замѣчаетъ Златоустъ. И открылось общее царство...

Есть католическій размахъ и дерзновеніе въ литургической молитвѣ. «Еще приносимъ Тебѣ словесную сію службу о вселенной», молится Церковь. И литургическія прошенія объемлютъ весь міръ, какъ уже получившій благословеніе Божіе. Въ молитвахъ Церковь стремится къ поименному перечисленію всего своего состава, прославленнаго и немощнаго, живыхъ и усопшихъ. И въ этомъ именованіи всѣхъ тѣхъ, за кого церковный народъ долженъ и хочетъ помолиться, освящается и утверждается начало личности. Евхаристическое именованіе живыхъ и усопшихъ означаетъ утвержденіе каждой индивидуальности въ единомъ и соборномъ тѣлѣ Церкви. «И даждь имъ мѣсто и пребываніе въ царствіи Твоемъ», по выраженію древней александрійской литургии, *τόπον καὶ μόνην*, И мы просимъ Бога восполнить немощь и пробѣлы нашей памяти: «и тѣхъ, кого мы не помянули по невѣдѣнію или по забвенію, или по множеству именъ, Самъ помяни, Боже, вѣдый возрастъ и званія каждаго, знающій каждаго отъ чрева матери Его»... И общею молитвою о «всякой душѣ христіанской» и о всѣхъ усопшихъ въ надеждѣ воскресенія къ жизни вѣчной мы свидѣтельствуемъ и скрѣпляемъ свою волю ко всеобъемлющей, безъизъятной молитвѣ. И мало того, евхаристическая молитва съ любовнымъ вниманіемъ охватываетъ всю полноту и всю сложность жизненныхъ положеній и состояній, всю сложность земной судьбы. На всю жизнь призывается благословеніе и милость Божія, ибо все объемлетъ и объято любовію Христовой: «Самъ буди всѣмъ для всѣхъ, вѣдый каждаго, и прошеніе его, и домъ и нужду его»... Вся жизнь созерцается во Христѣ. И Церковь молится: «Помяни, Господи, принесшихъ Тебѣ сіи дары и тѣхъ, о комъ, и черезъ кого, и за кого

они принесли ихъ. Помяни, Господи, плодоносящихъ и добродѣлающихъ во святыхъ Твоихъ церквахъ, и помнящихъ объ убогихъ... Помяни, Господи, находящихся въ пустыняхъ, и горахъ, и пещерахъ, и ущеліяхъ земли... Помяни, Господи, благочестивѣйшихъ и благовѣрныхъ царей... Помяни всякое начальство и власть... Помяни предстоящій народъ и неприсутствующихъ по благословнымъ причинамъ, и помилуй ихъ и насъ по множеству милости Твоей: сокровищницы ихъ наполни всякимъ добромъ, супружества ихъ сохрани въ мирѣ и единомысліи, младенцевъ воспитай, юность наставь, малодушныхъ утѣшь, разсѣянныхъ собери, заблудшихъ обрати..., мучимыхъ духами нечистыми освободи. Сопровождай плавающихъ, сопутствуй путешествующимъ, покровительствуй вдовамъ, защити сиротъ, избави плѣнныхъ, исцѣли больныхъ. Помяни, Боже, находящихся на судѣ, и въ ссылкахъ, и въ рудникахъ, и во всякой скорби и нуждѣ и бѣдѣ и всѣхъ нуждающихся въ великомъ Твоемъ милосердіи, — и любящихъ насъ, и ненавидящихъ, и заповѣдавшихъ намъ недостойнымъ молиться за нихъ. И весь народъ Твой, Господи Боже нашъ, помяни и на всѣхъ излей богатую Твою милость»... Эта молитва возносится по освященіи Даровъ, предъ лицемъ самото Христа. И завершается это любовное поминовение прошеніемъ объ единодушіи и о мирѣ, о мирѣ всего міра: «Прекрати раздоры церквей, останови смятеніе народовъ, разруши силу Святаго Твоего Духа возстаніе ересей. Приими насъ всѣхъ во Царствіе Твое и, показавъ насъ сынами свѣта и сынами дня, даруй намъ миръ Твой и любовь Твою... И даждь намъ едиными усты и единымъ сердцемъ славить и воспѣвать всечтимое и великолѣпное имя Твое»... — Такъ молится весь народъ, и молится за весь народъ.

И это не только единство молитвы. Въ Евхарис-

тии незримо, но дѣйствительно открывается полнота Церкви. Каждая литургія совершается въ связи со всею Церковію и какъ бы отъ ея лица, не только отъ лица предстоящаго народа, — какъ и полномочіе тайнодѣйствовать священнослужитель имѣетъ въ силу апостольскаго преемства и тѣмъ самымъ отъ апостоловъ и отъ всей Церкви, и постольку отъ самого Христа. Ибо каждая... «малая Церковь» есть не только часть, но и стяженный образъ всей Церкви, неотлучный отъ ея единства и полноты. И потому во всякой литургіи таинственно, но реально соприсутствуетъ и соучаствуетъ вся Церковь. Литургическое священнодѣйствіе есть нѣкое обновляющееся Богоявленіе. И въ немъ мы созерцаемъ Богочеловѣка Христа, какъ Основателя и Главу Церкви, — и съ нимъ всю Церковь. Въ евхаристической молитвѣ Церковь созерцаетъ и сознаетъ себя единымъ и всецѣлымъ Тѣломъ Христовымъ. Внѣшнимъ знакомъ этого созерцаемаго единства являются частицы, полагаемыя во время проскомидіи на святомъ дискосѣ окрестъ св. Агнца, приготовленнаго для освященія. «Въ семъ божественномъ образѣ и дѣйствіи священной проскомидіи», объясняетъ Симеонъ Солунскій, «мы видимъ нѣкоторымъ образомъ самого Иисуса, созерцаемъ и всю единую Церковь Его. Въ средоточіи всего видимъ Его, истинный свѣтъ, вѣчную жизнь.. Ибо Самъ Онъ присутствуетъ здѣсь подъ образомъ хлѣба, посрединѣ. Частицею съ правой стороны изображается Матерь Его, съ лѣвой — святые и ангелы; и внизу — благочестивое собраніе всѣхъ увѣровавшихъ въ Него. Здѣсь великая тайна... Богъ посреди людей и Богъ посреди боговъ, получившихъ обоженіе отъ истиннаго по естеству Бога, воплотившагося ради насъ. Здѣсь будущее царство и откровеніе вѣчной жизни».

И это не только образъ, не только священный символизмъ Литургическое поминовеніе имѣетъ

тайнодѣйственную силу, — потому совершается оно только о вѣрныхъ, о членахъ Церкви (хотя молится Церковь и о «внѣшнихъ», объ отступившихъ и не ищущихъ Бога, но — не въ святомъ возношеніи). Ибо, продолжаетъ Симеонъ Солунскій, «частица, принесенная за кого-либо, лежа близъ божественнаго хлѣба въ то время, какъ онъ священнодѣйствуется и прелгается въ тѣло Христово, и сама тотчасъ становится причастною освященія; и бывъ положена въ потиръ, она соединяется съ кровію. Поэтому и на душу, за которую принесена, низводитъ благодать. Здѣсь какъ бы совершается мысленное приобщеніе; и если человѣкъ благочестивъ, или и если грѣшенъ, но покаялся, то онъ невидимо душою принимаетъ общеніе Духа»... И такимъ образомъ въ Евхаристическомъ поминовеніи укрѣпляется онтологическое срастаніе вѣрныхъ во Христѣ. Это не магическое дѣйствіе, это — дѣйствіе спасительной благодати Крестной, приемлемой и усвояемой каждымъ въ мѣру чистоты и достоинства. Ибо можетъ быть причащеніе св. Тайнъ и во осужденіе. Только любовь человѣка усваиваетъ любовь снисходящаго Бога. И Христосъ преподаетъ Себя не только тѣмъ, кто тѣлесно причащается Плоти и Крови Его изъ рукъ священства. Черезъ Евхаристическое тайнодѣйствіе Онъ преподаетъ Себя и отсутствующимъ, — «какъ Самъ знаетъ». Это и есть духовное или «мысленное» приобщеніе. Ибо смыслъ приобщенія — въ соединеніи съ Богочеловѣкомъ черезъ плоть Его; и въ соединеніи не только тѣлесномъ, но и душевномъ, и духовномъ. Обратное, всякое соединеніе со Христомъ есть нѣкое приобщеніе и тѣмъ самымъ прикосновеніе Его пречистаго и прославленнаго Тѣла. «Всякій покой душъ и всякая награда за добродѣтель, и великая, и малая», говоритъ Кавасила, «есть не что иное, какъ сей хлѣбъ и сія чаша, которой равно причащается и родъ живыхъ, и родъ

мертвыхъ, — каждый соотвѣтственнымъ для себя образомъ». И такимъ образомъ, въ Евхаристіи снимается грань смерти, грань смертнаго разлученія, — усопшіе соединяются съ живущими въ Евхаристическомъ единствѣ, въ единствѣ трапезы Христовой. Евхаристическое поминовеніе не есть только воспоминаніе, но — видѣніе, созерцаніе апостольскаго общенія во Христѣ. Потому и приносится молитва о всѣхъ, что «этою священной жертвою всѣ вмѣстѣ и ангелы, и святые люди, и соединились со Христомъ, и освятились въ Немъ, и чрезъ Него соединяются съ нами», говоритъ Симеонъ Солунскій. И каждый разъ, совершая евхаристическую службу, мы созерцаемъ и переживаемъ это совершенное единство и молимся отъ лица всего призваннаго и спасеннаго челоуѣчества. Молимся, какъ Церковь, — молится вся Церковь.

Евхаристія есть нѣкое онтологическое откровеніе о Христѣ и о Церкви, — о Христѣ въ Церкви. «Тайны означаютъ и Церковь», говоритъ Кавасила, «такъ какъ она есть тѣло Христово и члены отчасти (I Кор. XII. 27).» И продолжаетъ: «И указывается Церковь Тайнами не какъ символами, но какъ сердцемъ указуются члены, какъ корнями дерева вѣтви и, по слову Господа, какъ виноградною лозою указуются отрасли; ибо здѣсь не одинаковость только имени, и не сходство подобія, но тождество дѣла... Если бы кто могъ увидѣть Церковь Христову въ томъ самомъ видѣ, какъ она соединена со Христомъ и участвуетъ въ плоти Его, то увидѣлъ бы ее не чѣмъ другимъ, какъ только тѣломъ Господнимъ... Ибо вѣрные, черезъ сію кровь, уже живутъ жизнію во Христѣ, истинно соединены съ тою Главою и облечены симъ тѣломъ».

Евхаристія скорѣе гимнъ, нежели молитва, — отсюда и самое имя «благодареніе». Конечно, это

— Голгоѳа, и на престолѣ предлежитъ Агнецъ закланный, Тѣло ломимое и Кровь изливаемая. Но и Голгоѳа есть таинство радости, не страха, таинство любви и славы... Нынѣ прославился Сынъ Человѣческой (Іо. XIII. 31). И если по недостойнству трепещемъ предъ Крестомъ, то трепещемъ отъ благоговѣнія, изумѣвая передъ несказуемой полнотою Божественной любви. Ибо «начало, и средина, и конецъ креста Христова — все одна любовь Божія», говорилъ митр. Филаретъ. Се бо явился крестомъ радость всему міру... И во грѣхахъ нашихъ трепещемъ, но радуемся и пѣснославимъ, и воспѣваемъ побѣдную пѣснь, пѣснь хвалы и благодареніе: «за все, что знаемъ и чего не знаемъ, за явныя и неявныя благодѣянія, совершившіяся на насъ». Во всемъ литургическомъ тайнодѣйствіи, во всѣхъ молитвословіяхъ звучать побѣдные и благодарственные тона. Это входъ Царя Славы... Мы созерцаемъ и вспоминаемъ не только Голгоѳу, но «и все совершившееся ради насъ, — крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, восшествіе на небеса, сѣдѣніе одесную, еще второе и славное пришествіе»... Мы созерцаемъ не только распятаго и страждущаго Христа, но и Христа воскресшаго и возшедшаго въ премірную славу, — Начальника жизни, Побѣдителя смерти. Евхаристія есть знаменіе побѣды, знаменіе совершившагося спасенія, спасенія отъ тлѣнія, побѣды надъ смертію. Это таинство примиренія, — любви, а не скорби, прощенія, а не суда. Христось пострадалъ, но воскресъ; и смертію своею смерть разрушилъ... Воскресъ послѣ вольной страсти, и на прославленномъ тѣлѣ Господа остались «язвы гвоздинныя», которыя осызаль Ѳома. Но воскресъ Христось и возшелъ во славу. И смерть Его стала для насъ воскресеніемъ. Объ этомъ радуемся и благодаримъ. «Благодаримъ Тебя и за службу сію, которую Ты сподобилъ принять отъ рукъ нашихъ»... Ибо въ

этой страшной службѣ мы соединяемся со Христомъ и приеѣмлемъ Его жизнь и Его крестную побѣду.

По выраженію Кавасилы, «все тайноводство есть какъ бы одно нѣкое тѣло исторіи», «единый образъ единого царства Спасителя». Евхаристія есть образъ всего Божественнаго смотрѣнія. Потому благодарственное воспоминаніе охватываетъ всю полноту творенія, всю полноту дѣлъ Божественной Премудрости и Любви. Литургическое созерцаніе преисполнено космическимъ паѣосомъ, ибо во Христѣ, въ Воплощеніи Слова и въ Воскрсеніи Богочеловѣка, исполнилось и завершилось предвѣчное изволеніе Бога о мірѣ. Въ Воплощеніи Слова совершилось освященіе вещества, и мы приносимъ начатки вещества, отъ злаковъ и отъ плода лознаго, для Евхаристическаго освященія. Въ немъ возстановился образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ, и мы созерцаемъ въ праведникахъ и святыхъ обѣтованное и чаемое «обоженіе» человѣка, какъ свершившееся, и о немъ радуемся и благодаримъ. Въ святыхъ Церковь созерцаетъ свое исполненіе, видитъ Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ. И радуется о нихъ, какъ о величайшемъ изъ даровъ Бога человѣку. Это — ея члены, въ подвигѣ добромъ достигшіе Христова покоя и взошедшіе въ радость Господа своего. «Мы всѣ одно тѣло, хотя одни члены свѣтлѣе другихъ», замѣчаетъ Златоустъ. И прежде всего и особенно вспоминаетъ Церковь Богоматерь, «корень сей божественной жертвы» — по человѣчеству. Въ Евхаристіи мы причащаемся Плоти, отъ Нея рожденной, — въ нѣкоторомъ смыслѣ, и Ея плоти; и чрезъ то таинственно становимся Ея сынами, и Она — Матерію Церкви, какъ Матерь Христа, Главы Церкви. «Слово сіе истинно», дерзновенно свидѣтельствууетъ преп. Симеонъ Новый Богословъ, — «ибо плоть Господа

есть плоть Богородицы»... Въ Воплощеніи Слова воссоединился міръ земной, человѣческой, съ міромъ горнимъ, ангельскимъ; и въ литургіи мы молимся и пѣснославимъ купно съ небесными силами, «иже херувимы тайно образующе», — хоръ человѣческой вмѣстѣ съ соборомъ ангельскимъ... И приносимъ и повторяемъ немолчную серафимскую пѣснь, — «потому что чрезъ Христа Церковь ангеловъ и человѣковъ сдѣлалась единою», объясняетъ Симеонъ Солунскій. Ангельскіе силы сослужаютъ земному тайнодѣйствию, «желаютъ приникнуть въ таинствѣ Церкви»... — Такъ въ Евхаристіи смыкаются и пересѣкаются всѣ планы бытія: космическій, человѣческой, серафимскій. Въ ней міръ открывается, какъ подлинный космосъ, единый и объединенный, собранный и соборный. Мысль восходитъ къ началу міра и слѣдитъ его судьбу. «Ты привелъ насъ изъ небытія въ бытіе, и павшихъ снова возставилъ, и не пересталъ совершать все, пока не возвелъ насъ на небо и даровалъ намъ будущее царство», — молится Церковь. И открывается во Христѣ для всѣхъ путь «къ полнотѣ Царства».

Въ Евхаристіи соединяются начало и конецъ, Евангельскія воспоминанія и Апокалиптическія пророчества, — вся полнота Новаго Завѣта. Въ Апокалипсисѣ есть много литургическаго, — Вечеря Агнца. И въ литургическомъ чинѣ уже горятъ краски будущаго вѣка. Это начинающееся преображеніе міра, начинающееся воскресеніе его къ жизни вѣчной; и, обратно, можно сказать, Воскресеніе жизни и будетъ вселенской Евхаристіей, трапезой, вкушеніемъ жизни. «Потому и назвалъ Господь наслажденіемъ святыхъ въ будущемъ вѣкѣ трапезой», объясняетъ Кавасила, «чтобы показать, что тамъ нѣтъ ничего болѣе этой трапезы». «И Иисусъ совершеннѣйшая жертва», говоритъ Симеонъ Солунскій, «будетъ среди всѣхъ

Святыхъ своихъ; для всѣхъ миръ и единеніе, священникъ и священнодѣйствуемый, объединяющій всѣхъ и со всѣми соединяющійся». Въ Евхаристіи предваряется исполненіе или полнота Церкви, то совершенное единство человѣчества, котораго мы чаемъ и ждемъ въ жизни будущаго вѣка, — хотя и тогда будетъ оно умалено и ограничено зловольнымъ противленіемъ твари... Евхаристія есть предвареніе и начатокъ воскресенія, — по обѣтованію Спасителя: «ядый Мою плоть и пійя Мою кровь, имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день» (Іо. VI. 54). Это — надежда и залогъ воскресенія, «обрученіе будущей жизни и царствія». Въ Евхаристіи мы касаемся преображеннаго міра, входимъ въ небеса, касаемся будущей жизни». «Пріобщающіеся этой крови», говорилъ Златоустъ, «стоятъ вмѣстѣ съ ангелами, архангелами и горними силами, облеченные въ царскую одежду Христову и имѣя духовное оружіе. Но этимъ я еще не сказалъ самого великаго: они бываютъ облечены въ самого Царя»... Это совершается внутри эмпирическаго міра, въ исторіи; и вмѣстѣ съ тѣмъ это конецъ и отмѣна исторіи, побѣда надъ раздѣляющимъ и убѣгающимъ временемъ. По объясненію преп. Максима, все въ литургіи есть образъ будущаго вѣка и означаетъ «конецъ этого міра». Съ особою силой и дерзновеніемъ говорилъ объ этомъ Николай Кавасила. «Хлѣбъ жизни, Евхаристія, самъ живъ, и ради него живы тѣ, кому онъ преподается... Хлѣбъ жизни самъ движетъ питаемаго, и измѣняетъ, и прелагаетъ его въ Самого Себя... Когда изливается въ насъ Христось и соединяетъ съ нами Самого Себя, Онъ премѣняетъ и преобразуетъ насъ въ Себя, какъ малую каплю воды, влитую въ безпредѣльное море мвра... Когда Христось приводитъ къ трапезѣ и даетъ вкушать Свое Тѣло, Онъ всецѣло измѣняетъ получившаго таинство и преобразуетъ въ собственное

свойство; и персть, принявъ царскій видъ, бываетъ уже не перстію, но тѣломъ Царя, блаженнѣ чего нельзя и помыслить... Лучшее одерживаетъ верхъ надъ слабѣйшимъ, и божественное овладѣваетъ человѣческимъ, и какъ говоритъ Павелъ о воскресеніи: пожерто бываетъ мертвенное жизнію (2 Кор. V. 4)... Это — послѣднее таинство. Нельзя прости- раться далѣе, нельзя приложить большаго»...

И съ тѣмъ большей силой чувствуемъ мы грань и разрывъ между преображеннымъ и не-преобра- женнымъ, между священнымъ и мірскимъ, — ост- рое противорѣчіе между тишиною предѣльнаго таинства и раздоромъ окружающаго міра. Въ храмѣ вѣтъ тишина вѣчной любви. А вокругъ хра- ма бушуетъ мірское море. Церковь остается все еще только островомъ въ «воздвигаемомъ житей- скомъ морѣ. Это сіяющій, лучезарный островъ; и надъ нимъ сіяетъ и горитъ Божественное Солнце Любви, Sol Salutis. Но міръ остается безъ любви и внѣ любви; и какъ бы не хотеть и не прие- млетъ истинной любви. — И въ душѣ христіанской вскры- вается горькое раздвоеніе. Въ литургическомъ опытѣ есть пафосъ молчанія, жажда тишины, жажда уединенныхъ созерцаній. Всякое нынѣ жи- тейское отложимъ попеченіе... И въ этой потаен- ности есть непреложная правда. Путь къ Евхари- стической чашѣ ведетъ чрезъ суровое самоиспыта- ніе, черезъ затворъ наединѣ со своею совѣстію предъ лицомъ Божиимъ. И благоговѣніе стремится оградить святыню отъ суеты міра сего, — не бо врагомъ Твоимъ тайну повѣмъ... Какъ на горѣ Преображенія, въ литургическомъ опытѣ такъ много Божественнаго свѣта, что не хочется воз- вращаться и уходить назадъ въ суету міра. И вмѣстѣ съ тѣмъ, любовь не терпитъ бездѣйствія; и пафосъ единенія и единства, собранный въ литур- гическомъ бдѣніи, не можетъ не изливаться въ дѣлахъ. Дѣла любви продолжаютъ богослуженіе,

ибо и они въ собственномъ смыслѣ суть богослуженіе, служеніе и хвала Богу — Любви. Потому изъ Евхаристіи открывается путь къ житейскому подвигу, къ исканію мира для міра, — «Исполненіе Церкви Твоей сохрани..., миръ мірови Твоему даруй», съ такимъ прошеніемъ «въ мирѣ» исходимъ мы изъ храма, какъ съ миромъ должны и входить въ него... Съ волею, чтобы сталъ весь міръ Божиимъ міромъ, сіяющимъ исполненіемъ всеблаготворенія воли Всеблаженнаго Бога. И служеніе мира становится задачей для причастниковъ Чаши мира. Раздоръ міра не можетъ не тревожить и не ранить христіанскаго сердца, — и особенно раздоръ міра о Христѣ, разладъ христіанскаго міра, раздѣленіе въ Евхаристической трапезѣ. Въ этомъ раздорѣ и раздѣленіи есть скорбная тайна, тайна человѣческой измѣны и противленія. Это страшная тайна, ибо раздирается не ный хитонъ Господень, Его Тѣло. Побѣждаетъ этотъ разладъ только любовь, любовь Христова, дѣйствующая въ насъ Духоу мира. То правда, что, сколь бы много ни дѣлали мы для «соединенія всѣхъ», всегда оказывается мало. И путь въ Церковь разсыпается на множество путей, и кончается онъ за предѣлами историческаго горизонта, въ невечернемъ царствіи будущаго вѣка. Странствіе окончится тогда, когда придетъ Царь и откроется торжество.

И дотолѣ съ тоскою будетъ звучать молитва Церкви объ исполненіи. Какъ звучитъ она съ первыхъ дней: «Какъ этотъ хлѣбъ, нѣкогда разсыянный по горамъ, былъ собранъ и сталъ единымъ, собери Церковь Твою отъ концовъ земли во Царствіе Твое!»

Да придетъ Царствіе Твое! Да будетъ воля Твоя, якоже на небеси, и на земли!

1929. III. 11/24.

Недѣля Православія.

Георгій В. Флоровскій

ФИЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДЫ.

(1722-1794).

I.

Сковорода приналежить къ немногимъ славянскимъ мыслителямъ, о которыхъ много писалось. Неполный списокъ литературы о Сковородѣ, приведенный въ послѣдней книгѣ Д. И. Багалія. *) содержитъ не менѣе 222 N.N. Однако, врядъ ли хоть объ одномъ философѣ мы найдемъ въ литературѣ болѣе противорѣчивыя утвержденія, чѣмъ именно о Сковородѣ. Сковороду прославляли, не только какъ моралиста и какъ «художника жизни» (Lebenskünstler), въ которомъ, пожалуй единственно примѣчательное — его странный сграннической образъ жизни, — но и какъ глубокаго метафизика и теоретическаго философа; его изображали «философомъ безъ системы» и систематикомъ, христіанскимъ философомъ и «свободомыслящимъ» и невѣрующимъ, представителемъ рационалистической критики библейскаго текста; его философскую позицію характеризовали, какъ спиритуализмъ, дуализмъ и даже — матеріализмъ; его считали то социальнымъ реформаторомъ, то квіетистомъ. Въ его уче-

*) Прекрасный очеркъ біографіи Сковороды и обзоръ всей литературы, о немъ данъ въ книгѣ Д. Багалій: Сковорода, Харьковъ. 1926. (по-украински).

ніяхъ находили сходство и установливали ихъ связь съ ученіями стоиковъ и Платона, схоластиковъ и мыслителей эпохи ренессанса, съ ученіями Мальбранша и Спинозы.***) Правда, эта удивительная пестрота отчасти по крайней мѣрѣ объясняется тѣмъ, что о Сковородѣ писали не столько философы, сколько историки и историки литературы, даже политики и журналисты. Философы, пожалуй, сходились въ одномъ пунктѣ — что Сковорода находился подъ несомнѣннымъ вліяніемъ эллинистической и свято-отческой традиціи. Но конкретная работа выясненія всѣхъ, здѣсь имѣющихся связей и зависимостей никѣмъ до самого послѣдняго времени продѣлана не была.

Мы не собираемся заниматься всѣми безчисленными спорами и контроверзами, вырвавшимися изъ отмѣченной нами пестроты необоснованныхъ или плохо обоснованныхъ на фактахъ мнѣній. Ибо, по нашему мнѣнію. Сковорода въ своихъ произведеніяхъ говоритъ достаточно ясно всѣмъ, желающимъ его слышать, а не подмѣнять слышанное своими измыщленіями. Правда, произведенія Сковороды (его діалоги, которые онъ собственноручно переписывалъ и распространялъ среди своихъ друзей и почитателей, его письма и его духовныя пѣсни) написаны своеобразнымъ патетическимъ образнымъ языкомъ, особенностью котораго является насыщенность его символами и образами. И потому, если изслѣдователи выискиваютъ у Сковороды теоріи, ученія, теоретическія утвержденія, то это уже потому ошибочно, что почти всѣ утвержденія, «сужденія» и «положенія» философіи Сковороды построены не изъ понятій,

**) Лучшее изложеніе философіи Сковороды, но все же во многомъ неудовлетворительное далъ Ф. А. Эрнъ: Г. С. Сковорода. Москва. 1912. Изъ работъ послѣднихъ лѣтъ, заслуживаютъ вниманія статьи В. Петрова (см. ниже). Обзоръ новѣйшей литературы о Сковородѣ данъ мною въ журналѣ «Der Russische Gedanke», 1929, I.

а изъ образовъ и символовъ. И вдвойнѣ ошибочно такое выискиваніе «теоретическаго» въ обычномъ смыслѣ этого слова содержанія въ философіи Сквороды потому, что онъ является своеобразнымъ «діалектикомъ», для котораго все двусторонне, все имѣетъ свое «да» и свое «нѣтъ» и который ищетъ правду въ противорѣчіяхъ, въ противоположностяхъ.

Поэтому — первая задача интерпретаціи — анализъ своеобразнаго языка Сквороды. Пониманія же его языка можно достигъ только въ томъ случаѣ, если пытаться разгадать не сужденія и предложенія, а отдѣльныя слова и символы. Только тогда вскроется передъ нами вся игра противорѣчій.

Такая работа уяснить намъ также, что философскій стиль Сквороды покоится на своего рода возвращеніи, на обратномъ развитіи понятійной формы философствованія къ живой символической формѣ, на возвратѣ словъ отъ ихъ понятійнаго къ ихъ символическому образному значенію. Его запасъ образовъ и символовъ почерпнуть главнымъ образомъ изъ сокровищницы неоплатонической философіи, да и античной философіи вообще — но понятія становятся у него символами. Какъ у «досократиковъ» въ образныхъ обозначеніяхъ понятія какъ бы дремлютъ подъ покровомъ мифологическихъ обозначеній («вода» «огонь», «дехъ», «аперо» и т. д.). такъ и у Сквороды понятія скрыты множествомъ уподобленій и символовъ. Какъ у досократиковъ, такъ и у Сквороды, каждый символъ не имѣетъ одного твердо-установленнаго, рѣзко-отграниченнаго значенія, но обладаетъ нѣкоей множественностью значеній, предѣлы значимости которыхъ отчасти граничатъ другъ съ другомъ, отчасти пересѣкаются, отчасти совершенно различны... Символическія структуры живутъ тутъ полною жизнью и стремятся вобрать,

впитать въ себя все понятійное, точное, «сухое». Сковорода — вовсе не «украинскій Сократъ», какъ его часто называли, но «украинскій досократикъ», имѣющій, однако, въ своемъ распоряженіи весь инструментарій понятій античной философіи и обращающійся съ нимъ, съ этими сложными аппаратами и инструментами, въ извѣстномъ смыслѣ какъ ребенокъ — играющій съ ними и вмѣсто сухихъ конструкцій въ понятіяхъ воздвигающій изъ нихъ символическія построенія, — однако не бессмысленныя и не безсодержательныя.

Символика неоплатонизма связана у Сковороды тѣснѣйшимъ образомъ съ символическою ветхаго завета (какъ напр. у Филона). — «Ибо «истина острому взору (мудрецовъ Д. Ч.) — не издали болванѣла такъ, какъ подлымъ умамъ, но ясно, какъ въ зеркалѣ, представлялась, а они, увидѣвъ живо живой ея образъ, уподобили оную различнымъ тлѣннымъ фигурамъ. Ни однѣ краски не изъясняютъ розу, лилію, нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у нихъ образуетъ невидимую Божию истину тѣнь небесныхъ и земныхъ образовъ. Отсюда родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы». — «И всякая мысль подло какъ змій по землѣ ползеть. Но есть въ ней око голубицы, взирающее вышепотопныхъ водъ на прекрасную Ипостась Истины. Словомъ вся сія дрянь дышетъ Богомъ и Вѣчностью и Духъ Божій носится надъ всею сією лужею и лжею». (364).*) Истина открывается символически прежде всего въ Библии, полной уподобленій, «подобій» — «Не прекрасны ли храмъ премудраго Бога: мырь сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщій мырь обительный, гдѣ все рожденное

*) Я цитирую сочиненія Сковороды, по изд. Бончъ-Бруевича (СПб. 1912), сочиненія и письма, не вошедшіе въ это изданіе, цитируются по изд. Багалія (Харьковъ. 1894), съ прибавленіемъ къ указанію части и страницы отмѣтки «Багъ».

обитаеть. Сей составленъ изъ безчисленныхъ мырь мыровъ и есть великій мырь. Другиі два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козмъ сирѣчь — мырикъ, мырокъ, или человекъ. Второй Мырь символичный, сирѣчь Библиа... Библиа есть символичный мырь, затѣмъ, что въ ней собраны небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ тварей фигуры, дабы они были монументами ведущими мысль нашу въ понятіе вѣчныя Натуры, утаенныя въ тлѣнной, какъ такъ рисунокъ въ краскахъ своихъ» (496) «Библиа есть ложь и буйство Божіе не въ томъ, чтобы лжи насъ научала, но только во лжи напечатлѣла слѣды и стези, ползущій умъ возводящія къ превыспренней Истинѣ»... (362). «Являясь Истина по лицу фигуръ своихъ, будто ѣздитъ по нихъ. А они возвышаясь въ тонкій Божества разумъ, будто берутся отъ земли и достигъ къ своему *Началу* — паки отпадаютъ, какъ послѣ плодовъ листвіе въ прежнее тлѣни своей мѣсто--» (363). — Въ символическомъ истолкованіи этихъ библейскихъ образовъ или «фигуръ» Сковорода идетъ путями, по которымъ шли и нѣкоторые изъ отцовъ церкви (Климентъ Александрійскій — *Aromata*, Максимъ Исповѣдникъ, Оригенъ — *De Princ.* IV, 16) и такой на примѣръ представитель эллинистически-іудейской философіи, какъ Филонъ.

Но рядомъ съ Библией для Сковороды всегда стоятъ и античныя философы — «Боговидецъ Платонъ» (360), Сократъ, Филонъ, Плутархъ и другіе неназываемые — «Баснословныя древнихъ мудрецовъ книги, есть то самая предревняя богословія. Они такъ же невещественное естество Божіе изображали фигурами, дабы невидимое было видимымъ, представляемое фигурами тварей» (355)... «древніе мудрецы имѣли свой языкъ особый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образа тѣ были фигуры небесныхъ и земныхъ тва-

рей, напр. солнце значило истину. Кольцо или змій, въ кольцо свитый — вѣчность. Якорь — утверждение или совѣтъ. Голубь — стыдливость. Птица бусель (аистъ) — богочтеніе. Зерно и сѣмя — помышленіе и мнѣніе»... (268). Такимъ образомъ «образы», «фигуры», уподобленія, символы есть то, что Скворода черпаетъ изъ Библии и изъ античной философіи. Библия и античная философія, — источники, въ которыхъ онъ равно ищетъ образнаго, нагляднаго раскрытія истины.

Эти отношенія Сквороды къ христіанству и къ античности опредѣляютъ собою и своеобразие его историческаго положенія. Какъ почитатель неоплатонизма онъ духовно близокъ романтикѣ, расцвѣтшей только на десятилѣтія позже. Онъ борется, какъ позже романтики, противъ міровоззрѣнія современнаго ему Просвѣщенія, и эта борьба дѣлаетъ нѣкоторыя стороны его личности опредѣленно «романтическими». Съ другой стороны — онъ является послѣднимъ представителемъ великой волны поэзіи и теологіи бароко на Украинѣ, — у него то же причудливое сочетаніе и сліяніе христіанскихъ и античныхъ элементовъ... Въ личности Сквороды непосредственно соприкасаются во многомъ такъ родственные другъ другу и отдѣленные на западѣ столѣтіемъ другъ отъ друга міры — бароко и романтика. Въ этомъ несравненно-своеобразное положеніе Сквороды въ исторіи духа.

2.

Мы должны сказать сначала нѣсколько словъ о «методѣ» Сквороды. — О методѣ Сквороды? — Да, у него есть опредѣленный методъ мышленія и изложенія. Этотъ методъ находится въ ближайшемъ родствѣ съ «діалектическимъ» методомъ античности и является символическимъ воплощеніемъ послѣд-

ней. Нужно особенно отмѣтить два момента.*) Прежде всего *антитетику*, т. е. стремленіе вскрыть въ истинномъ бытіи противорѣчія, такъ какъ для Сковороды, какъ и для Платона антитетическая структура есть *сущность* во всякой и каждой сущности (Софист. 258 В.). Нѣкоторыя мѣста въ сочиненіяхъ Сковороды приводятъ на память фрагментъ Гераклита, — «Богъ есть День, Ночь, Зима Лѣто, Война Миръ, Насыщеніе, Голодь...» (Дильс, 12, В. 67). Исканіе противорѣчій найдемъ въ античности у Гераклита и элеатовъ, у Платона и Аристотеля, но особенно въ неоплатонизмѣ, затѣмъ и въ христіанской литературѣ. Уже въ посланіяхъ Павла антитетика играетъ существенную роль. Сковорода самъ это отмѣчаетъ — «что другихъ приводитъ въ горчайше смущеніе, то Павла веселить... Не се ли имѣтъ сердце алмазное?» — Вѣдь Павелъ характеризуетъ содержаніе христіанской вѣры, какъ въ извѣстномъ смыслѣ парадоксально-внутренне-противорѣчивое — жизнь и смерть, умираніе и безсмертіе, тлѣнность и вѣчность для христіанина въ какомъ-то смыслѣ совпадаютъ. «Всегда носимъ въ тѣлѣ мертвенность Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась въ тѣлѣ нашемъ. Ибо мы живые непрестанно предаемъ на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась въ смертной плоти нашей» (Кор. II, 4, 9-10).» «Ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе». (Кор. I. 15, 53); но прежде всего само религіозное переживаніе христіанина внутренне антитетично — «— когда міръ мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ». «— Богъ

*) См. ко всему этому книгу **H. Leisegang'a**: Denkformen. Leipzig. 1928. Ср. также **А. Лосевъ**: Античный космос. Москва. 1927 (по-русски).

избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра и униженное и ничего не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее». (Кор. I, 1, 21; 27-28). Ибо христіане — «въ чести — безчестіи, порицаемы — хвалимы, какъ обманщики — вѣрные, неизвѣстны — знакомы, умирающіе — и все же живы, наказываемы — не умираемъ, опечаливаемы — радуемся, нищи — но многихъ обогащаемъ, ничего не имѣемъ — и в ѣмъ обладаемъ» (Кор. II, 6, 8-9). Подобную же антитетику въ формулировкахъ основныхъ положеній христіанскій вѣры найдемъ у Павла на каждомъ шагу...

Сковорода какъ будто хочетъ перенести на весь міръ эти антитезы христіанской вѣры и христіанскаго религіознаго сознанія. Ибо — для него весь міръ антитетиченъ. — «въ семь цѣломъ Мірѣ два міра, единъ міръ составляющіе: Міръ видимый, и невидимый, живой и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тотъ тѣло. Сей тѣнь, а тотъ древо. Сей вещество, а тотъ ипостась, сирѣчь основаніе, содержащее вещественную грязь такъ, какъ рисунокъ держитъ свою краску. Итакъ, Міръ въ мірѣ есть то вѣчность въ тлѣни, жизнь въ смерти, возстаніе во снѣ, свѣтъ во тьмѣ, во лжѣ истина, въ плачѣ радость, въ отчаяніи надежда» (368). Уже здѣсь намѣчены два ряда противоположностей, антитезъ въ мірѣ и въ человѣческой жизни. Въ мірѣ — «вѣчность въ тлѣни, жизнь въ смерти, возстаніе во снѣ, свѣтъ во тьмѣ», въ человѣческой жизни — «во лжѣ истина, въ плачѣ радость, въ отчаяніи надежда». Эти оба ряда Сковорода разсматриваетъ подробнѣе. Въ природѣ — «не сыщешь дня безъ тьмы и свѣта, а года безъ теплоты и зимы (364). «При — Ноци есть тутъ же и утро дня Господня» (318). Антитезы образуютъ все въ мірѣ, объединяясь въ единство — «составляютъ

едино — пищу — гладъ и сытость, зима и лѣто — плоды. Тьма и свѣтъ — день. Смерть и животъ — всякую тварь» (520). — То же самое въ духовной жизни — «не найдешь и состоянія, чтобы оное изъ горести и сладости не было смѣшенное». — «Сладость есть наградою горести, но горестъ мати сладости» (346). «Плачь ведетъ къ смѣху, а смѣхъ въ плачѣ кроется». Приличный плачь есть то же, что благовременный смѣхъ. Сіи двѣ половины составляютъ едино» (520). Также и цѣнности человеческой жизни парадоксально-противорѣчивы — «Угрюмая премудрость, сколько снаружи неказиста, столько внутри важна и великолѣпна» (168). «Въ подлыхъ и угрюмыхъ наружностяхъ, какъ въ ветхомъ портищѣ, завита премудрость, коей вся и всякая драгоцѣнность недостойна. Сею подлостью, высокая сія Божія лѣстница опустилась на простонародной улицѣ, дабы вступившихъ взвести до самой крайней верхушки небеснаго понятія» (172). «Открой покрывало и увидишь, что — то дурачество самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродствомъ» (172). «Щасливъ, кому удалось — обрѣсти въ жесткомъ нѣжное, въ горькомъ сладкое, въ лютости милость, въ ядѣ ядъ, въ буйствѣ вкусъ, въ смерти жизнь, безчестіи славу» (394-5).

Можно было бы подобныя цитаты выписывать изъ произведеній Сковороды безъ конца. Вся его «система», какъ увидимъ позже, покоится на анти-тезахъ.

Рядомъ съ этимъ ученіемъ о «*coincidentiō oppositorum*» въ каждой сущности стоитъ у Сковороды представленіе, проходящее черезъ рядъ анализовъ конкретныхъ проблемъ, что все въ мірѣ движется между противоположностями *по кругу*, примиряя такимъ путемъ противоположности. Ибо «въ кругѣ начало и конецъ общи» (Гераклитъ, Дильсъ, 12. В. 103). Круговое движе-

не было поэтому для Платона и платонниковъ символомъ движенія, дѣятельности духа. Такъ представлялъ себѣ Платонъ движеніе міровой души (Тимей, 34А). и индивидуальной дуги (Тим. 37 А и далѣе, 47 А и далѣе). Платону слѣдуютъ въ этомъ представленіи Филонъ (Quis de rer. div. haer. 58, 282,; De somniis, II, 44. — Филонъ принадлежалъ къ любимымъ писателямъ Сквороды — 15). Прокл. (Inst. theol. 30-37). который придалъ діалектическому методу и опредѣленную внѣшнюю форму (оставаться при себѣ — *μονη*, выходить изъ себя — *πρόδος*, возвращаться къ себѣ — *επιστροφή*). То же и у нѣмецкихъ мистиковъ — у Майстера Екегарта «любящая душа проходитъ кругъ» (Butner, I, 190). у Беме «кругъ», «колесо» — важнѣйшій символъ (Sex puncta theosophica, 1, 19, 48 и далѣе). 67, IV, 16 и др.). а у Ангела Силезія челоуѣческой духъ

— — — das Rad,

Das aus sich selbstn lauft und keine Ruhe hat. И еще для Рильке «круженіе» вокругъ Бога — существенный символъ мистическаго переживанія. Такъ и для Сквороды. Но кругъ — для него — одновременно и символъ вѣчности, безконечности.

«Начало и конецъ есть то же, что Богъ или Вѣчность» (366) «какъ въ кольцѣ. Первая и послѣдняя есть то же и гдѣ началось, тамъ же и кончилось» (ibidem). «Колесо есть образъ, закрывающій внутрь себѣ безконечное колесо Божія Вѣчности и есть будто персть, прильнувшая къ ней» (271). Въ качествѣ символовъ символа выступаютъ всѣ круглые предметы — въ первую очередь упоминаемые въ Библии — «цѣпь» (299), «шаръ — фигура, состоящая изъ многихъ колесъ» (280). «Фигура цырульная; плоскокруглая, шаровидная, каковы есть перстень, хлѣбъ, монета, и протч. или виноградъ и садовые плоды съ вѣтвями и сѣменами и протч.» (373), «вѣнецъ,.. яблоко,.. монисто,..

(230), «солнце» (281), «жерновный камень» (284); съ чисто-украинскимъ юморомъ, какъ бы подшучивая надъ самимъ собой Скворода заставляетъ одного изъ своихъ собесѣдниковъ перечислять — «сколько можно видѣть, вы скоро наложите въ счетъ вашихъ колесъ рѣшета, блюда, хлѣбы, опрѣсноки, блины съ тарелками, съ яйцами, съ ложками и орѣхами и прочую рухлядь... Придайте горохъ съ бобами и дождевыми каплями... И не забудьте плодовъ изъ Соломоновыхъ садовъ съ Юниною тыквою и арбузами. Наконецъ и Захаріинъ седмисвѣчникъ съ кружками и съ горящимъ въ орѣховидныхъ чашкахъ елеемъ... Думаю, въ Библии все сіе есть» (284-5).

Другимъ символомъ круговаго движенія является для Сквороды змій — символъ, игравшій особую выдающуюся роль въ гностическихъ сектахъ, одна изъ которыхъ даже получила отъ этого символа наменованіе «офитовъ». — «Змій, держащій въ устахъ своихъ хвостъ, пріосѣняетъ, что безконечное Начало и безначальный Конецъ начиная кончить, кончая начинается...» (369-370). «Если онъ виситъ въ кольцо свитый — есть фигура вѣчности» (273). «Хитръ и вьется въ кольца такъ, что не видно куда думаетъ, если не примѣтитъ голову его. Такъ и вѣчность вездѣ есть и нигдѣ ея нѣтъ» (505). — Но змій есть символъ и для другой дѣятельности разума: для эмпирическаго, поглощеннаго и поработаннаго предметами «ползущаго» познанія, — привязаннаго къ конкретному и матеріальному. — Какъ и у гностиковъ и у Сквороды змій имѣетъ двойное символическое значеніе. «Лживъ, но и истиненъ. Юродъ, но и премудръ. Золь, но онъ же и благъ » (512). Лживъ, золь и юродъ — «змій, ползущій по землѣ», «выманивающій сердца наши изъ блаженнаго саца» (256).

Круговое движеніе духа, въ которомъ конецъ ищетъ начало и хочетъ его найти, является для

Сковороды методическимъ принципомъ. Объ этомъ свидѣтельствуесть не только множество символовъ такого движенія, которыми онъ играя наполняетъ свои произведенія, но и то освѣщеніе, какое онъ даетъ основнымъ проблемамъ метафизики, антропологии и этики.

Не слѣдуетъ думать, что символъ круга въ философіи новаго времени встрѣчается у Сковороды совершенно одиноко. Этотъ образъ живъ и у великихъ представителей нѣмецкаго идеализма. Такъ и у Шеллинга: «Эта изначальная, необходимая и пребывающая жизнь поднимается такимъ образомъ отъ нижняго къ верхнему, но дойдя до него возвращается непосредственно къ началу, чтобы снова подняться изъ него». Это — «вѣчно кружащая въ себѣ самой жизнь... своего рода кругъ», непрестанное круженіе, никогда не останавливающееся вращательное движеніе — И понятіе Начала, и Конца, снимаетъ себя въ этомъ круговоротѣ» (Weltalter») *Unvers. — Biblioth.*, стр. 58-59); то же и у Гегеля — индивидуальная жизнь, субстанція, истина, наука все это «круги», такъ какъ каждая изъ нихъ имѣетъ свой конецъ, свою цѣль и свою предпосылку въ себѣ самой (*Phaen. d. Geistes. Lasson.* напр. сто. 13, 58, 516 и др.). Тотъ же образъ растенія находимъ и у Фихте для характеристики человѣческой свободы. (*Werke, Medicus, III, 389*).

3.

Антитетическая основная тема метафизики Сковороды — это мысль, что все въ мірѣ по природѣ двойственно.

Первый объектъ разсмотрѣнія — «міръ» состоитъ изъ двухъ «натуръ» — изъ божественной и матеріальной, которыя, однако, не лежатъ другъ воз-

лѣ друга, но образуютъ цѣлостное единство. Этотъ «монодуализмъ» Сковорода варьируетъ многообразно. — «Богъ есть... во плоти человѣческой. Есть подлинно онъ во плоти видимой нашей, не веществененъ во вещественной, вѣчный въ тлѣнной единъ въ каждомъ изъ насъ и цѣль во всякомъ»... (101). «Весь міръ состоитъ изъ двоихъ натуръ: одна видимая, другая невидимая. Сія невидимая натура или Богъ всю тварь проникаетъ и содержитъ, вездѣ и всегда былъ, есть и будетъ...» (100). ... вся сгихійная подлость будто риза имъ носимая: его же самого она есть и онъ въ ней вездѣ» (312). «Всяка плоть есть риза твоя, сѣно и пепель; ты же тѣло, зерно, фиміамъ, пречистый, нетлѣнный, вѣчный! Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничемъ же, кромѣ тебѣ» (205). «Будь то Яблонь и тѣнь ея, древо живое, и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; и разрѣшеніе. — — все что осязашъ въ наружности твоей, аще вѣруеши, все тое имѣешь во славѣ и въ тайности ИСТОЕ, твоею же внѣшностью свидѣтельствоваемое... » (202).

Образъ, употребляемый Сковородою для опредѣленія отношенія между Богомъ и міромъ, — Богъ — древо и міръ — его тѣнь, — ясно показываетъ, что это отношеніе мыслится имъ какъ существенное для обоихъ и неразрывное. Сковорода находитъ для его характеристики формулу въ хринологіи, — въ ученіи объ отношеніи двухъ природъ во Христѣ. Какъ природы божеская и человѣческая во Христѣ, такъ же «ἀσυχῆτος», «ἀδιάρητος» и «ἀχωρίστος» — «несліянно», «неразрывно» и «нераздѣльно» соединены Богъ и міръ. Ни матерія не есть Богъ, ни Богъ — матерія, но «въ ней, но кромѣ ея и выше ея пребываетъ» (312). Одно сдѣлано изъ двоихъ — «безъ всякаго смѣшенія, но и безъ раздѣленія» (215). «Сопряженные во едину ипостась безъ слитія естествъ Божія-

го и тлѣннаго» (112). «Въ одномъ обое мѣстѣ и въ единомъ лицѣ, но не въ той же чести, не въ той же природѣ» (318). «Двое въ одномъ и одно въ двоихъ, нераздѣльно и не слитно же» (202, еще 77, 498). «родная смерть сія, душу убивающая жаломъ, есть смѣшеніе въ одно тлѣнной и божественной натуры, а смѣшенное сіе сліяніе есть устраненіе отъ божественнаго естества въ страну страха и пепела» (244).

Но и каждая изъ двухъ «природъ» въ отдѣльности по природѣ своей парадоксально-антитетична.

Богъ прежде всего тождествененъ съ «природою». «Природа» — это одно изъ многихъ именъ, которыми мы обозначаемъ или можемъ обозначать Бога. (63, 215 и д.) Богъ — въ извѣстномъ смыслѣ слова — есть все». «Не Богъ ли все содержитъ? Не самъ ли глава и все во всемъ? Не *Онъ ли истинною* въ пустошѣ истиннымъ и главнымъ основаніемъ въ ничтожномъ прахѣ нашемъ?» — «Не онъ ли бытіе всему? Онъ въ деревѣ истиннымъ деревомъ, въ травѣ травою, въ музыкѣ музыкою, въ домѣ домомъ, въ тѣлѣ нашемъ перстномъ новымъ есть тѣломъ и точностію или главою его. Онъ всячиною есть во всемъ — — —» (86). А съ другой стороны Богъ отличенъ ото всего, какъ «источникъ», «свѣтъ» «солнце» міра (см. далѣе). — Еще ярче выступаетъ парадоксальное существо божественнаго въ троичности Божества. Богъ есть «Богъ» или «Боги» одновременно, «единъ», и «не единъ» (371, 511). Въ Богѣ «я» и «мы» тождественны (511) «Вижу *едино*, а то есть *трое*. Вижу *трое*, а то есть *едино*... Недоумѣетъ умъ» (512). «Троица во единѣ и единица въ Троицѣ быть не можетъ, развѣ единицы» (512). Треугольникъ — «тріуголь», «египетскій тріуголь» (511) — вогъ символъ единичности и троичности одновременно.

Не менѣе парадоксальна внутренняя природа

«т орой природы» — матеріальной.*) Матерія съ одной стороны, какъ учили о ней платоники, собственно весьма близка къ небытію, она — «почти ничто». Для Сковороды матерія — голько «мѣсто» (318, *τόπος* — Тимей, 52В), «поле слѣдовъ Божіихъ» (362, *χώρα* — Тим. 52), «пустая» матерія (362), «наружность» (309), «пустая видимость» (83), «Что есть видима плоть, если не смерть?» (99), «тѣнь» (96), «трудъ и болѣзнь» (318), «ничто» (368), «переходить всеминутно» (318), «земля, плоть, пѣсокъ, пелынь, желчь, смерть, тьма, злость,, адъ», «трава, леть, мечта и исчезающій цвѣтъ» (98), «тлѣнная тьма» (164), «ничтожество» и «ничто» (276), — то же самое найдемъ напр. у Плотина, для котораго матерія также только — «тѣнь», «ложь», «зло», «смерть», «тьма», «лишеніе» — *στέργσις* (Еп. I, 8, 4; II, 4, 10; 4, 14; III, 6, 7, и т. д.) Но въ то же время матерія въ извѣстномъ смыслѣ является коррелятомъ Бога и потому непреходяща, вѣчна — «Materia aeterna est» (368), «Materia aeterna. Вещество вѣчно есть. Сирѣчь всѣ мѣста и всѣ времена наполнила. Единъ точію младенческій разумъ сказать можетъ: Будто мыра великаго сего ідола и Голіафа, когда-то не бывало или не будетъ». «Поколь яблоня, потоль съ нею и тѣнь ея. Тѣнь значить мѣстечко яблонею отъ солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣеть. И тѣнь убо ея ни временемъ ни мѣстомъ есть не ограничена. Мырь сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть то тѣнь Божія. Она исчезаетъ изъ виду по части; не стоитъ постоянно, и въ различныя формы преобразуется видъ, однако же никогда не отлучаясь отъ своего живаго древа». (507). Такимъ образомъ ученіе Сковороды о матеріи является

5) Неоплатоническій характеръ ученія Сковороды о матеріи показанъ убѣдительно въ статьѣ В. Петрова въ «Запискахъ» истор. филол. отдѣленія Украинской Академіи Наукъ, т. XIII-XIV. 1926.

какъ будто гностическимъ, ибо матерія есть для него вѣчно (наряду съ Богомъ) существующій источникъ зла.*)

Миръ, однако, не остается стоять въ этихъ противорѣчiяхъ. Онъ движется и движется при томъ своеобразно, разлагаясь и собирая себя снова. — Движенiе мiра есть жизнь, подобная жизни растенiя. — Это видѣли уже и античные мыслители. Такъ говорилъ напр. Клеантъ: «Какъ всѣ части нѣкотораго цѣлаго растутъ въ надлежащiя времена, такъ растутъ и всѣ части мiрового цѣлаго, къ которому принадлежатъ и растенiя и животныя въ соответствующiя времена. И какъ опредѣленные логосы частей объединяются въ сѣмени, измѣняются и снова распадаются, когда возникаютъ части, такъ и въ одномъ возникаетъ все изо всего составляется снова одно, гармонично развиваясь въ опредѣленномъ порядкѣ» (Арнимъ, *Stoicorum veterum fragmenta*, 1, 497). Или Плогинъ — «То, что выше жизни есть причина жизни... Представимъ себѣ его, какъ жизнь огромнаго растенiя, охватывающаго все и основа котораго неизмѣнна и нераздѣльна и какъ будто находится въ корнѣ. Эта основа съ одной стороны доставляетъ растенiю напряженную общую жизнь, съ другой остается при самой себѣ, являясь не множественною, но только основою множественнаго» (Еп. III, 8, 10; ср. III, 2, 15, III, 7, 11, VI, 2, 20). Также и въ Новомъ Завѣтѣ растительная жизнь является симво-

*) Впрочемъ ученiе Сковороды о вѣчности матеріальнаго мiра (цѣликомъ совпадающее съ аналогичнымъ ученiемъ Ангела Силезiа — см. объ этомъ мою статью «Сковорода и нѣмецкая мистика» въ «Трудахъ Русскаго Народнаго Университета въ Прагѣ», томъ 11) можетъ быть истолковано и какъ парадоксальное выраженiе, ученiя отцовъ церкви о возникновенiи времени, только одновременно съ сотворенiемъ мiра) «матерія... всѣ времена наполнила (и о неуничтожимости тварнаго бытiя)» (см. статью Г. В. Флоровскаго: «Тварь и тварность» въ «Православной мысли», томъ 1).

ломъ жизни, какъ индивидуальной, такъ и общества (т. е. церкви), но особенно связана съ одною изъ основныхъ парадоксій христіанской вѣры — съ путемъ къ богатству жизни черезъ смерть — «Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода». (Іоаннъ, 12, 24). И особенно смерть и воскресеніе изъ мертвыхъ символизируютъ развитіе зерна рождающаго въ смерти — «Такъ и при воскресеніи мертвыхъ: сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи; сѣется въ униженіи, возстаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное...» (Кор. 1, 15, 42-44, ср. Кор. I. 15, 37, Рим. II, 16). Подобный же символъ встрѣчаемъ и у гностиковъ. Также — и въ нѣмецкой мистикѣ образъ растенія централенъ у Валентина Вейгеля и его развитіе въ цѣломъ и въ деталяхъ соотвѣтствуетъ тому, что мы находимъ у Сквороды; для Беме весь міръ и его отдѣльныя части — «дерево» или «растеніе» («Gewach») — (Sp. Предисловіе, IV, 28; V, 9, VI, 18; VII, 28; VIII, 20 и слл.), а для Ангела Силезія

In einem Senfkornlein, so du-s verstehen willst,
Ist allen oberen und untren Dinge Bild.

Жизнь міра есть для Сквороды движеніе — «Что есть стрѣла, если не стремленіе? Что-жъ есть стремленіе, если не Божіе побужденіе, всю тварь къ своему мѣсту и своимъ путемъ движущее?» (357). Этотъ путь всей твари Скворода представляетъ себѣ по образцу того пути, который указанъ св. писаніемъ для отдѣльнаго человѣка, — черезъ смерть къ жизни, черезъ умираніе къ воскресенію. Такимъ путемъ идетъ весь міръ и этотъ путь можно представить себѣ по образу жизни растенія. Жизнь вселенной — это процессъ, въ которомъ единство распадается на множественность и снова

собираетъ себя въ единство въ смерти, собирая всѣ силы въ одной точкѣ, въ сѣмени, изъ котораго потомъ развивается, раскрывается новая жизнь. «Колосъ все заключаетъ въ себѣ. Ость ли на колосѣ, она ли есть колосъ? На колосѣ ость, правда, и въ колосѣ ость, но не колосомъ ость, не она есть колосъ... Не въ зернѣ ли все сіе закрылось и не весною ли выходитъ все сіе, перемѣнивъ зеленую вмѣсто желтыя и ветхія одежды?.. Вся внѣшность уже сошла...» Начинается «новое плододѣйствіе» (101). Въ этомъ процессѣ «Богъ одинъ всему глава, а вся внѣшность пятою и хвостомъ». «Усмотрѣлъ ли ты въ колосѣ новый ростъ столь сильный, что для всея соломы съ половиною онъ сдѣлался головою и убѣжищемъ»... «Дряхлая на колосѣ солома не боится погибели. Она какъ изъ зерна вышла, такъ опять въ зернѣ закроется, которое хотя по внѣшней кожицѣ согниетъ, но сила его вѣчна...» (103). «Весь міръ съ рожденіями своими, какъ прекрасное цвѣтущее дерево закрывается въ зернѣ своемъ и оттуда же является»... (216). «Присмотришь на смоковенное зернушко, естли крошечнѣе его? — Подними же очи и взгляни на силу его умнымъ окомъ; — и увидишь и увѣришься, что въ немъ цѣлое дерево съ плодами и листомъ закрылось, но и безчисленные милліоны смоковенныхъ садовъ тутъ же утаились. Для того хорошенько разжуй, естли гдѣ въ Библии читаешь: зерно, сѣмена, колосъ, хлѣбы, яблоки, смоквы, виноградъ, плоды, чернуха, кмѣнь, просо и прочая. И не напрасно уподоблено: сѣмя есть слово Божіе» (290). «Тогда-жъ, когда сгниваетъ старое на нивѣ зерно, выходитъ изъ него новая зелень и согнитіе стараго есть рожденіемъ новаго, дабы, гдѣ паденіе, тутъ же присутствовало и возобновленіе — —» (366).

Представленіе о протеканіи мірового процесса по образу и подобію жизни растенія сохраняется

и въ философіи XIX вѣка. Мы найдемъ этотъ образъ у Шеллинга и Гегеля. — «Видимая природа является въ частностяхъ и въ цѣломъ образомъ этого движенія, идущаго постоянно впередъ и назадъ. Такъ напр. дерево поднимается всегда отъ корня къ плоду, и дойдя до вершины, вновь сбрасываетъ съ себя все, возвращается въ состояніе безплодія, и превращается снова въ корень, чтобы подняться снова. Вся дѣятельность растенія направлена на производство сѣмени, чтобы въ этомъ послѣднемъ начать сначала и черезъ новый направленный впередъ процессъ снова произвести сѣмя и начать снова. Но вся видимая природа, какъ кажется — неумоимо вращается въ такомъ кругѣ» (Шеллингъ, ор. cit. 61-2). Гегель уподобляетъ росту растенія развитіе духа. Зерно растенія «имѣетъ стремленіе къ развитію, оно не можетъ выдержать состоянія пребыванія при себѣ... Влеченіе переходитъ въ существованіе. Возникаетъ многообразное; но все это уже было заключено въ зародышѣ, — правда въ неразвитомъ состояніи, но прикровенно и идеально. — — Найвысшая форма выхода изъ себя самого, наперелѣ опредѣленный конецъ есть плодъ, т. е. производство зародыша, возвращеніе къ первоначальному состоянію. Зародышъ хочетъ породить себя самого, возвратиться къ себѣ самому. То, что находится въ немъ, разлагаетъ себя и собираетъ себя снова въ единство, изъ котораго вышло» (Гегель: Werke, Glockner, XVII, 50-1).

4.

Равно антитетична и антропологія Сквороды, являющаяся основою его этики.*)

*) Объ этикѣ Сквороды, прекрасные замѣчанія В. Петрова, въ его рецензій на книгу Багалія (см. прим. 1) въ кievскомъ журналѣ «Життя и революція», 1926, № 4 (по-украински).

Какъ міръ весь, такъ и человѣкъ двойствененъ по своей природѣ. Какъ рядъ античныхъ философовъ (Филонъ, De conf. ling. 61-63), отцовъ церкви (Григорій Нисскій, De hom. orif. 16-17) и нѣмецкіе мистики (Екегартъ, Беме, Ангель Силезій) Скворода различаетъ въ человѣкѣ два человѣческихъ существа — «истиннаго» человѣка и «тѣлеснаго», «плотскаго» человѣка (У Григорія Нисскаго «άνθρωπος οὐράνιος» и «άνθρωπος γήινος», у Екегарта «внутренній» и «внѣшній» человѣкъ, у Ангела Силезія «сущностный человѣкъ» — «der wesentliche Mensch» и просто человѣкъ). Эмпирической человѣкъ — «тѣнь, тѣма и тлѣнь». «Ты соніе (сновидѣніе. Д. Ч.) истиннаго твоего человѣка. Ты риза, а онъ тѣло. Ты привѣдѣніе, а онъ въ тебѣ истина. Ты-то ничто, а онъ въ тебѣ существо. Ты грязь, а онъ твоя красота, образъ и планъ...» (84). «Человѣкъ» и «человѣкъ» (съ маленькой и большой буквы) «двое въ одномъ и одно въ двоихъ, нераздѣльно и не слитно же» (202). «Теперь взгляните на дивное дѣло Божіе: изъ двухъ человѣковъ составленъ одинъ — безъ всякаго смѣшенія, но и безъ раздѣленія, взаимно служащихъ» (215). — Сущность внутренняго, истиннаго человѣка (какъ у Филона, op. cit.) — самъ Богъ. Поэтому понять Бога — значитъ познать себя самого, служить Богу — значитъ служить себѣ самому. «Одинъ трудъ въ обоихъ сихъ — познать себѣ и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человѣка» (92). «Есть тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное» (96) «Стань же, если хотишь въ ровномъ мѣстѣ и вели поставитъ вокругъ себѣ сотню зеркалъ вѣнцемъ. Въ то время увидишь, что одинъ твой тѣлесный болванъ владѣетъ сотнею видовъ, отъ единаго его зависящихъ. А какъ только отнять зеркала, вдругъ всѣ копіи сокрываются въ своей исконности или оригиналѣ, будто вѣтвы въ зернѣ своемъ. Однако же тѣлесный нашъ

болванъ и самъ есть едина токмо тѣнь истиннаго Человѣка. Сія тварь, будто обезьяна, образуетъ лицевиднымъ дѣяніемъ невидимую и присносущную силу и божество того Человѣка, коего всѣ наши болваны суть аки-бы зеркаловидныя тѣни, то являющіяся, то исчезающія»... (309). «Сей-то истинный человѣкъ предвѣчному своему Отцу существомъ и силою равенъ, единъ во всѣхъ насъ и и во всякомъ цѣлый»... (112) и истинный человѣкъ и Богъ есть тожде» (92). Поэтому то любовь къ Богу есть одновременно любовь къ себѣ самому. Поэтому символомъ человѣка, познавшаго истиннаго человѣка является Нарциссъ. Нарциссъ любить себя самого, — это значитъ онъ любить Бога — «Люблю источникъ и главу, родникъ и начало, вѣчныя струи источающее отъ пары сердца своего... Рѣки проходятъ. Потоки иссыхаютъ. Ручаи исчезаютъ. Источникъ вѣчно парю дышетъ, оживляющею и прохлаждающею. Источникъ единъ люблю и ищезаю. — — — О, сердце морское! Чистая бездно. Источниче святой. Тебѣ единаго люблю. Исчезаю въ тебѣ и преображаюсь»... (76). Напротивъ божественной «безднѣ» открывается «бездна» въ людской душѣ. (430, 88, Баг. II, 267). — «Бездна духъ есть въ человѣкѣ водъ всѣхъ ширшій и небесь» (430). «Бездна бездну призываетъ» (Баг. I, 103, Псалтырь).

Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?

И — «бездна бездну уловить вдругъ» (430, Баг. II, 267). Ибо обѣ бездны въ существѣ — одна и таже, — истинный человѣкъ самъ божествененъ и самъ для себя — бездна, источникъ, солнце.(77).

Эта «бездна» въ человѣкѣ есть «сердце», то есть источникъ мыслей и стремлений человѣческихъ. Не придавая слову «сердце» эмоціоналистическаго отбѣнка, Скворода въ этомъ ученіи все же преодолеваетъ односторонній рационализмъ современной

ему психологіи. «Сердце», какъ это ясно изъ даваемой ему Сквородою характеристики, есть безсознательное начало душевной жизни (скорѣе *надъ* — чѣмъ *подсознательное*.) И интересно то, что продолжая платоническую традицію и приближаясь къ нѣкоторымъ изъ мыслителей романики, Скворода рисуетъ это безсознательное не какъ низшую въ сравненіи съ сознательною душевною жизнью сферу, а какъ высшую и болѣе глубокую, не какъ источникъ «уклоновъ» въ нормальной теченіи психическихъ переживаній, не какъ источникъ такъ сказать «темныхъ» силъ, а какъ центръ всего добраго и свѣтлаго, не какъ слѣпую силу, а скорѣе, какъ провидческую и пророческую — «Глубокое, сердце или мысль — — она то самымъ точнымъ есть челоуѣкомъ и главою. А внѣшняя его наружность есть не что иное, какъ тѣнь, пята и хвостъ» (82) «Сердце твое есть голова внѣшностей твоихъ» (88). «Сердце наше есть точнымъ челоуѣкомъ» (91).. Сердце есть «искра», «зерно» (III), «корень» (169, 171). «Внутри насъ искра истины Божіей — — Мнѣніе и совѣтъ есть сѣмя и начало. Сія глава гнѣздится въ сердцѣ» (237). Изъ «сердечной глубины исходятъ помышленія всю нашу плоть и грязь движущія (119). «Голова въ челоуѣкѣ всему — сердце челоуѣческое. Оно то есть самый точный въ челоуѣкѣ челоуѣкъ, а прочее все околица — — Что жъ есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не бездонная мыслей бездна? Что есть мысль, естли не корень, сѣмя и зерно всей нашей плоти, крови, кожи и прочей наружности?» (238-9)... «Сердце — корень жизни и обитель огня и любви» (369). «Истиннымъ челоуѣкомъ есть сердце въ челоуѣкѣ, глубокое же сердце — не что иное есть, какъ мыслей нашихъ неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо и сущая иста и самая есенція — и зерно наше и сила, въ которой единственно состоитъ родная жизнь и

и животъ нашъ, и безъ нея мертвая тѣнь есмь» (94). «О, сердце! Бездно всѣхъ водъ и небесъ ширшая... Какъ ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщаетъ» (88). «Сердце чисто, зерно, прорастившее небеса и землю, зеркало, вмѣщающее въ себѣ и живописующее всю тварь вѣчными красками, твердь, утвердившая мудростію своею чудная небеса, рука, держащая горстію кругъ земной и прахъ нашея плоти» (487). «Сердце человѣку есть неограниченная бездна» (421). «Источникъ рѣкамъ и морямъ есть главою. Бездна же сердечная есть глава и источникъ всѣмъ дѣламъ и всему міру» (485). Въ этихъ послѣднихъ словахъ намѣчена уже знакомая намъ тема — человѣкъ есть малый свѣтъ или микрокосмосъ, какъ объ этомъ учили мистики (напр. Вейгель или современникъ Сковороды Сень-Мартенъ, также Лейбницъ; на Украинѣ эта мысль высказывалась уже въ «Зерцалѣ Богословія» Кирилла Транквиліона Ставровецкаго, 1618 г.). Эта тема играетъ значительную роль и въ этикѣ Сковороды.

Для Сковороды возможно и паденіе человѣка, при которомъ сердцемъ овладѣваютъ злыя силы. Хотя сердце и есть «искра», «искорка» (109, 111, 256 и др. Это излюбленный образъ нѣмецкихъ мистиковъ), но оно можетъ стать и «пепельнымъ сердцемъ», угасшимъ. Удивительно, какъ изъ вѣчнаго и свѣтлаго сердце можетъ превратиться въ «темное», и сокрушенное (476). У Сковороды противопоставленіе «новаго» и «старого», «согрѣтаго» и «старого» сердца (110), «чистаго» и «пепельнаго» (120, 149), «чистаго, свѣтлаго и божественнаго», «царскаго», «мирнаго» (197, 205, 228). и сокрушеннаго и «убитаго» (254). «плотскаго, скотскаго и звѣрскаго» (421) «Чистое сердце» утверждается въ человѣкѣ не безъ борьбы. Эта борьба и есть задачей этической активности человѣка. Задача эта — чтобы

«блаженное утро внутри сердца свѣтитъ начало» (260). «Трупъ нашъ сидитъ и спитъ, а сердце наше течетъ. Переходитъ отъ трупа къ Богу, отъ обуялаго къ премудрому. Возлѣтаетъ, какъ Ноева: голубица, выше потопныхъ водъ всѣхъ стихій, да почиетъ на холмахъ вѣчности» (411). «Сердцеочищаемое отъ подлыхъ мирскихъ мнѣній безпокоящихся душу, начинаетъ презирать сокровенное внутри себе сокровище щастія своего, чувствуя будто послѣ болѣзни, желаніе жизни своей». (259). «О, чистое сердце! Ты во истину не боишься ни молніи, ни грому, ты еси Божіе, а Богъ есть тебѣ твой. Ты ему, а онъ тебѣ есть другъ». Чистое сердце есть «жертва» Богу, а Богъ — ему. «Двое есте и есте едино». «О, сердце чисто! Ты новый вѣкъ, вѣчная весна, благовидное небо, обѣтованная земля, рай умный, веселіе, тишина, покой Божій, суббота и великій день Пасхи» (486).

Каковъ же путь къ истинному человѣку, въ насъ скрытому? Это проблема этики Сковороды. — Какъ все, такъ внутренне противорѣчива и этическая задача человѣка. Этическая активность человѣка — одновременно пассивность. Этическое совершенствованіе — возвышеніе является одновременно его приниженіемъ, уничиженіемъ. Оуществленіе, реализація объективныхъ общезначимыхъ цѣнностей возможна лишь на субъективномъ, индивидуально-обусловленномъ пути...

И здѣсь Сковорода вступаетъ на путь, по которому уже шли платоники и отцы церкви. Этическая активность для него «очищеніе» сознанія отъ воли, отъ стремленія, *καθαρσις* (Платонъ, Фидонъ. 82). Плотин, VI, 9, 9); такимъ образомъ можно достигъ «мира», «покоя», состоянія успокоенія («*ἡσυχία* — у Плотина, «суббота» у Филона). — «Воля!» О несытый адъ! Все тебѣ ядъ. Всѣмъ ты ядъ. День ночь челюстями зѣваешь. Всѣхъ безъ взгляда поглащаешь. Аще змій сей заклатъ? Се! упраздненъ

весь адъ» (454). Жизнеописание Сковороды такъ говоритъ о немъ — «Волю углубилъ онъ со всѣмъ умствованіемъ ея и желаніями въ ничтожность свою и повергъ себя въ волю Творца, предавшись всѣцѣло жизни и любви Божьей, да бы промыслъ его располагалъ имъ, яко орудіемъ своимъ, а може хошетъ и якоже хошетъ» (10). И Сковорода самъ свидѣтельствуесть «дѣлается все по волѣ Божіей, но я ей согласенъ — она уже моя воля. За чѣмъ же тревожится?» (232). Онъ хошетъ — растоптать свою волю (Баг. II, 304). Воля характеризуется «ненасытностью» или «своеволіемъ» или отвергается даже какъ «душа». — «убій для Бога въ самомъ себѣ воловую упрямость» (179). «Сжечь и убить душу твою разумѣй, отнять отъ нея власть и силу» (425). «Убій душу» (Баг. I, 113). — «Паки и паки глаголю тебѣ, яко всякъ, обожившій волю свою, врагъ есть Божіей волѣ и не можетъ вніти въ царствіе Божіе — » (449). Воля есть «узы и верей и левъ поглотившій, и алъ, и огонь, и червь, и плачь, и скрежетъ. И не изыйдите отсюда, дондеже расторжете узы и отвержете иго воли вашей, яко же есть писано: раздерите сердца ваша» (449). А это означаетъ отказаться ото всякой активности «оставъ всѣ дѣла» (344). «Чѣмъ дѣльнѣе, тѣмъ праздниѣе». Сковорода самъ добровольно бѣжитъ всѣхъ и всякихъ дѣлъ (Баг. I, 103). Его имъ самимъ составленная эпитафія гласитъ — «Міръ ловилъ меня, но не поймалъ». И онъ совѣтуетъ другимъ: «если взволнуется море, если взыграетъ плоть и кровь, если возвѣютъ смертельнаго страха волны, не бѣги искать помощи по улицамъ, и по чужимъ домамъ, вниди внутрь тебѣ, мимо иди — » (Баг. I, 118). Ибо «день Господень есть то праздникъ, миръ, успокоеніе отъ всѣхъ трудовъ. Сія-то есть преблагословенная суббота, въ коей Господень человекъ почиваетъ. Что-ли есть почить, аще не вознестися выше всѣхъ міра нашего стихій?» (318). (ср. Баг. I.

118, «Fabula,» *ibidem*, II, 88 и далѣе). Поэтому и блага, которыхъ человѣкъ достигаетъ на этомъ пути, пожалуй, похожи на извѣстное равнодушіе — «и что блаженнѣе, какъ въ толикой достигти душевной миръ, чтобъ уподобитись дару, кой всю одинаковъ, куда ни покоти...» (Баг. 1, 104).

Тѣмъ не менѣе этическая задача человѣка чрезвычайно высока. Какъ платоники (Филонъ, Плотинъ, Порфирій), какъ отцы церкви (Ириней, Ипполитъ, Климентъ, Оригенъ, Афанесій, Псевдо-Діонисій Ареопагитъ, Максимъ Исповѣдникъ), какъ нѣмецкіе мистики, Сковорода видитъ назначеніе человѣка въ его обожествленіи, уподобленіи Богу, «обоженіи», *δέωσις*. «Werd Gott, willst du zu Gott!» (Ангель Силезій). *Θέωσις* возможно уже потому, что истинный человѣкъ тождествененъ Богу по своей сущности (112, ср. 205). Но путь къ «обоженію» идетъ страннымъ образомъ черезъ опустошеніе души, черезъ самоуничженіе, черезъ самоумаленіе. Тутъ Сковорода также принимаетъ за основу своей теоріи христологическую формулу — ибо сущность его этической теоріи есть отождествленіе *δέωσις* и *κένωσις* (умаленіе), что равносильно требованію послѣдованію Христу.

Зерно пшеничное въ нивахъ естли согнѣтъ,
Внѣшность естли нежива, новъ плодъ внутрь
цвѣтеть.

За оцинъ старый класъ
Въ грядущій лѣтній часъ сторичный дасть плодъ.

Сраспни мое ты тѣло, спригвозди на крестъ.
Пусть буду звнѣ не цѣлый, дабы внутрь вос-
кресъ.

Пусть внѣшній мой изсхнеть,
Да новыи внутрь цвѣтеть; се смерть животворна.

(Баг. II, 264).

«Бѣгай молвы, объемли уединеніе, люби нищету, цѣломудріенность, дружись съ терпѣливостью,, водвориса со смиреніемъ — Вотъ тебѣ лучи божественнаго сердца...» (206). «Простота» (223), «бѣдность» (243), «уничженіе» (490), «умаленіе» «дѣяніемъ» и «сердцемъ» (351), «лишеніе, гоненіе, поношеніе» (351), и прежде всего «нищета» — атрибуты самоуничженія.

Самоуничженіе тождественно съ самоопустошеніемъ — «умаляющееся сердце значить не зарослое терніемъ житейскихъ дѣлъ, а готовое къ снисканію правды Божія: упразднитесь и уразумѣйте» — (351). «Наивысшая вершина возвышенія падаетъ въ глубочайшую бездну уничиженія. Высота и глубина одно и то же» (Екегартъ, Buttner, II, 44).

Дальнѣйшая этическая парадоксія состоитъ въ томъ, что этическій идеаль можетъ быть характеризованъ только противорѣчивымъ наименованіемъ — «неравное равенство», ибо — съ одной стороны — всѣ люди есть только «тѣни» истиннаго человѣка — иными словами всѣ мы равны передъ Богомъ, и все же всѣ различны. «Богъ богатому подобенъ фонтану, наполняющему различные сосуды по ихъ вмѣстимости. Надъ фонтаномъ надпись: не равное всѣмъ равенство. Лютяся изъ разныхъ трубокъ разные токи въ разные сосуды, въ кругъ фонтана стоящіе. Меньшій сосудъ менѣе емѣтъ, но въ томъ равенъ есть большему, что равно есть полный». (314). Идея неравнаго равенства — основа и внутренній смыслъ развиваемаго Сковородою «плюралистическаго» этическаго ученія, представленнаго не только въ его діалогахъ, но и въ многочисленныхъ стихотвореніяхъ его «Сада божественныхъ пѣсней» — живущихъ отчасти и до сихъ поръ на Украинѣ въ устахъ народа — каждого долгъ соотвѣствуетъ его природѣ и сообразуется съ нею. «Родство» человѣка съ тѣмъ или инымъ образомъ

поведенія должно быть критеріемъ его нравственнаго жизненнаго пути. (349). Этическое рѣшеніе должно покоится на своеобразномъ чувствѣ, на сознаниі «симпатіи», предназначенности для опредѣленныхъ моральныхъ задачъ.

Не будемъ удивляться, что Скворода для своей «объективистической» этики находитъ въ высшей степени «субъективистическую» форму внѣшняго выраженія, — каждый человѣкъ «мѣра вещей» въ этической сферѣ. Ибо въ безднѣ человѣческаго существа непосредственно отражается бездна божественная. «Если хотимъ измѣрить небо, землю и моря, должны измѣрить во первыхъ самихъ себя — собственною нашею мѣрою. А если наше я, внутрь насъ, мѣры не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ? А не измѣривъ себѣ прежде, что пользы знать мѣру въ прочіихъ тваряхъ? Да и можно ли?» (87). «А ты одно старайся: узнать себе. Какъ ты здѣлаешься мѣстомъ Богу, не слушая нетлѣннаго гласа Его? Какъ можешь слышать, не узнавъ Бога? Какъ узнаешь, не сыскавъ Его? Какъ ты сыщешь, не распознавъ самого себѣ?» (151). Поэтому Скворода повторяетъ снова и снова: «заглянь внутрь себѣ» (181), «вонми себѣ» (320 и passim). Ибо для него внутреннее познание, память, *ἀνάμνησις* какъ у Платона и платониковъ — познание *κατ' ἐξοχήν*. «А память твоя гдѣ? Во мнѣ. Что ли она помнитъ? Все! — міръ сей лежитъ на очахъ твоихъ, гнѣздится въ твоихъ зѣницахъ» (391). «Память есть не дремлющее сердечное око, призирающее всю тварь, незаходимое солнце, просвѣщающее вселенную. «Память «чиста», «истинна», «свята», (391 и сл.). Какъ Филонъ и Скворода употребляетъ для познания символъ «жванія» и особенно «пережевыванія» — «жвачки» (159 и сл.): онъ повторяетъ; «ражжуй», «жуй» (82); поэтому для него символомъ мудрости являются жвачныя (у Филона — верблюды).

Такъ замыкается кругъ. Ибо наиболѣе субъективное представляется наиболѣе объективнымъ, индивидуальное — общезначимымъ. Дѣятельность и есть покой, обоженіе — униженіе, равенство — неравенство.

5.

Въ заключеніе нашей попытки выдвинуть на первый планъ въ философіи Сковороды то, что онъ самъ, по всей вѣроятности, считалъ бы наиболѣе существеннымъ, мы хотимъ сказать еще нѣсколько словъ о томъ, что стоитъ внѣ его философіи, но все же ее оживляетъ, даетъ ей содержание, является живымъ источникомъ, питающимъ его философію. Это религія.

Какъ мы видѣли міръ, природа для Сковороды — въ Богѣ. Такъ же и человѣкъ укорененъ въ Богѣ. Все наше познаніе есть — въ сущности — Богопознаніе. «Время, жизнь и все прочее въ Богѣ содержится. Кто же можетъ разумѣть что-либо со всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ тварей, не разумѣя того, кой всему голова и основаніе? *Начало* премудрости — разумѣти Господа» (105). Сковорода не боится искать основы даже для всѣхъ чувственныхъ ощущеній въ Богѣ — сотни разъ онъ говоритъ о «вкусѣ», «благоуханіи», «звукѣ». Бога. Онъ могъ бы воскликнуть съ Ангеломъ Силезіемъ. —

Die Sinne sind im Gott all' ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, riecht
und hort ihn auch.

Сковорода, однако, сообщаетъ намъ мало конкретнаго о своемъ живомъ переживаніи Божества. Да и возможно ли сообщеніе о несказуемомъ? Два момента, во всякомъ случаѣ, существенны для религіознаго переживанія Сковороды, — чувство

блаженства, заключенное въ истинномъ Богопознаніи, и эсхатологическое сознаніе, объщающее намъ снятіе, примиреніе противорѣчій.

Сковорода прошелъ долгій путь богоисканія. Для душевныхъ мученій, пережитыхъ имъ на этомъ пути, онъ находитъ образъ оленя, проглотившаго змѣй (Плиній) и мучимаго палящею жаждою, ищущаго источниковъ водныхъ (Бог. I. 103). Изъ подобныхъ же мученій освобождаетъ человѣка богопознаніе. — «Одно только для тебе нужное, одно же только благое и легкое, а прочее все трудъ и болѣзнь. Что же есть оное едино? Богъ» (62). «Огнь угасаетъ, рѣка остановится, а невещественная и безстихійная мысль, носящая въ себѣ сугубую бренность, какъ ризу мертвую, движеніе свое прекратить — ни какъ не сродна ни на одно мгновеніе и продолжаетъ равномолнійное своего летанія стремленіе чрезъ неограниченныя вѣчности, миллионы безконечныя. — Ищетъ своей сладости и покою; покой ея не въ томъ, чтобы остановиться и протянуться будто мертвое тѣло — подлыми забавами не угасивъ, но пуще распаливъ свою жажду, (она) тѣмъ стремительнѣе отъ работлѣпной вещественной природы возносится къ вышей господственной натурѣ, къ родному своему и безначальному началу (277), дабы сіяніемъ его и огнемъ тайнаго зрѣнія очистившись, увольнитись тѣлесной земли и земляного тѣла. И сіе-то есть ввійти въ покой Божій, очиститься всякаго тлѣнія, здѣлать совершенно вольное стремленіе и безпрепятственное движеніе, вылетѣвъ изъ тѣсныхъ вещественныхъ границъ на свободу духа —» (239). Эта «свобода духа», въ «покоѣ Божіемъ», однако, можетъ быть характеризована только отрицательно, напр., какъ «недвижимая», «непоколебимая», и Богъ самъ — только символически, напр., какъ «источникъ» (76, 132 и далѣе), «свѣтъ», «огонь» (137, 407...), «солнце» (77, 202), «огненная рѣка»

(110) и т. под. — Субъективный симптомъ мистическаго переживанія Божества, однако Сквородѣ совершенно ясенъ — это радость, переживаніе, охарактеризованное самимъ Сквородою, напр., въ такихъ стихахъ —

Прошли облака. Радостна дуга сіяетъ.
Прошла вся тоска. Свѣтъ нашъ блистаетъ.
Веселіе сердечное есть чистый свѣтъ ведра,
Если миновалъ мракъ и шумъ мірскаго вѣтра.

Прощай, о печаль! Прощай, зла утроба!
Я на ноги всталъ, воскресъ отъ гроба.
О, отрасль Давидовська! Ты брегъ мнѣ и Кифа
(камень),
Ты радуга, жизнь, ведро мнѣ, свѣтъ, миръ, олива

Со словъ Сквороды его жизнеописатель такъ изображаетъ его мистическое переживаніе:... вставъ рано, пошелъ я въ садъ прогуляться. Первое ощущеніе, которое осязалъ я сердцемъ моимъ, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда съ исполненіемъ. Введя въ сіе расположеніе духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовалъ я внутри себя чрезвычайное движеніе, которое преисполнило меня силы непонятной. Мгновенно изліянiе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, отъ котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнемъ, и, казалось, что въ жилахъ моихъ пламенное теченіе кругообращалось. Я началъ не ходить, но бѣгать, аки бы носимъ нѣкимъ восхищеніемъ. не чувствуя въ себѣ ни рукъ, ни ногъ, но будто бы весь я состоялъ изъ огненнаго состава, носимаго въ пространствѣ кругобытія. Весь міръ исчезъ предо мною; одно чувствіе любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились изъ очей моихъ ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию

во весь составъ мой. Я приникъ въ себя, ощутилъ аки сыновнее любви увѣреніе, и съ того часа посвятилъ себя на сыновнее повиновеніе духу Божію». (30).

Эсхатологія Сковороды, являющаяся существенною частью его религіознаго переживанія, обѣщаетъ всему міру освобожденіе отъ мученій антиномики, отъ борьбы противорѣчій, разрѣшеніе всѣхъ парадоксій. Мистическое переживаніе гармоніи и свободы какъ будто разливается «по всему составу» міра. Міръ будетъ «обновленъ», возникнетъ «новый человѣкъ», *новый свѣтъ*, *новое сердце*, *совый языкъ* и т. д. Здѣсь рѣчь Сковороды подымается на почти пророческія высоты. Но и здѣсь многое неясно, т. к. вѣдь и здѣсь рѣчь идетъ о «несказуемомъ».

Эта сфера, сфера религіознаго переживанія стоитъ выше, чѣмъ философія и жизнь. Но она опредѣляетъ, *какъ* въ жизни выбираются символы и образы, выражающіе философское содержаніе. Религія является, такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ архимедовскою точкою приложенія силы *внѣ* міра, съ которой и черезъ которую *міръ* постигается и *понимается*.

6.

Религіозные догматы являются для Сковороды тою вышею данностью, въ которой и изъ которой раскрываются ему отвѣты на философскіе вопросы. Въ христологическихъ формулахъ ищетъ онъ отвѣта на вопросы о сущности міра и человѣка. Анти-тетическая сущность христіанскаго религіознаго переживанія даетъ ему методологическій принципъ въ поискахъ сущности истиннаго бытія. Уже этимъ опредѣляется отвѣтъ на вопросъ, къ какому типу мыслителей мы должны причислить Сковороду.

Сковорода является однимъ изъ представителей «теософской» линіи развитія философа и новаго времени.

Въ извѣстной книгѣ Эрна*) оригинальность Сковороды на фонѣ просвѣщенства XVIII вѣка подчеркнута чрезмѣрно ярко и рѣзко. Не нужно забывать, что рядомъ съ линіей развитія такъ называемыхъ рационализма и эмпиризма *все время* непрерывно шло и развитіе «теософіи» и мистики. Отъ средневѣковья и ренессанса чрезъ Валентина Вейгеля, Я. Беме, Себастьяна Франка, Сен-Мартена — къ Баадеру и романтикамъ. Теософская и мистическая философія, оплодотворяла не разъ мысль даже и тѣхъ мыслителей, которые стояли внѣ этой линіи развитія и которыхъ обычно считаютъ гносеологами и теоретиками — такъ вліяніе мистики значительно у Мальбранша, вліяніе теософіи — у Лейбница. Въ нѣмецкой романтикѣ и «нѣмецкомъ идеализмѣ» теософская и мистическая линія (у Баадера, Зольгера, Геллинга, даже у Гегеля) вливается въ общее русло развитія философіи.

Принадлежа къ «теософамъ» новаго времени, Сковорода занимаетъ среди нихъ мѣсто на полпути между чистыми *моралистами* и *моральными теософами* (С. Франкъ, отчасти А. Силезій) и теософскими представителями *спекулятивной метафизики* (Я. Беме). Ближе всего по типу и даже по частностямъ своихъ идей стоитъ Сковорода и къ Валентину Вейгелю. И въ XVIII вѣкѣ (въ противоположность мнѣнію Эрна) Сковорода не одинокъ. И Сень-Мартенъ и многочисленные менѣе значительные мыслители ему близко родственны (а о нѣкоторыхъ современныхъ ему представителей швейцарской мистики Сковорода зналъ ьерезъ посредство Ковалинскаго).

(8) См. прим. 2.

Существеннымъ отличіемъ Сковороды отъ западныхъ теософовъ и мистиковъ является его восточная, православная религіозная база. Но въдь и у западныхъ мистиковъ пользовались особымъ почитаніемъ восточные отцы церкви (къ чаще всего цитируемымъ въ школь Екегарта произведеніямъ принадлежатъ ареопагитики). А Сковорода чрезъ Кіевскую традицію былъ хорошо знакомъ и съ западными отцами церкви и западной теологіей. Благодаря этой частичной общности базы и сходству ихъ религіознаго опыта, Сковорода во многомъ неожиданно и поразительно близокъ къ западнымъ мистикамъ. — Впрочемъ, детальное изслѣдованіе историческихъ связей и зависимостей Сковороды не входило въ задачу настоящаго этюда. Показать, что философія Сковороды не случайный наборъ случайныхъ мыслей, а органическое и цѣлостное единство, было нашею главнѣйшею цѣлью.

Д м и т р і й Ч и ж е в с к і й.

«ВЕЛИКІЙ СТАРЕЦЪ НИЛЬ СОРСКІЙ».

(Къ исторіи русскаго старчества).

...«духомъ и истинной подобаетъ
кланятиси Отцу».

Преподобный Ниль Сорскій (1433-1508), «опасно и изящно иночествуя», являетъ въ исторіи Русской Православной Церкви рѣдкій оригинальный образъ — служенія «духомъ и истиною». Большая часть его современниковъ, какъ церковныхъ дѣятелей, такъ и мірянъ, рѣзко разошлась съ нимъ въ пониманіи основныхъ вопросовъ православія и церковной дѣятельности. Рѣшительно и опредѣленно церковная іерархія принимаетъ участіе въ русскомъ государственно-политическомъ строительствѣ, и въ дѣятельности отдѣльныхъ ея представителей это направленіе выявляется очень выпукло; мірскіе интересы принимаются близко къ сердцу, а религиозно-нравственному вліянію на паству удѣляется очень мало вниманія. Съ другой стороны къ этому времени въ сферѣ религиозныхъ отношеній создаются формальные и законническія понятія, получающія закрѣпленіе въ сочиненіяхъ церковныхъ дѣятелей. Постепенно создаются тради-

ції релігійного быта вмѣсто релігійного обряду, выполненіе которыхъ трактуется, какъ главная задача вѣрующаго; сторона релігійно-нравственная отодвигается на второй планъ, догма не только не познается, но такое познаніе считается вреднымъ и недопустимымъ для мірянина, которому даже «грѣхъ чести св. Евангеліе и апостола», и ему въ назиданіе и руководство дается вмѣсто этого апокрифъ. «Книга» закрываетъ духовное узрѣніе истины, «книжность» замѣняетъ богословіе; церковный формализмъ — путь ко спасенію; онъ способствуетъ обезцвѣчиванію церковнаго общества и умаляетъ личность вѣрующаго, а по мнѣнію Іосифа Волоцкаго и ограждаетъ отъ ереси, ибо «всѣмъ страстемъ мати мнѣніе, мнѣніе второе паденіе». И крупные церковные дѣятели, какъ Іосифъ Волоцкій и митрополитъ Даніиль, вообще все, такъ называемое, «осифьянское» направленіе, только такой путь считало правильнымъ и единственнымъ для православнаго. «Прежде о тѣлесномъ благообразіи попечемся, потомъ же о внутреннемъ храненіи» — говорилъ представитель и основоположникъ этого направленія. Таковъ былъ идеаль, и церковный человѣкъ замыкался въ немъ или былъ замыкаемъ условіями жизни. «Я человѣкъ сельской» — характеризовалъ себя немного позже старецъ Филофей, — учуся буквамъ, а еллинскихъ борзостей не текохъ, а риторскихъ астрономій не читалъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывалъ, — учуся буквамъ благодатнаго закона, дабы мощно моя грѣшная душа очистити отъ грѣха.» Къ половинѣ XVI вѣка формалистическое направленіе настолько закристаллизовалось въ церковной жизни, что люди, какъ Максимъ Грекъ или старецъ Артемій, пытавшіеся глубже раскрыть пониманіе православія, понять его болѣе духовно, подпадаютъ подъ судъ іерарховъ, какъ еретики. Однако внутри церкви начинаетъ выявляться и оппозиція

— стремление болѣе глубоко войти въ православіе; внѣшній аскетизмъ замѣнить внутреннимъ, духовнымъ, узрѣть, созерцать самую Истину... Среди лѣсовъ, на берегу рѣкъ и озеръ, «надъ вѣчнымъ покоемъ», по Замосковью и Заволжью, русскій инокъ хранить въ себѣ образы первыхъ русскихъ святыхъ — Печерскихъ Угодниковъ и Преподобнаго Сергія Радонежскаго. Жизнь земная разбила ихъ на два противоположныхъ теченія. Одни — пустыннолюбцы, другіе — игумены — хозяева общежительнаго житія. Скитъ надъ тихимъ озеромъ среди шумнаго бора — стремленіе первыхъ; монастырь, окруженный золотомъ полей и шумной деревней, — сфера дѣятельности другихъ. Скитъ — это Сергій Нуромскій (ум. 1412), Павелъ Обнорскій (ученикъ Пр. Сергія Радонежскаго), Савва Вишерскій (ум. 1460, столпникъ), и, наконецъ, Самый яркій представитель, Пр. Ниль Сорскій. Противники ихъ выдвинули Іосифа Волоцкаго (ум. 1515), который своей литературной и церковно-политической дѣятельностью оформилъ и отчеканилъ «осифлянскую» идеологію. Нашей задачей не является выясненіе всѣхъ сторонъ и подробностей этой борьбы, насъ интересуетъ раскрыть нѣкоторыя особенности философско-богословской системы Нила Сорскаго, созданіе которой способствовало этой борьбѣ и проведеніе въ жизнь которой взяли на себя уже ученики и послѣдователи Нила Сорскаго. Самъ старецъ не вступалъ въ полемику, направивъ все вниманіе на вопросы внутренней духовной жизни, ища разрѣшенія своихъ сомнѣній въ «умномъ дѣланіи» и «сердечномъ трезвеніи».

Ниль Сорскій — чуткая религіозная натура — не могъ примириться съ религіозно-обрядовымъ формализмомъ. Настроенія и воззрѣнія Нила не были новыми и оригинальными въ православной (вселенской) церкви, но для Древней Руси, куда

онъ принесъ идеи «сихастовъ» изъ Византіи, онъ оставался одинокимъ и первымъ со своими созерцательными настроеніями — «умной молитвой» и «умнымъ дѣланіемъ»; онъ развилъ и обосновалъ идею скитскаго житія, явился основателемъ русскаго старчества; онъ сталъ, по словамъ его житія, — «начальникомъ въ велицей Россіи скитскаго безмолвнаго житія». Отъ всей его личности вѣетъ необычайной духовной свободой. Это не «книжникъ-начетчикъ», а мыслитель-психологъ, мыслитель-теоретикъ, для котораго одна цѣнность — нравственное самоусовершенствованіе чрезъ созерцаніе Истины. Міръ со своею дѣятельностью его не влечетъ, — наоборотъ онъ преграда на пути покаянія и спасенія...

Постриженникъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря, одного изъ самыхъ строгихъ монастырей того времени, Нилъ Сорскій уже очень скоро не удовлетворяется монастырской жизнью, тѣмъ болѣе, что монастырь въ это время переживалъ внутреннія неурядицы при новыхъ игуменахъ по смерти Пр. Кирилла Б.*) Быть можетъ, подъ вліяніемъ этихъ событій аскетически настроенный инокъ отправляется на Бл. Востокъ, на Афонъ. Если мы обратимся къ сочиненіямъ Преподобнаго,**) то замѣчаемъ, что это путешествіе оставило глубокій слѣдъ въ душѣ старца и направило всю его дальнѣйшую дѣятельность, какъ старца и духовнаго писателя. Попасть на Афонъ Нилу Сорскому пришлось тогда, когда споръ между «варлаамистами» и «сихасами» закончился побѣдой послѣднихъ, закрѣпленной соборомъ, анафематствова-

*) Интересныя подробности объ этомъ у Юсифа Волоц. «Отвѣщаніе любозагорнымъ». Чтенія О. И. и Др. М. Ун. 1847, VI, стр. 4 и сл.

**) Нила Сорскаго Преданіе и Уставъ. Пам. Др. Пис. т. 179. СПб. 1912. Есть и другія изданія — 1846 г. (Оптиной пустыни), 1864 (Афонское) и 1902 (Москва). Въ изданіи 1912 г. указана и литература о Н. С.

шимъ Варлаама и его сторонниковъ.*) Изученіе святоотеческой литературы, жизнь и бесѣды съ афонскими иноками привели духовныя исканія Нила къ опредѣленнымъ рѣшеніямъ, уничтожили сомнѣнія и укрѣпили на пути «умнаго дѣланія». Ефремъ Сиринъ, Максимъ Исповѣдникъ, Исаакъ Сиринъ, Симеонъ Новый Богословъ, Григорій Синаитъ, Ниль Синайскій, Іоаннъ Лѣствичникъ — руководители и источники его духовныхъ устремленій. Знакомъ онъ и съ твореніями Великихъ Каппадокійцевъ, съ твореніями Афанасія В. и Пахомія В. — Неудовлетворенный, по возвращенію, жизнью Кирилло.-Б. монастыря, Ниль Сорскій, напоенный и окрыленный Афономъ, покинулъ монастырь: «вдалѣе отъ монастыря переселися, понеже благодатью Божіею обрѣтохъ мѣсто, угодное моему разуму, занеже мірской чади маловходно», какъ писалъ онъ въ посланіи своему ученику Герману. Уединеніе, замкнутость, забвеніе міра стали главными чертами его характера; и появленіе его на соборахъ 1490 и 1503 г.г. были ему не по душѣ, и происходили подъ давленіемъ церковныхъ и свѣтскихъ властей. Здѣсь, въ уединеніи, окончательно сложились его воззрѣнія, изложенныя въ Уставѣ, Преданіи, Завѣщаніи и другихъ мелкихъ сочиненіяхъ, главнымъ образомъ, посланіяхъ. Всѣ они цѣльны и едины по своему внутреннему духу; все ихъ вниманіе направлено на выясненіе единственнаго истиннаго пути ко спасенію.

Вся жизнь человѣка — путь непрестаннаго самовершенствованія — зиждется на Св. Евангеліи. Человѣкъ, надѣленный личной сознательной волей, долженъ согласно Св. Писанію строить свою

*) По этому вопросу въ связи съ Н. С. см. Радченко К. Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи, въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ. Кіевъ. 1898. Сырку А. Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ. т. 1. в. 1. Время и жизнь патріарха Еффімія Герновскаго. Зап. И. — Ф. Фак. СПб. Ун. т. 25: Успенскій: Очерки по исторіи Византійской образованности. ЖМНПр. 1891. т.т. 276. 277.

жизнь. И старецъ проявляетъ много психологическаго пониманія душевной борьбы и намѣчаетъ четкія пути «изыщнаго боренія». Нравственное, внутреннее, духовное совершенствованіе — «умное дѣланіе» и «сердечное трезвеніе» — вотъ идеаль, основаніе дѣятельной, плодоносной жизни вѣрующаго. «Гѣлесное дѣланіе листъ точію, внутреннее, сирѣчь духовное, плодъ есть». Таковъ путь не только иноку, но и «сущимъ въ общихъ житыяхъ», какъ указываетъ Григорій Синаитъ, и желающіе «истинно спастися во времена сія — должны идти по нему. Для Нила Сорскаго прежде всего интересна внутренняя духовная жизнь человѣка, его паденіе, страсти его и борьба съ ними. Она «мысленная брань» со страстьми. Грѣховность человѣческой природы уже даетъ основаніе для восприимчивости грѣха, влечетъ къ искушенію «уму объявляющуюся», а дьяволъ и бѣсы ждутъ этого момента, дабы вліять на человѣка въ этомъ отношеніи. Должно и можно пресѣчь помысль, но не всегда и не всякому это доступно. Слабая душа, влекомая помысломъ, вступаетъ на путь сладостнаго «приклоненія ко грѣху», попадаетъ въ «плѣненіе». Состояніе это «временемъ долгимъ въ душѣ гнѣздяся», переходитъ въ страсть къ человѣку, вещи, мысли. «Разумное и изыщное бореніе» — отдаленіе отъ предмета страсти, уединеніе, молитва — «умная молитва». Уединеніе и молитва — «поставити умъ глухъ и нѣмъ на время молитвы» — твореніе Иисусовой молитвы. «Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя», — творитъ «мнозѣ, крѣпцѣ и терпели вѣ». Творитъ можно стоя, сидя лежа, «умъ въ сердцѣ затворяя» и «дыханіе держа елико возможно». Если молитва не помогаетъ отъ преклоненія къ страстьмъ, то стать на колѣни, склонить голову. Когда гѣло изнеможетъ — пѣть псалмы и молитвы. Лучше это дѣлать наединѣ, ночью. Въ моментъ, въ часы душевной борьбы проводить день въ

чтеніи Св. Писанія, пѣть псалмы, молитвы въ одинаковые періоды времени; можно заниматься и физическимъ трудомъ. Все это способствуетъ «мысленной брани» съ искушеніями. А если благодать Божія въ твореніи молитвы даетъ облегченіе, «дѣйствуетъ на сердце», то творить уже только Іисусову молитву. Духовнымъ дѣйствомъ «душа двигается ко Божеству», умъ восхищается, въ сердце кипитъ радость, на тѣло нападаетъ радованіе». Симеонъ Новый Богословъ такъ описываетъ свое состояніе во время «умной молитвы»: «Кіа языкъ изречеть! Кіа же умъ скажетъ? Кое слово изглаголетъ? Страшно бо, въ истинну страшно, и паче словъ. Зрю свѣтъ его же міръ не имать, посреди келии на одрѣ сидя; внутрь себе зрю Творца міру, и бесѣдную, и люблю, и ямъ, питаюся добрѣ едінымъ бо видѣніемъ и съединишася ему, небеса прессхожу. И си вѣмъ извѣстно и истинно. Гдѣ тогда тѣло не вѣмъ. И о Господѣ бесѣдуя, рече: любитъ же мя и на объятіяхъ съкрываетъ, и на небеси будущи, и въ сердце моемъ есть, здѣ и тамо зрить си мя».

— Борьба долгая, трудная, но и не надо впадать въ уныніе, въ отчаяніе. «Да не омалодушимся, не унываемъ, егда ратовами будемъ зѣльнѣ лукавыми помыслы, ни престанемъ отъ теченія пути». Благодать Божія съ нами, мы подѣ ея покровомъ. Со страхомъ и смиреніемъ надо помнить это вездѣ и всегда. «Еже бо стояти въ добродѣтелехъ, не твое есть, но благодать та есть, носящія на дланехъ рукъ своею, съблюдающе отъ всѣхъ сопротивныхъ». Обдержаніе жизни нашей должно проходить поэтому такъ, «чтобы всѣмъ умомъ и чувствомъ работати Богу живу и истинну, и Божіей правдѣ и хотѣнію», и исполнять его заповѣди. День въ молитвѣ, руководѣліи проводимый, уединеніе и молчаніе, умѣренность въ пищѣ способствуютъ безмятежности души и тѣла, въ этомъ огражденіе и укрѣпленіе. Сонъ не запрещается, а даже

рекомендуется, такъ какъ онъ «маловременный, образъ другого вѣчнаго сна — смерти. Поэтому ко сну приступаютъ благоговѣнно, съ молитвой, дабы во снѣ не приходили страсти. Такое времяпрепровожденіе охраняетъ отъ страстей, а послѣднихъ восемь; чревоугодіе, блудъ, сребролюбіе, гнѣвъ, печаль, уныніе, тщеславіе и гордость. — Два первыхъ помысла тѣсно связаны съ природой человѣка, съ его физическими вожделѣніями. Въ противоположность Іосифу Волоцкому, точно установившему мѣру и время пищи, Ниль Сорскій подходитъ къ этому вопросу съ болѣе глубокимъ пониманіемъ. Нельзя устанавливать мѣру пищи, такъ какъ для cadaго она другая; различно и качество. Главное то, чтобы она не была въ «слабость» и самоцѣлю, какъ ни была бы она проста и скудна. Каждый долженъ «установить толико, елико можетъ утвердить силу телѣси своего, не за сладость, но по потребности, и тако пріемлетъ благодаря Бога... Все же естество единѣмъ правиломъ объяти невозможно есть, понеже разньство веліе имуть телеса въ крѣпости яко и мѣдъ и желѣзо отъ воска». Не необходимо и точно слѣдовать указаніемъ святыхъ отцовъ о времени пріема пищи, такъ какъ они указывали согласно мѣстнымъ условіямъ, условія же жизни монаха на Руси очень разнятся отъ таковыхъ въ Палестинѣ или вообще на Б. Востокѣ. «Того ради творити намъ подобаетъ противу времени, яко же лѣпо есть» — замѣчаетъ старецъ. — «Великій подвигъ» борьба съ блудной страстью. Многіе, особенно молодын иноки, обращались къ старцу за совѣтомъ о способахъ борьбы съ этимъ помысломъ. Борьба должна быть здѣсь рѣшительная и тотчасъ какъ возникаетъ помысль, и способы разные. «Въ образѣ аггельскомъ ходимъ» а потому «полезно же мню» — говоритъ Ниль Сорскій — «во время рати блуда и себѣ размыслити намъ, въ какомъ образѣ есмы и устроеніи, яко въ

образъ аггельскомъ ходимъ и како можемъ попра-ти совѣсть нашу и поругатися образу сему святому, того мерзость». Но самоанализъ долженъ быть подкрѣпленъ молитвой, поканіемъ съ крѣпкой вѣрой въ милость Божию. Сребролюбіе — «недугъ отъвну естества отъ маловѣрія и неразумія». Пагубность его велика: въ немъ происходитъ забвеніе о Божей благодати и попеченіи. Богослуженіе замѣняется «идолослуженіемъ». Сохранять себя отъ «душетлѣнныя страсти» надо скромностью въ образѣ жизни, въ вещахъ своего обихода. Грѣхъ не только въ сребролюбіи, но и въ стремленіи къ нему. Въ тѣсной связи съ этимъ находятся и мысли Преподобнаго и о жизни иноческой, монастырскихъ имѣніяхъ подробно развитыя въ «Преданіи» ученикамъ. Жизнь ихъ должна строится «отъ праведныхъ трудовъ своего руководѣлія». Не инокъ долженъ получать милостыню, а самъ ее давать — «милостыня бо иноческая, еже помощи брату словомъ въ время нужды и утѣшити скорбь разсужденіемъ духовнымъ»... Не надо стремиться къ чрезмѣрному украшенію церковей, облаченій и сосудовъ богослужбнаго обихода, такъ какъ оно имѣетъ относительную цѣнность, а становясь самоцѣлью, не безбѣдна человѣку. «Гнѣвный духъ томить» человѣка по его маловѣрію, изъ-за отсутствія любви къ ближнему, отъ забвенія заповѣдей Спасителя. Смирненіе и молитва за ближнихъ, за людей творящихъ огорченія или зло, очищаетъ человѣка отъ гнѣва и возобновляетъ вновь благодать пути ко спасенію. На этомъ пути еще подстерегаютъ человѣка два искушенія — печаль и уныніе. Печаль проистекаетъ отъ земныхъ условій, отъ несчастій и другихъ людей. Смирненная молитва за оскорбившихъ и скорбь о собственныхъ несчастіяхъ даютъ утѣшеніе и укрѣпленіе. Но человѣку однако, подобаетъ имѣть скорбь о своихъ грѣхахъ съ упованіемъ на безграничную милость Господа Бога: это приноситъ

радость сыновства и наставляет на спасительный путь покаянія. Однако, человекъ изъ состоянія печали и скорби можетъ впасть въ уныніе. Лють и тягостень этотъ грѣхъ. И лучшее средство противъ него безмолвіе, бесѣда со старцемъ и твореніе молитвъ противъ унынія, сложенныхъ святыми отцами — Симеономъ Новымъ Богословомъ, Григоріемъ Синаитомъ и Іоанномъ Лѣствичникомъ. Горяча и усердна должна быть молитва о избавленіи отъ этого помысла, такъ какъ онъ пагубно дѣйствуетъ на человекъ и растлѣваетъ душу и влечетъ за собой другіе грѣхи. — Тщеславіе и гордость проникають въ душу человекъ сокровенно и тогда, когда онъ менѣе всего этого ожидаетъ. Гордость болѣе высшая степень тщеславія, она особенно помрачаетъ душу человекъ и въ гордынѣ человекъ уже на пути зла. Смирненіе, пребываніе въ одиночествѣ и молитва: «Господи Владыко Боже мой, духъ тщеславія и гордыни отжени отъ мене, духъ же смиренія даруй ми рабу Твоему» — отметають гордыню. — Душа человѣческая колеблема помыслами, какъ тростинка вѣтромъ. Стояніе въ добрѣ дается только при внутренней духовной напряженности и личной волѣ, укрѣпленныхъ благодатью Божіей и нашей молитвой. Таковъ путь дѣланія нашего. Но есть еще нѣкоторыя явленія, способствующія благостію своею «умному дѣланію». Прежде всего — память смертная — память о страшномъ судѣ. Сознаніе своей грѣховности всегда должно быть въ душѣ человекъ, мысль о страшномъ судѣ не должна никогда его покидать. «Яко же всѣхъ брашенъ нужнѣйшій хлѣбъ, сие і память смерти прочихъ добродѣтелей». «Всегда положи въ сердце своемъ человеке, еже отыти» — говоритъ Исаакъ Сиринъ. Здѣсь на землѣ мы только временные гости, а черезъ смерть мы входимъ на путь вѣчной жизни. Путь земной «кратокъ» есть, имъ же и течемъ. Дымъ есть житье сіе, пара,

попелъ, персгъ, въ малѣ является и въскорѣ погибаетъ, и пути же есть хуждше, яко глаголетъ Златоустъ». Вопросы этому Ниль Сорскій удѣляетъ много мѣста въ своемъ уставѣ.

Его аскетически-созерцательное настроеніе получаетъ здѣсь свое полное ограженіе, здѣсь центръ всѣхъ его пониманій и воззрѣній. Непріятіе міра, отрѣшеніе отъ всего тѣлеснаго — вотъ путь христіянина — путь къ созерцанію своей грѣховности, своей картины страшнаго суда. Только въ этомъ приходитъ — «духовное радованіе». Мистическое узрѣніе Истины чрезъ умную молитву и сердечное трезвеніе, аскетическое стремленіе къ карѣ и обрѣтеніе въ ней вѣчной жизни — путь спасенія. Болѣе этого нѣтъ ничего. Крѣпость этому даетъ мистическая экзальтація — благодатныя слезы о своихъ согрѣшеніяхъ, «елико силу и крѣпость имамы». Въ скорбныхъ слезахъ достойная и искупительная цѣнность, «плачемъ избавитися огня вѣчнаго и прочихъ будущихъ мукъ», въ нихъ узрѣніе Творца, какъ указываютъ святые отцы. «Господи Зижителю всѣхъ» — глаголетъ Симеонъ Новый Богословъ — «Самъ даждь ми руку помощи и очисти скверну душу моя, и подаждь ми слезы покаянія, слезы любовныя, слезы спасительныя, слезы, очищающія мракъ ума моего, свѣтла мя свыше сътворяюща, еже хотѣти зрѣти Тебе миру, просвѣщеніе моихъ окаянныхъ очесъ». Слезы лучшее дарованіе, какъ считаетъ Исаакъ Сиринъ, въ нихъ чистота душевная и благо духовное. Съ ними покаяніе плодоносно. Если отъ сердечнаго храненія умной молитвы проявится въ духѣ Благодать, сладость и радованіе ума и сердца, то слезы сами текутъ, «подобно младенцу», утѣшаютъ душу, по свидѣтельству Іоанна Лѣствичника. «Даруй убо Владыко» — восклицаетъ Ефремъ Сиринъ — «мнѣ недостойному слезы всегда на просвѣщеніе сердцу, да просвѣтивъ сердце,

источю источники слезъ съ сладостію въ молитвѣ чистѣ, яко да потребится великое писмя моихъ грѣховъ въ слезахъ малыхъ и да угаситъ малымъ симъ тамо огнь палящій». Сподобитъ насъ Господь Своей милости, то тѣмъ болѣе усердія въ молитвѣ и храненія себя должны мы проявлять. Отсѣченіе всего, безпопеченіе, «умертвіе отъ всѣхъ» и «вниманіе о единомъ дѣлѣ Божіи» есть задача сподобившаго. Дѣланіе сердца, омытаго слезами, хранить въ безмолвіи, уединеніи, сосредоточеніи, ибо бесѣда человѣческая искушаетъ «цвѣты добродѣтели», а въ уединеніи они «вновь процвѣтають отъ разтворенія безмолвіа и окружающаа с мяккостію и младостію садъ души». Итакъ дѣланіе сердечное, «сѣдалище молитвы и уму блюденіе», даетъ залогъ къ истинному покаянію. Велико это «всекрасное и свѣторадное дѣланіе», однако творить его подобаетъ «въ благо времени и подобными мѣрами» такъ какъ «не безбѣдно» иноку, а тѣмъ болѣе мірянину, прежде искуса и долгаго обученія душевныхъ страстей безмолвію. Время безмолвію и время немятежной молвѣ, «время сѣять труды и время снимати жатву благодаги». Для инока три пути: «уединенное отшельство, или съ единымъ или множае съ двома безмолвствовати, или общее житье». И Нилъ Сорскій избираетъ средній путь — «не уклонися на десно, или налѣво, но путемъ царскимъ гряди». Образъ прошлаго, образъ скитскаго житья на Афонѣ, котораго старецъ, «самовидцы быхомъ», запечатлѣлись въ душѣ его, и воскрешаются имъ въ своемъ уставѣ. Въ скиту вдвоемъ или, самое большое, втроемъ другу другу помогая, «яко градъ твердъ», наставляемые св. Евангелиемъ, творя умное дѣланіе — вотъ жизнь инока, старца. — Здѣсь необходимо отмѣтить отношеніе Нила Сорскаго къ святоотеческой литературѣ. Безусловную цѣнность для него имѣетъ Св. Евангеліе. Къ святоотеческой литературѣ отношеніе должно

быть «съ разсужденіемъ», такъ какъ «писанія многа но не вся божественны суть, та же истинная извѣстнѣ, сихъ держатися». «Наипаче испытую Божественное писаніе» — писалъ старецъ своему ученику Герману — «преже заповѣди Господни съ толкованіемъ и апостольскіе, таже житія и ученія святыхъ отецъ, и тѣмъ внимаю».

Вдали отъ суеты мірской проходила жизнь «великаго старца». Онъ желалъ, умирая, «славы вѣка сего нѣкоторыя» и желаніе его исполнилось: онъ полузабытъ въ русской церкви: нѣтъ точныхъ свѣдѣній о его канонизаціи, еще въ XVII вѣкѣ пѣли по немъ панихиды. А между тѣмъ, онъ оставилъ крупный слѣдъ въ исторіи русскаго монашества и русскаго старчества, питавшихся плодами его «сада души.*) Только Нилу Сорскому дано русскимъ православнымъ народомъ имя «великаго старца».

И. К. Смоличъ.

Берлинъ. Мартъ 1927 года.

*) О связи Н. С. съ Паисіемъ Величковскимъ см.: Боровкова-Майкова, Ниль Сорскій и Паисій Величковскій. Сборникъ въ честь С. Ф. Платонова. СПб. 1913. Лучшая характеристика Н. С. у Жмакина — Митрополитъ Даніилъ и его сочиненія. Чт. О. И. и Д. М. 1881. т. 1: 2; Характеристика Н. С., какъ писателя у Архангельскаго А. Ниль Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ. СПб. 1881 (1882). т. 1.

КЪ ВОПРОСУ О ДИСЦИПЛИНѢ ПОКАЯНІЯ И ПРИЧАЩЕНІЯ.

(По поводу тезисовъ проф. прот. о. Т. Налимова: Путь № 18).

Тезисы прот. Налимова, нынѣ опубликованные въ П у т и, заслуживаютъ внимательнаго и искренняго обсуждения, какъ по своему содержанію, такъ и по значительности его личности, о которой свидѣтельствуютъ лица, находившіяся въ духовномъ общеніи съ нимъ.*) Отвлекаясь отъ богословскихъ частности, въ которыхъ найдется немало спорнаго и неточнаго (въ частности и въ отношеніи къ католичеству), я остановлюсь только на двухъ его идеяхъ, имѣющихъ чрезвычайно жизненное значеніе, — объ учащеніи причащенія и о соотношеніи между исповѣдью и причащеніемъ. Первый вопросъ сдѣлался особенно жизненнымъ въ послѣднее время, въ Россіи, среди непрерывнаго мученичества за вѣру, и въ эмиграціи, живущей по неволѣ внѣ стараго уклада жизни. Господствующая практика, какъ извѣстно, состояла въ томъ, что для мірянъ считалось христіанскимъ долгомъ «отговѣться» однажды (много — дважды) въ великомъ посту, и даже пожеланіе Церкви, чтобы говѣніе совершалось въ каждомъ посту (т. е. четырежды въ годъ), какъ правило, не исполнялось. Эта практика связывалась съ повышенной дисциплиной таинства, требовавшей строгаго и продолжительнаго приготовленія къ причащенію чрезъ посѣщеніе всѣхъ службъ въ теченіе недѣли, усиленнаго поста и молитвы. Безъ этого условія причащеніе представлялось уничтоженіемъ таинства. Но, съ другой стороны, вѣрующіе воспитывались въ томъ представленіи, что мірянамъ непосильно, несоотвѣтственно многократное причащеніе, и исключеніе (о. Іоаннъ Кронштадтскій) только подтверждали

*) См. проф. С. С. Безобразовъ. Три образа (Возрожденіе 5/18 янв. 1926 г.).

общее правило, состоявшее въ томъ, что частое причащеніе—*не* для мірянъ. И нѣкоторыми церковными дѣятелями это разсматривалось даже какъ общецерковная норма, которой однако никогда не существовало. Правило, установившееся и, можетъ быть, даже и соотвѣтственное для одной исторической эпохи, принималось за всеобщее. Въ дѣйствительности практика Церкви въ разныя времена мѣнялась, — отъ причащенія *всѣхъ* вѣрующихъ за каждый литургіей въ первые вѣка (Дидакхі, св. Іустинъ) до новѣйшей съ единокрратнымъ причащеніемъ въ течение года. Каноническія правила въ этомъ отношеніи допускаютъ и скорѣе поощряютъ частое, даже каждодневное причащеніе: «Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать божественныя тайны... впрочемъ, мы приобщаемся 4 раза каждую седмицу: въ день Господень, въ среду, въ пятокъ и субботу, также и въ иные дни, если бываетъ память какого-либо святаго. А что ни мало не опасно, если кто, во время гоненій, за отсутствіемъ священника или служащаго, бываетъ въ необходимости принимать причастіе собственной рукой, излишне было бы это и доказывать, ибо долговременный обычай удостовѣряетъ въ этомъ самымъ дѣломъ. Ибо всѣ монахи, живущіе въ пустыняхъ, гдѣ нѣтъ іерея, храня причастіе въ домѣ, сами себя приобщаютъ. А въ Александріи и въ Египтѣ и каждый крещеный мірянинъ, по большей части имѣетъ у себя причастіе въ домѣ, и самъ приобщается, когда захочетъ. Ибо, когда іерей единожды совершилъ и преподалъ Жертву, то принявшій ее какъ всецѣлую, причащается ежедневно, долженъ вѣровать, что принимается и причащается отъ самого Преподавшаго». Это каноническое правило св. Василія Великаго до такой степени не соотвѣтствуетъ нашимъ привычнымъ воззрѣніямъ, что кажется даже страннымъ читать его въ «Правилахъ Православной Церкви».*) Дозволенность и желательность возмжно частаго причащенія для мірянъ является канонически установлено и соотвѣтствуетъ практикѣ древней церкви. Не можетъ быть противъ этого приведено и какихъ-либо догматическихъ основаній. Соединеніе со Христомъ во святѣйшемъ Таинствѣ Евхаристіи есть для христіанина источникъ

*) Съ толкованіями еп. Никодима, СПб. 1912, т. 2, 612—13. Въ другихъ каноническихъ правилахъ, сюда относящихся, говорится о необходимости предварительнаго общенія (пр. 5, стр. 614—15, пр. 6, 16). Въ правилѣ 7 ставится общій вопросъ: «что лучше: причащаться часто или рѣдко? «На этотъ вопросъ не дается прямого отвѣта, а только дѣлается общее указаніе о необходимости предварительнаго очищенія (617). Т. о. можно сказать, что каноническія правила отнюдь не возбраняютъ частаго причащенія, но располагаютъ къ нему лишь при условіи соотвѣтственной настроенности, не избѣгая никакихъ внѣшнихъ границъ. Въ пользу частаго причащенія высказывался преп. Серафимъ Саровскій и, конечно о. Іоаннъ Кронштадтскій.

жизни и силъ и радостей радость. Евхаристической голодь и жажда, стремление къ принятію св. Тайнъ должны быть естественнымъ состояніемъ для христіанина и въ извѣстномъ смыслѣ являются мѣрой его духовнаго возраста. Конечно, онъ долженъ приступать «со страхомъ Божиимъ», съ покаянной молитвой о своихъ грѣхахъ и чувствомъ своего глубочайшаго недостойнства, но и съ вѣрой, что Господь пришелъ въ міръ «грѣшныя спасти». Должно со всей серьезностью и отвѣтственностью приготовляться къ причащенію, но не нужно и себя запугивать, какъ и не нужно отпугивать грѣховностью. «Я не готовъ?» — «Никогда и не будешь готовъ», былъ отвѣтъ мудраго старца на естественное сомнѣніе мірянина. Лукавство человѣческой совѣсти скорѣе дѣлаетъ то, что она глубже погружается въ сонъ, если знаетъ, что она имѣетъ предъ собою долгое время, и, напротивъ, поддерживается въ большемъ напряженіи необходимою чаще ставить себя передъ судомъ Божиимъ. Конечно, здѣсь все индивидуально и соответствуетъ эпохѣ и состоянію личной жизни. Однако въ наше время уже пробуждена эта спасительная жажда частаго причащенія, и долгомъ пастырства является не задерживать и не угащать ея, но скорѣе поддерживать и ужъ во всякомъ случаѣ удовлетворять (при наличіи возможности, внѣшней и внутренней). Больше того, пастырь долженъ призывать къ Св. Тайнамъ, поощряя болѣе частое причащеніе, въ мѣру не наименьшей, но наибольшей возможности для каждаго и ужъ во всякомъ случаѣ не связывая его никакими формальными ограниченіями. Это и становится сейчасъ господствующей практикой въ Россіи и даже за рубежомъ, и однимъ изъ вдохновенныхъ и смѣлыхъ провозвѣстниковъ на этомъ пути является о. Налимовъ. Совершившаяся или, по крайней мѣрѣ, совершающаяся въ практикѣ причащенія перемѣна есть одно изъ спасительныхъ духовныхъ достиженій нашего времени, связанныхъ съ его страданіями и потрясеніями, и оно не должно быть утеряно — Осознаніе совершившейся перемѣны и выражаютъ тезисы о. Налимова.

Каковъ же можетъ быть предѣлъ учащенія причащенія для мірянь? И слѣдуетъ-ли стремиться къ тому, чтобы сдѣлать его каждодневнымъ, какова была, повидимому, мысль о. Налимова (тезисъ 21) и какъ это практикуется теперь въ католичествѣ*) и англиканствѣ? Хотя эта возможность и не исключена

*) Decr. Congr. S. Conc. appr. a Pio X 20 Dec. 1905 (Denzinger, 1981) разрѣшаетъ частое и ежедневное причащеніе всѣмъ христіанамъ всякаго званія и положенія, такъ что никому, кто приступаетъ къ св. трапезѣ *in statu gratia*, съ правильнымъ и благочестивымъ настроеніемъ, не должно быть отказано. Духовникамъ поставляется въ обязанность не противодѣйствовать, а церковнымъ писателямъ возбраняется поднимать споръ относительно полезности частаго причащенія.

каноническими запрещеніями и потому не можетъ быть оспариваема въ качествѣ исключенія, однако она, по нашему мнѣнію, не должна быть общей нормой, какъ непосильная и чрезмѣрная. При сопоставленіи съ практикой зап. христіанства намъ не нужно забывать всей силы литургическихъ и дисциплинарныхъ различій, существующихъ въ настоящее время между восточной и западной церковью. Западная месса безъ пѣнія имѣетъ меньшую продолжительность, нежели наше утреннее правило съ приготовленіемъ къ причащенію, и не идетъ въ сравненіе съ продолжительностью нашей литургіи, особенно если присоединить къ ней вечерню, утреню и правило (не говоря уже о томъ, что на западѣ существуетъ практика причащенія запасными дарами и помимо мессы). Понижать же дисциплинарныя требованія нецѣлесообразно, и это дѣлаетъ каждодневное причащеніе на литургіи практически невозможнымъ, даже для священнослужителей. Но оно является и духовно чрезмѣрнымъ, большимъ, чѣмъ могутъ при обычныхъ условіяхъ понести міряне, какъ объ этомъ свидѣтельствуется и ихъ собственное сознаніе. Для священнослужителей особая сила къ тому подается съ рукоположеніемъ и, кромѣ того, для нихъ причащеніе нераздѣльно соединено съ самымъ совершеніемъ таинства. Однако то, что естественно для нихъ, затруднительно для мірянъ, отъ которыхъ для причащенія на каждой литургіи потребовалось бы даже большее напряженіе, нежели отъ священнослужителей. Однако наша литургія даетъ возможность мірянамъ участвовать въ Евхаристической трапезѣ и помимо прямого причащенія, во-первыхъ, черезъ духовное причащеніе, которое подается черезъ благоговѣйное присутствіе, а, слѣдов., и соучастіе въ таинствѣ Евхаристіи, и, въ вторыхъ, чрезъ вкушеніе евхаристическаго хлѣба, просфоры, чему нѣтъ соответствія въ западной мессѣ. Просфора, изъ которой изымается частица для погруженія въ св. чашу, есть вещественный знакъ духовнаго сопричащенія, а вмѣстѣ и «антидоръ» — *ἀντιδωρον*, *вмѣсто-причастіе* отъ хлѣба, который явился веществомъ Евхаристіи.*) Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и память церкви объ агапахъ, которыя первоначально тѣсно соединялась съ Евхаристіей. Таковое участіе въ Евхаристической трапезѣ подается всѣмъ вѣрующимъ на каждой литургіи. Мало того, вкушеніе просфоры желательно каждодневно на дому. Зап. церковь, не имѣя просфоры, не знаетъ поэтому и середины между полнымъ безучастіемъ къ евхаристической трапезѣ и каждодневымъ причащеніемъ, а потому и чрезмѣрно

*) Вкушеніе просфоры, какъ и артоса (также и благословеннаго хлѣба) соответствуетъ тѣмъ, случаяхъ, когда Господь преломлялъ и благословлялъ хлѣбъ, давая его народу: чудесное насыщеніе, вечера при шествѣи въ Эммаусѣ.

ослабляет дисциплину причащения, въ тоже время внося въ нее формализмъ и чрезъ это овнѣшняя, механизировавъ святѣйшее таинство. Сказанное, впрочемъ, не исключаетъ возможности каждагодневнаго причащения въ теченіе нѣкотораго ограниченнаго промежутка времени (двухъ, трехъ или даже болѣе дней подрядъ), что является дѣломъ частнаго случая и пастырскаго усмотрѣнія. Думается, во всякомъ случаѣ, что православію было бы неестественно въ этомъ отношеніи приближаться къ новѣйшей католической практикѣ каждагодневнаго причащения мірянъ, которая, наряду съ положительными сторонами, имѣетъ и отрицательныя (въ связи съ непосильностью этого).

Все сказанное относится къ причащенію на Литургіи, причемъ, конечно, отдѣлять произвольно и безъ необходимости одно отъ другаго совершенно нежелательно.

Правиломъ является, наоборотъ, то, что, если совершается литургія, для всѣхъ, могущихъ на ней присутствовать, причащеніе возможно лишь на литургіи и *въ связи* съ литургіей. Поэтому причащеніе запасными св. дарами совершается только для больныхъ и немощныхъ, не могущихъ присутствовать на литургіи. Какъ мы знаемъ изъ приведеннаго правила св. Василія Великаго, древняя церковь знала употребленіе запасныхъ даровъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ, причемъ *главная* разница отъ современной практики въ томъ, что запасные дары въ извѣстныхъ случаяхъ давались и въ руки мірянъ, соотвѣтственно древнѣйшему обычаю. Болѣе строгая практика современная, согласно которой св. дары преподаются только священникомъ, въ извѣстныхъ случаяхъ уже терпитъ исключеніе. Намъ извѣстно, что о. прот. Налимовъ систематически посылалъ въ тюрьму смертникамъ (а кто же въ совѣтской тюрьмѣ не можетъ оказаться смертникомъ?) св. дары для причащенія, и думается намъ, можно только съ признательностью лобызать любящее дерзновеніе пастыря. Аналогичное положеніе мы имѣемъ въ жизни бѣженства, когда отправляются на многіе годы въ отдаленныя мѣста, гдѣ нѣтъ храма, напр. центр. Африку.*) Кромѣ того, причащеніе запасными св. дарами можетъ и должно быть расширено, сравнительно съ теперешней практикой, на такіе случаи, когда нѣтъ возможности совершить литургію, и это одинаково касается какъ священниковъ, такъ и мірянъ. Практика причащенія запасными дарами уже существуетъ въ зарубежьи въ Великому посту и передъ Пасхой въ мѣстахъ, гдѣ не можетъ быть совершена литургія. Помощью

*) Намъ извѣстенъ случай, когда благочестивому міренику, лично извѣстному для священника, были ввѣрены, съ вѣдома епископа, св. даръ, для причащенія, съ соотвѣтственнымъ наставленіемъ, и они были благоговѣнно сохранены.

ея расширения можно было бы приближаться къ идеалу каждодневнаго причащенія для священника, — не только на Литурги, но и независимо отъ нея.

Наиболѣе острый и пререкаемый вопросъ въ тезисахъ о. Налимова касается отдѣленія таинства исповѣди отъ причащенія и причащенія безъ исповѣди. Справедливо, что теперешняя связь исповѣди и причащенія не принадлежитъ древней церкви, она возникла исторически, хотя это и ничего не говоритъ противъ ея сущности (обратная точка зрѣнія свойственна лишь либеральному протестантизму). Справедливо также, что исповѣдь есть самостоятельное таинство, могущее и не соединяться съ причащеніемъ, хотя душа, раскрывшаяся Богу въ покаяніи, естественно жаждетъ совершеннаго соединенія съ Нимъ во Св.Тайнахъ, такъ что эта связь есть внутренняя. Необходимо-ли приготовляться къ причащенію черезъ исповѣдь для мірянъ? Въ отрицательномъ отвѣтѣ на этомъ вопросѣ заключается наиболѣе характерная, а вмѣстѣ и наиболѣе спорная мысль о. Налимова. И въ своей практикѣ, и въ тезисахъ онъ отрицаетъ эту необходимость, утверждая, что исповѣдь нужна только при наличности грѣха къ смерти, отлучающаго христіанина отъ Христа», «для сомнѣвающагося (?) въ своей принадлежности къ Церкви и ищущаго примиренія съ ней», — «всякій же иной грѣхъ можетъ быть очищенъ однимъ субъективнымъ раскаяніемъ безъ разрѣшенія таинственнаго». Эта общая мысль, внятная при формальномъ католическомъ различеніи грѣховъ на смертные и простительные (*peccata mortalia et venalia*), которое самъ о. Налимовъ однако отвергаетъ, предполагаетъ такой самосудъ совѣсти, который возлагаетъ на мірянъ бремя неудобносимое. Нельзя оспаривать, что, вообще говоря, священникъ *можетъ* если находить соотвѣтственнымъ, допустить до причащенія и безъ нарочитой исповѣди или, точнѣе, на основаніи *одной* исповѣди допустить къ неоднократному причащенію (случаи такой практики извѣстны мнѣ еще у одного московскаго священника). Но даже и это допущеніе, которое отнюдь не имѣетъ общаго характера, но относится только къ опредѣленнымъ лицамъ, отнюдь не содержитъ въ себѣ того отдѣленія таинствъ исповѣди и причащенія, какъ это у о. Налимова.*) Пониманіе исповѣди у о. Налимова колеблется между субъективнымъ состояніемъ грѣшника, себя осуждающаго, и объективнымъ актомъ разрѣшенія, безъ котораго нѣтъ таинства покаянія, причемъ онъ еще устанавливаетъ особый видъ покаянія въ видѣ бесѣды съ пастыремъ безъ разрѣшенія. Въ послѣднемъ случаѣ самъ пастырь рѣшаетъ,

*) Извѣстно, что причастіе безъ исповѣди практикуется въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на Балканахъ, но здѣсь это связано съ ослабленіемъ дисциплины, которая постепенно и восстанавливается.

нужно-ли разрѣшеніе или достаточно субъективное покаяніе. Все это вноситъ въ дисциплину покаянія совершенно ненужную субъективность и шаткость, даже произволь. Чуткая совѣсть, предстающая предъ Богомъ, всегда сознаетъ если не свой грѣхъ, то грѣховность, почему и исповѣдуетъ приступающей съ Чашѣ себя какъ перваго изъ грѣшниковъ. Таинственное разрѣшеніе даетъ отпущеніе грѣховъ, но и чувство грѣховности, облегчается благодатнымъ освѣженіемъ въ этомъ отпущеніи грѣховъ, какъ вѣдомыхъ, такъ и не вѣдомыхъ. Таинство покаянія нужно для всѣхъ, и для самоправедныхъ фарисеевъ, можетъ быть, болѣе, нежели для плачущихъ мытарей. И нужно именно благодатное разрѣшеніе и таящееся въ немъ обновленіе. А если это такъ, то нѣтъ никакихъ основаній отдѣлять причащеніе отъ таинства покаянія. Для священнослужителей въ самомъ рукоположеніи подается сила и власть причащенія на каждой Литургіи безъ предварительнаго покаянія. (Поэтому послѣднее пріобрѣтаетъ здѣсь самостоятельное значеніе, хотя и для священнослужителя особенное значеніе имѣетъ причащеніе послѣ исповѣди, какъ и въ строгихъ монастыряхъ седмичныхъ іеромонахъ пріготовляется къ седмицѣ чрезъ исповѣдь. Однако это связано именно съ совершеніемъ литургіи, внѣ котораго и священникъ, напр., больной, по существующему обычаю получаетъ св. причащеніе по мірянскому чину послѣ предварительной исповѣди, (хотя бы и не всякій разъ).*) Для мірянъ же гораздо естественнѣе приступить къ причащенію, получивъ таинственное разрѣшеніе отъ грѣховъ, хотя бы исповѣдь ихъ и относилась къ не чрезвычайнымъ, но повседневному, т. е. не столько къ грѣхамъ, сколько къ грѣховности. Безгрѣшныхъ людей нѣтъ, и таинство покаянія, даже съ самою полною исповѣдью, не дѣлаетъ безгрѣховнымъ, хотя бы въ грѣхахъ «невѣднія», и не грѣховность отдѣляетъ отъ Чаши, къ которой призываются грѣшники, а нераскаянность. Но чувство своей грѣховности влечетъ насъ во «врачебницу» покаянія, чтобы въ благодатномъ разрѣшеніи совершить новое омовеніе совѣсти. Могутъ сказать, что такое разрѣшеніе безъ конкретной, содержательной исповѣди превращается въ формальность или «магизмъ». Однако это было бы такъ, если бы въ совѣсти какощагося не было сознанія своей дѣйствительной грѣховности передъ Богомъ, но безъ этого сознанія нельзя достойно приступить ко св. тайнамъ. Единое таинство исповѣди содержитъ въ себѣ различныя конкретныя возможности осуществленія, соотвѣтственно индивидуальному со-

*) Причащеніе запасными дарами для здороваго священника, не могущаго почему-либо совершать литургію, но все же служащаго, хотя бы «обѣдницу», такому ограниченію не подлежитъ.

стоянію кающагося (и этому различію соотвѣтствуютъ различныя духовныя мѣры въ видѣ эпитимій). На этомъ основаніи нельзя согласиться и съ тѣмъ, что такъ называемая общая исповѣдь «не имѣетъ никакого отношенія къ таинству покаянія» (тез. 23.) Можно относиться съ большой сдержанностью къ общей исповѣди, ограничивая ея примѣненіе лишь особыми условіями ея цѣлесообразности или неизбѣжности и непременно восполняя ее индивидуальною исповѣдью въ случаяхъ особенныхъ. Однако, нельзя отрицать за ней силу таинства на томъ только основаніи что здѣсь не происходитъ личной встрѣчи каждаго кающагося съ духовникомъ. Во-первыхъ, здѣсь производится исповѣданіе грѣховъ черезъ ихъ именованіе и вопрошаніе о нихъ священникомъ, а, во вторыхъ, здѣсь подается общее благодатное разрѣшеніе.*) Поэтому и общая исповѣдь *есть* таинство, такъ же какъ таинственную силу имѣетъ и разрѣшеніе, подаваемое при исповѣданіи не только грѣховъ, но общей грѣховности. Но и такая краткая и общая исповѣдь служить уже достаточнымъ приготовленіемъ къ причащенію. Понижать же покаянную дисциплину безъ достаточной необходимости является нежелательнымъ — какъ и вводить широкую практику причащенія безъ покаянія. Однако здѣсь рѣшающее значеніе, какъ вообще въ вопросахъ дисциплинарнаго порядка, имѣютъ «обстоятельства мѣста и времени», а также тѣ особыя личныя свойства и состоянія, которыя могутъ быть вѣдомы только одному пастырю, берущему на свою отвѣтственность предъ Богомъ на основаніи данной ему власти то или иное распоряженіе.***) Но какъ общее правило, мысль о. Налимова способна привести скорѣе къ дальнѣйшему упадку церковной дисциплины, хотя примѣняемая въ соотвѣтственныхъ случаяхъ она и имѣла, по свидетельству лицъ, бывшихъ на его пастырскомъ попеченіи, самые благодѣтельные духовные плоды. Во всякомъ случаѣ остается безъ измѣненія тотъ основной фактъ, что между мірянами и евхаристической жертвой стоитъ жрецъ, какъ посредникъ, и безъ этого посредничества священства не можетъ осуществляться ея вкушеніе.

Значеніе тезисовъ о. Налимова въ томъ, что въ нихъ ставятъ

*) Въ связи съ этимъ возникаютъ казуистическіе вопросы: возможно-ли исповѣдь на разстояніи, — письмомъ или по телефону (въ случаѣ невозможности иначе?). И, что самое главное здѣсь, возможно-ли такое же разрѣшеніе? Я лично не вижу достаточныхъ оснований къ отрицательному отвѣту на эти вопросы, и знаю примѣръ предсмертной исповѣди по телефону.

**) Кстати сказать, почему-то о. Налимовъ говоритъ о «запрещеніи мѣнять духовника», котораго не существуетъ ни въ католициствѣ, ни въ православіи. Разумѣется, бесполезно безъ оснований мѣнять духовника, но каждый свободенъ не только въ избраніи, но и въ перемѣнѣ, разъ это вызывается нуждами еяго духовной жизни.

ся живые и важные вопросы евхаристической жизни и, что особенно важно, въ нихъ содержится евхаристическій зовъ, — къ болѣе частому причащенію. И этотъ зовъ приносится къ намъ съ родины, изъ русской церкви. Въ страданіяхъ среди гоненій очевиднѣе и острѣе сознается необходимость, спасительность и сила той благодатной помощи, которая подается намъ отъ Евхаристической Чаши, и этотъ же зовъ раздастся нынѣ и по всему христіанскому міру.

Прот. Сергій Булгаковъ.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ АНГЛИИ.*)

Религиозная философия современной Англии блещет своим богатством, широтой и смелостью размаха, а также необыкновенным разнообразием тем и взглядов. Отличительными свойствами английских мыслителей являются четкость, сжатость и честность. Примѣняя научные, логические методы, но избѣгая гносеологических построений и метафизической отвлеченности, новая английская философия основывается на мистической интуиции, стремясь схватывать живую Реальность въ ея отдѣльных проявленіяхъ. Богословскій терминъ «откровеніе» замѣняется научнымъ — интуиціей; догматизмъ — символизмомъ и мистическимъ опытомъ. Базируясь на опытно установленной реальности духовныхъ качествъ, модернизмъ указываетъ на отсутствіе этихъ категорій въ чисто-научномъ знаніи, оперирующемъ только съ количественными. Схоластическая діалектика, традиціонная догматика и авторитарность Св. Писанія окончательно утратили свой престижъ и все вниманіе направлено на подлинный опытъ и личную религиозную интуицію. Также утратили значеніе и прежніе враги Церкви — гуманизмъ, раціонализмъ, свободомысліе, позитивизмъ — съ ними просто не считаются. Всѣ они уступили мѣсто критическому духовному опыту. и познанію. Антропоморфизмъ считается удѣломъ лишь примитивнаго мышленія, съ той конечно разницей, что онъ вполне осознаетъ себя и свое постепенное приближеніе къ познанію Истины по мѣрѣ расширенія своей сферы человѣческаго знанія. Главная борьба идетъ между модернизмомъ и натурализмомъ.

Духъ свободы проникаетъ все дальше за перегородки традиціонной церковности и раціоналистическаго богословія. И, несомнѣнно, правъ Н. А. Бердяевъ, прозрѣвая нарождающійся новый типъ свободной духовности и новаго гнозиса. Модернисты

*) Авторъ не исчерпываетъ религиозно-философскихъ теченій Англии, а даетъ характеристику лишь теченію, которое онъ именуетъ «модернизмомъ». Редакція.

утверждают монистическую реальность міра и непрестанное участие въ немъ Творца. Англійская теологія совсѣмъ эмансипировалась и стала свободной религіозной философій.

Въ старыхъ очагахъ англійской учености въ Оксфордѣ*) и Кембриджѣ идетъ кипучая и дружная работа религіозныхъ философовъ-модернистовъ. Наряду съ отдѣльными капитальными трудами издаются коллективные труды, въ которыхъ излагаются новыя концепціи религіозныхъ вѣрованій и проблемъ. Такъ ученый каноникъ Стритеръ издалъ большой сборникъ статей своихъ единомышленниковъ подъ общимъ заглавіемъ. «The Spirit», въ которомъ Богъ и Его отношеніе къ человѣку разсматривается съ точки зрѣнія философіи, психологіи и искусства. Статья Стритера озаглавлена «Христосъ — конструктивный революціонеръ». Ст. Clutton Brock-a: «Духовный опытъ. Духъ и матерія»; L. Dougall: «Богъ въ дѣйствиіи. Языкъ души. Нѣсколько размысленій о христіанскихъ таинствахъ». Rev. Emmet: «Психологія благодати». Arth. Hadfield: «Психологія силы (Psychology of power).» Prof. Seth. Pringle: «Имманентизмъ и трансцендентизмъ».

Среди этихъ коллективныхъ трудовъ особенно интересенъ изданный тѣмъ же каноникомъ Стритеромъ сборникъ группы 7 оксфордскихъ модернистовъ, изъ которыхъ 5 духовныхъ подъ общимъ названіемъ «Foundations» — «Основы», — утверждающей христіанскую вѣру въ терминахъ современной мысли. Статья Стритера «Историческій Христосъ». Rev. Brook: Библия, Moserley: «Искупленіе, Богъ и Абсолютъ». Rev. Rawlinson «Толкованіе Христа по Новому Завѣту», Rev. Rawlinson «Принципъ авторитета». Rev. Talbot: Современная ситуація. Bishop. Temple: «Божественность Христа. Церковь». Рецензентъ Times-a находитъ что молодые авторы этой книги пошли дальше своихъ предшественниковъ царствованія Викторіи. Они вѣрятъ, что дошли до самыхъ основъ. Большой заслугой авторовъ является отсутствіе партійнаго жаргона и тягостныхъ полемическихъ выпадовъ. Возможно, что эта книга будетъ поворотнымъ пунктомъ въ исторіи не партіи, а Церкви въ Англии. Замѣчательно также многотомное изданіе «Очерковъ Христіанства». Въ недавно вышедшемъ 4-мъ томѣ обращаютъ вниманіе статьи настоятеля собора Св. Павла Dr. Inge-a, одного изъ наиболѣе стимулирующихъ мыслителей современной Англии, аристократа духа, гармонично согласующаго вѣрность первохристіанству съ новѣйшими философскими концепціями. Въ своей статьѣ «Религія и наука». Dr. Inge указываетъ на то, что философія

*) Особенно въ Оксфордѣ знаменательно религ. философское движеніе «Новыхъ реалистовъ», считающее основоположникомъ Христіанской философіи Платона.

должна быть посредницей между религіей и наукой, но что она запуталась въ дуализмѣ обѣихъ. Со времени Канта идея цѣнности стала основной, но она только доминируетъ, не разрѣшая антагонизма между идеализмомъ и натурализмомъ. Единство личности не можетъ однако выносить половинчатости дуализма и стремится къ монизму. Спенсеровское «Непознаваемое» и Гартмановское «Безсознательное» стали въ сущности высшимъ объектомъ умозрѣнія и страннымъ образомъ подводятъ къ мистицизму неоплатонниковъ. Dr. Inge не разъ указывалъ, что неоплатонизмъ съ его дисциплиной чистой діалектики и возвышеннымъ мистицизмомъ, будучи издавна плодомъ свободной спекуляціи, все еще можетъ служить посредникомъ. Dr. Inge не придаетъ значенія современной реакціи въ сторону иррационализма также, какъ и прагматизму, предоставляющему каждому вѣрить по собственному выбору и на свой рискъ. Другой авторъ знаменитый физикъ Arthur Thomson во 2-мъ томѣ «Очерковъ», намѣчая зарожденіе современной науки, указываетъ на то, что «природа, какъ таковая, создана съ цѣлью, и что долгъ теологіи принять строго провѣренныя выводы науки, освѣтивъ ихъ смысломъ».

Очень интересна статья лорда Oxford-а «Христіанство и міръ». Онъ считаетъ, что гражданскіе и политическіе идеалы сознательно или безсознательно выковывались Церковью даже въ темные вѣка; онъ сравниваетъ чаши вѣсовъ между католицизмомъ и протестантствомъ въ періодъ ихъ внутренней борьбы. Оба проявляли безпристрастное невниманіе (пренебреженіе) къ ученію и духу Евангелія Христа въ такихъ столкновеніяхъ какъ 30 лѣтняя война; и со времени Вестфальскаго мира, смѣшиваніе христіанства съ какой-либо организованной ассоціаціей въ сферѣ гражданскаго управленія затемняло и парализовало одно, не одухотворяя или не очищая другое. Истинная заслуга Христіанства въ его косвенномъ вліяніи. Большая цѣнность въ общемъ признаніи идеи религіозной терпимости, — этого послѣдняго урока преподаннаго христіанствомъ. Уничтоженіе рабства, идеаль Лиги Націй, борьба съ эксплуатаціей человѣческаго труда служить примѣрами сдвиговъ дурныхъ традицій силами христіанской вѣры.

Переходя къ обзору отдѣльныхъ выдающихся трудовъ современныхъ мыслителей, мы должны отмѣтить сочиненіе Кембриджскаго профессора Whitehead-а «Религія въ становленіи», (Religion in the Making) въ которомъ дается совершенно новое воззрѣніе на Космосъ, примѣняя его къ центральной проблемѣ религіи. Онъ показываетъ, какъ далеко можетъ идти научное познаніе, работающее изнутри и критикующее каждое изъ своихъ религіозныхъ положеній. Утверждая въ крайнихъ формахъ

каждый, из трех основных постулатов теизма — чистый имманентизм, чистый трансцендентизм и монизм — признает, что для преданного наук возможным, — Уайтхед показывает незаполнимый пробел, остающийся между всеми этими безличными решениями, — противопоставляя им полноту опыта религиозных душ. Философская точка зрения Уайтхеда по существу идентична с точкой зрения «Новых реалистов», свидетельствуя о том, как глубоко может быть наше существование, когда оно связано с внутренними убеждениями подлинно духовной мысли. Бог рассматривается им, как «актуальный факт». Совершенная Реальность, из Которого исходит каждый творческий акт, а также, который реализует ту идеальную гармонию, к которой эволюционирует мир». Отсюда, — т. к. Бог для мира есть постоянный указатель пути, который ведет к более глубокой реальности, — этим дается место подлинной доктрины трансцендентности, хотя прозрение человека и общение с Богом выражается в совершенно имманентных терминах. Религия вмещает 4 фактора или ступени: ритуал, эмоцию, веру и рационализацию, и рассматривается как исключительно человеческая активность... Поэтому христианство выражается с одной стороны, как всепроникающее осмысление, с другой — как безгранично наивная и мотивированная, непосредственная интуиция в природу вещей. Религия сама по себе явление чисто индивидуальное, будучи искусством и теорией внутренней жизни человека, каждым интимно переживаемым. Религия ведет душу от Бога-Ничто к Богу-Спутнику. Уайтхед заканчивает свой замечательный труд грандиозным прозрением Вселенной, процесс которой, «переходя с медлительностью непостижимой для наших измерений времени к новым творческим условиям, в которых физической мир, каким мы его знаем теперь, будет казаться едва отличимой от небытия рябью, оставаясь миром неисчерпаемых абстрактных форм и творчеством с его переменчивой природой вечно по новому определяемое своими собственными творениями и Богом, от мудрости которого зависят все формы мирового порядка».

Те же теистические проблемы трактуются доктором Стритером знатоком критики текста и новейших исследований по психологии религиозного опыта в его последнем труде, «Реальность. Новое соотношение науки и религии», в котором автор подводит итоги своим 30 летним исследованиям этой проблемы, вполне разделяющим научные концепции Уайтхеда, даются в необыкновенно ясном изложении ответы на запросы честных и неустанных искателей истины — по всем основным вопросам, стоящим ныне перед христианской фило-

софіей. Природа Бога, личность Христа, проблема зла, страдания и творчества заново и безстрашно изслѣдуется авторомъ. Основная позиція Dr. Streeter-а можетъ быть суммирована слѣдующимъ образомъ: Реальность едина, но постиженіе ея проходить черезъ много ступеней. Мы приближаемся къ ней двумя главными путями, двумя параллельными способами подхода: научнымъ или рациональнымъ, и художественнымъ или интуитивнымъ. Искусство и еще болѣе религія даютъ намъ качества. Такимъ образомъ создается апологетика, основанная на цѣнности сти и совпадающая съ опредѣленіемъ Бирмингамскаго епископа*) о «Christus Veritas». Это означаетъ также, что языкъ, свойственный религіи, болѣе родственъ искусству, чѣмъ наукѣ. Онъ даетъ намъ картину, а не научную карту Реальности.

Религія истинна и характеризуетъ Реальность, если соответствуетъ качеству, ею выражаемое, дѣйствительно существуетъ. Такъ образъ живая истина вѣры содержится не въ «предметахъ вѣры», а въ мифахъ и таинствахъ, въ поступкахъ и отреченіяхъ вѣрующаго. во всемъ цѣлостномъ поэтическомъ аппаратѣ приближенія къ Богу.

По вопросамъ трехъ теорій, постоянно выдвигаемыхъ критиками религіознаго опыта, что наше представленіе о Богѣ есть «прозекція», что молитва есть самовнушеніе и что заступничество дѣйствуетъ «телепатически», — Dr. Streeter даетъ наиболѣе совершенное, изъ всѣхъ до сихъ поръ существующее разъясненіе этихъ точекъ зрѣнія. Доминирующее теченіе въ современной англійской философіи — монистическое, хотя ортодоксальное крыло ея настаиваетъ на дуализмѣ. Такъ Baron von Hugel въ предисловіи къ послѣднему изданію «Мистическаго элемента въ религіи» утверждаетъ, что въ области духа у религіи нѣтъ болѣе утонченнаго и смертельнаго врага, чѣмъ монизмъ, т. к. монизмъ стремится уничтожить то чувство потусторонности и отличія Бога отъ міра, которое является пробнымъ камнемъ всякой настоящей религіи». Монисты же, не отвергая трансцендентности Бога, согласны съ этимъ, признавая невозможность религіи безъ различенія Творца отъ творенія, т. к. религія есть активность души, для которой всего существеннѣе богослуженіе и молитва.

Но для тѣхъ, кто прежде всего стремится къ истинѣ, также какъ и для чистыхъ мистиковъ, раздѣленіе Творца отъ творенія и объекта отъ субъекта — недопустимо. Въ этомъ смыслѣ всякая религія, выводимая изъ мистическаго опыта, можетъ развиваться только двяко: или въ сторону ортодоксии, утверждающей дуализмъ или въ сторону монизма, который означаетъ Разумъ. Ортодоксія разсматриваетъ послѣдній, какъ аберрацію; разумъ счи-

*) Модерниста Dr. Barnes--а.

таетъ таковою ортодоксію. Разумъ, (который надо отличать отъ интеллекта (intelligence), для котораго мистическій опытъ просто иллюзія, уважаетъ мистическій опытъ, какъ истинно метафизическій, но заявляетъ, что дуализма, присутствіе котораго для религіи необходимо въ опытѣ, не дано въ немъ, но вводится религіозной мыслью въ ея усиліи (дать себѣ отчетъ въ немъ). Въ терминахъ логики мистическій опытъ вынужденъ признавать различіе субъекта отъ объекта, если онъ хочетъ познать себя, просто потому, что это различіе есть форма всякаго познанія: но самъ по себѣ опытъ по существу чуждъ различію субъекта отъ объекта.

Чистый мистицизмъ, так. обр., безсловесенъ; опытъ въ точномъ смыслѣ слова неизрѣченъ. Настаивать на томъ, что различіе субъекта отъ объекта существенно, будетъ только искаженіемъ опыта. Ортодоксія настаиваетъ на различіи и объявляетъ чистый мистицизмъ, отрицающій это — ересью. Но въ этомъ ортодоксія, по своему, права, т. е. сообразна съ собой. Но ортодоксамъ мистикамъ приходится жертвовать такими мистиками, какъ напр. Meister Eckhart. V. Hugel правъ, утверждая, что монизмъ есть тончайшій врагъ религіи. Но ту же истину можно утверждать и въ отношеніи религіи, говоря, что она тончайшій врагъ мистики, т. к. монизмъ есть единственная философія, совмѣстима съ чистымъ мистицизмомъ. Такъ рассуждаетъ критикъ Middleton Murry въ своемъ разборѣ сочиненія Evelyn Underhill «Человѣкъ и Сверхъестественное». Оспаривая дуализмъ ортодоксальнаго автора, онъ, тѣмъ не менѣе, отдаетъ дань его работѣ, какъ цѣнному вкладу въ христіанскую апологетику, и отмѣчая большую искренность и тонкій вкусъ въ духовныхъ вещахъ. Будучи теологіей, эта книга въ тоже время является автобіографіей, обличая конечную стадію духовной эволюціи глубокорелигіозной современной мысли.

Критику знакома притягательная и удовлетворяющая сила ортодоксіи для мистической души. Тѣмъ не менѣе, книгу, которая въ своемъ автобіографическомъ аспектѣ есть исповѣдь мистика, о своемъ примиреніи и пріятіи Ортодоксіи, онъ не можетъ разсматривать иначе, какъ исповѣдь несостоятельности (failure) (упадка). Для него Evelyn Underhill принадлежитъ къ тѣмъ, кто религію предпочелъ Истинѣ. Но это не осужденіе съ его стороны и не критика. Во всякомъ случаѣ онъ съ глубокимъ сочувствіемъ относитъ автора къ тѣмъ ясномыслящимъ и ясночувствующимъ душамъ, которыя признаютъ, что если религія должна быть жизнью для нихъ, то они должны либо двинуться вспять къ ортодоксіи, либо впередъ къ чему то, что еще не имѣетъ названія. «Тѣ, кого это пугаетъ, называютъ это пантеизмомъ: я же дерзнулъ назвать это разумомъ. Что отличаетъ разумъ отъ религіи, это отказъ отдѣлять Твора отъ творенія. Такая позиція (attitude)

отталкивает Miss Underhill и она слѣдуетъ за V. Hugel-емъ, вліяніе котораго чувствуется въ ея книгѣ. Она любитъ религію за нее самое и готова пожертвовать истинной ради нея. Въ нѣкоторыхъ словахъ ея звучитъ острая нота и объясненіе ея книгѣ можно найти въ слѣдующихъ строкахъ:

«Въ этой сферѣ религіи (сакраментальной) лежитъ, конечно, наибольшая острота трудности сочетанія (tension) временнаго съ вѣчнымъ, видимаго съ невидимымъ; въ особенности, съ одной стороны, для тѣхъ логическихъ умовъ, которымъ свойственно рационализировать всякій опытъ, а съ другой для тѣхъ «мистическихъ» душъ, въ которыхъ бодрствуетъ духовная сознательность. Все же будучи тѣмъ, что мы есть, кажется что только религіозная практика, въ которой глубоко заложень сакраментальный элементъ, можетъ вполне предохранить первый типъ отъ гнетущаго или обезпложивающаго дѣйствія чисто интеллектуальной религіи или же оказывать поддержку второму типу въ тѣ возвращающіеся періоды оставленности, когда внутренней свѣтъ кажется исчезающимъ».

Къ какому типу принадлежит Miss Underhill, мы знаемъ; пишетъ Murray. Но быть можетъ, если разумъ имѣлъ своихъ духовныхъ руководителей, какъ это можетъ однажды произойти, то онъ могъ бы спросить: «Почему оставленность не должна быть оставлена? Почему бояться того, что по ту сторону? Быть можетъ потустороннее совсѣмъ не страшно». Двѣ фразы, говорящія сами за себя, непонятнымъ образомъ возвращаются въ книгѣ Miss Underhill; одна касается ничтожности (Tininess) насъ, людей, другая говоритъ «о человѣкообразной обезьянѣ». Первая напоминаетъ страхъ Паскаля — «le silence de ses especes infinies m'effraie», другая говоритъ о страхѣ передъ послѣднимъ столѣтіемъ, о Дарвинизмѣ. «Ничто въ человѣкообразной обезьянѣ, говоритъ Miss Underhill, не приводитъ логически ко второму Исайѣ или Св. Франциску». Да *логически*, дѣйствительно ничто не приводитъ; также, какъ логически ничто не приводитъ отъ амебы къ морской звѣздѣ. Но пробѣлъ между тѣмъ и другимъ не болѣе мистиченъ и не болѣе простъ для разума, чѣмъ пробѣлъ между обезьяной и Св. Франискомъ. Біологически, а не логически процессъ включаетъ и тѣхъ и другихъ. И если наша современная біологія не можетъ вмѣстить Св. Франциска такимъ, какъ онъ дѣйствительно былъ, то это потому, что она еще не начала овладѣвать своими собственными данными. Но біологія, а не данныя должны измѣниться, и когда она измѣнится; то, вѣроятно, въ ней будетъ найдена цѣлостно духовная и потому цѣлостно натуральная религія, а также совершится и признаніе мистическаго опыта, какъ прелюдія къ рѣшительному приспособленію ума человѣкообразной обезьяны къ организму,

въ которомъ его присутствіе является такимъ мѣшающимъ (разстраивающимъ, несообразнымъ) элементомъ.

Съ такими расхожденіями—монистовъ съ ортодоксами интенсивно сопоставить книгу авторитетнаго ученаго біолога и въ тоже время духовнаго лица, Dr. Raven. «Творческій духъ». Обзоръ христіанской доктрины въ свѣтѣ біологіи, психологіи и мистицизма», изд. въ 1927 г. Авторъ исходитъ изъ глубоко религіознаго убѣжденія, въ необходимости монистическаго толкованія міра. Если сопоставить этотъ взглядъ съ противоположнымъ ему Bar. v. Hugel-я, то такое коренное расхожденіе можетъ найти себѣ объясненіе въ томъ, что въ интенсивно метафизическомъ духѣ v. Hugel-я преобладаетъ жажда Высшаго, а для научнаго темперамента Dr. Raven-а вопросъ сосредоточивается главнымъ образомъ на раскрытіи Духа Божьяго въ природѣ, что, повидимому, лучше раскрывается посредствомъ діаграммы, даваемой монизмомъ. Такой сознательно ограничительный монизмъ не затрагиваетъ, конечно, широкихъ областей «сверхъестественнаго» и Dr. Raven, рассматривая природу, духъ и мистицизмъ, утверждаетъ существованіе Реальности, которая трансцендентна всѣмъ этимъ «упрощеннымъ усиліямъ нашей ограниченной мысли». «Вѣчное, говоритъ онъ, не есть только нашъ воспитатель или наша мать. Оно есть Богъ, Жизнь, Свѣтъ и Любовь. Въ общеніи съ Нимъ, который, «былъ, есть и будетъ», мы постигаемъ, вновь временную безконечность Реальности. Такъ образомъ Dr. Raven даетъ философію или въ сущности теологію становленія. Становленіе, которое происходитъ въ ландшафтѣ вѣчности. И тутъ, конечно, самый убѣжденный трансцендентистъ не можетъ требовать большаго. Великая заслуга и цѣнность труда, Dr. Raven-а въ томъ, что ему удается связать переживаніе высшаго порядка съ міровоззрѣніемъ Христоцентрической философіи міра въ полной гармоніи съ данными современной науки. Онъ усиленно настаиваетъ на истинѣ, которая слишкомъ легко забывается благочестіемъ: что — Богъ благодати долженъ быть также и Богомъ природы. Вопреки многимъ смущающимъ деталямъ — творчество, вдохновеніе и воплощеніе вскрываютъ (хотя на очень различныхъ уровняхъ) спокойное дѣйствіе того же постояннаго Промысла.

Въ наиболѣе значительной части своего труда въ главѣ о «Механизмѣ, Витализмѣ и Возникновеніи», авторъ излагаетъ теорію эволюціи, включающую духовныя цѣнности, которая вполне можетъ гармонизировать съ воззрѣніями христіанскаго теизма. Онъ основываетъ свою теорію на совокупности духа съ матеріей, ранѣе его изложенную проф. Lloyd Morgan-омъ въ его Gifford-скихъ лекціяхъ и прилагаемую Dr. Raven-омъ въ аполо

гетических цѣляхъ. Такимъ образомъ, та же серія фактовъ можетъ быть объяснима (а) физически, б) психически, и с) духовно. Мы можемъ намѣчать въ нихъ возникновение жизни, мысли и духа, что позволяетъ разсматривать развитіе и значеніе (смыслъ) человѣчности, и особенности человѣческаго поведенія дѣйствительно съ каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія. Подобно тому, какъ мы видимъ возникновение разумнаго поведенія изъ инстинкта, такъ видимъ мы возникновение духовной жизни изъ физической: возникновение изъ нея, а не изъ происходящаго параллельно ей. Этотъ принципъ возникновенія Dr. Raven считаетъ характернымъ для всего космическаго процесса и указывающимъ съ человѣческой точки зрѣнія способъ, которымъ совершаетъ свою творческую работу Духъ. На каждой послѣдовательной ступени творчества существующій матеріалъ комбинируется такъ, что его составъ подготавливаетъ условія, необходимыя не только для возникновенія предвидѣннаго (предсказаннаго) состава, но и условія, необходимыя для возникновенія чего-то новаго, не предсказаннаго. Жизнь, мысль и духъ суть такія новыя возникновенія — совершенно новыя уровни творенія, каждое будучи подготовлено своимъ предшественникомъ. И бокъ о бокъ съ физическими и ментальными стадіями возникновенія должны протекать для теиста послѣдовательныя проявленія Духа черезъ и внутри всего Его творчества.

Так. образ., религиозная мысль можетъ развивать и обогащать свои познанія Божества неустанно, «вскрывая въ новыхъ проявленіяхъ творчества всегда присутствующую энергію Бога и научаясь общенію съ нимъ «черезъ космическое таинство Его работы.»

Начавъ въ своемъ трудѣ съ обзорѣнія и обсужденія теологіи Духа и переходя къ разсмотрѣнію очевидностей Его присутствія въ природѣ, — въ главахъ, полныхъ захватывающихъ образныхъ деталей, напоминающихъ намъ, что Dr. Raven столько же ученый биологъ, какъ и духовное лицо (divine) — мы подходимъ въ отдѣлѣ психологіи къ тому, что составляетъ гвоздь его аргументаціи. Основная мысль его въ томъ, что тенденція всего творческаго процесса направлена къ тому, чтобы произвести «функционирующія сущности» (functioning entities) — индивидуальности или въ ихъ наивысшихъ рядахъ, истинныя личности — которыя въ свою очередь въ извѣстной мѣрѣ тоже творятъ. Этотъ выводъ имѣетъ нѣкоторое сходство съ положеніями General Smuts въ его трудѣ «Святость и эволюція», — но здѣсь приводится определенно религиозный взглядъ.

Тамъ, гдѣ человѣческая мысль постигаетъ Божественный Духъ и отвѣчаетъ Ему — достигается возникновение совершенно новаго уровня и эволюція человѣка получаетъ свой вѣнецъ:

— «Богъ, теперь признанный факторъ всего окружающаго: индивидуальность, постепенно расширяющаяся, достигаетъ наивысшаго роста личности въ самоотданіи себя Вѣчному, что является одновременно самоотреченіемъ и самореализаціей... Отъ эмбриона къ святому — таковъ паломнической прогрессъ чловѣка; если бы мы могли охватить его всего и всецѣло, мы разрѣшили бы антитезу организма и окружающей среды, природы и культуры, свободы и детерминизма, процесса и божества».

Знакомясь съ очень богатой религиозно-философской литературой Англій, мы особенно наглядно убѣждаемся въ томъ, что наше чловѣческое приближеніе къ высшей Реальности космоса не есть единоличный простой процессъ. Его можно сравнить съ корпоративнымъ предпріятіемъ, въ которомъ спеціалисты разнаго рода сотрудничаютъ подобно научнымъ экспедиціямъ, отправляющимся для изслѣдованія дѣвственныхъ горныхъ областей. Философъ, историкъ, теологъ, мистикъ и художникъ — каждый находитъ себѣ дѣло въ этихъ высочайшихъ походахъ духа. Но т. к. всякому спеціалисту свойственно преувеличивать значеніе своихъ вкладовъ въ общую сокровищницу знанія, то и критику приходится для сохраненія чувства пропорціи согласовывать и учитывать значеніе каждаго вклада. Въ этомъ донельзя бѣгломъ обзорѣ послѣднихъ достижений англійской религиозной мысли нельзя не упомянуть также объ одномъ изъ дѣннѣйшихъ и уравновѣшенныхъ трактатовъ о «Природѣ Божества» Dr. Turner-а трактующемъ о томъ, что *мы* способны познать о Божествѣ. Тщательность изслѣдованій и необычайная ясность мысли и стиля предохраняетъ трудъ Dr. Purner-а отъ тѣхъ ловушекъ, въ которыя попадаетъ большинство пытающихся согласовать чистый теизмъ съ современными взглядами на Вселенную. Всѣ quasi пантеистическія рѣшенія, которыя якобы даютъ отвѣтъ на наши проблемы, будучи столько же духовными, сколько и рациональными, всякія туманныя понятія о самовозникающемъ, борющемся и страдающемъ Творцѣ, весь не критическій монизмъ, все, что стремится принизить совершенство и отличіе Бога — подвергается авторомъ должному обсужденію и рѣшительно отбрасывается имъ. Цѣль его направлена по ту сторону натурализма къ концепціи Космоса или Цѣлаго, которая прежде всего удовлетворяетъ философское требованіе единственности и всеобъемлемости. И затѣмъ авторъ особенно настаиваетъ на абсолютномъ превосходствѣ и потому на отличіи отъ чего-либо — личнаго Божества.

Тѣ, кто внимательно слѣдитъ за развитіемъ аргументацій Dr. Turner-а, не смущаясь свободно интеллектуальной формой

его изложенія, не могут не признать, что онъ вполнѣ справился съ своей задачей. Его философскія построенія даютъ твердое основаніе, на которомъ религія можетъ вознестись своей шпиль. Въ своей концепціи личности онъ избѣгаетъ крайностей абсолютной трансцендентности, какъ она утверждается въ знаменитомъ трудѣ Otto, а также и абсолютной имманентности, какъ у новыхъ идеалистовъ. Въ самоуглубленіи мы ближе всего приближаемся къ Богу и въ теистической концепціи Его Божественнаго Отцовства мы познаемъ Его преображающее дѣйствіе на человѣка. «Неотразимое воздѣйствіе божественной имманентности попускаетъ и даже насилуетъ». Самость въ добрѣ*) во всѣхъ его проявленіяхъ — въ знаніи, красотѣ и въ поведеніи. Этого вдохновляющей и благородной трудъ изложенъ съ ясностью и литературностью стиля столь рѣдко свойственныхъ философскимъ работамъ, и тѣ кто чувствуетъ призваніе къ рѣшенію основныхъ проблемъ духа, найдутъ въ немъ цѣннаго союзника.

Переходя въ своемъ обзорѣ отъ трудовъ теоретическаго характера къ практическимъ — нельзя не привѣтствовать новое и расширенное изданіе классическаго труда аббата Cuthbert Butler-a о «Западномъ мистицизмѣ». Это ученое и сочувственное изслѣдованіе мистическихъ ученій Св. Августина, Св. Григорія и св. Бернарда остается въ своемъ родѣ непревзойденнымъ. Въ немъ впервые изложена доктрина, которую, какъ намъ думается, принимаютъ теперь всѣ наиболее заслуживающіе довѣрія ученые, что сущность мистическаго опыта заключается не въ видѣньяхъ, восхищеніяхъ или другихъ аномальныхъ психофизическихъ явленіяхъ, а въ интуитивномъ созерцаніи Бога; и что такое созерцаніе есть нормальное устремленіе вѣрующей души въ ея молитвенной жизни. Изучающимъ мистицизмъ излишне напоминать согласованіе духовности и учености Св. Бенедикта, которое Dom Cuthbert Butler полагаетъ въ толкованіе своихъ авторитетовъ, или указываетъ на цѣнность выводовъ, которые онъ извлекаетъ изъ своего глубокаго изслѣдованія ихъ трудовъ. Но можно съ радостью отмѣтить, что въ это новое изданіе вошло около ста страницъ свѣжаго матеріала, въ которомъ аббатъ Butler рассматриваетъ главные труды, специально французскіе, послѣднихъ лѣтъ о теоріи и практикѣ мистицизма. Здѣсь лучше всего обнаруживаются аналитическія и критическія силы автора и увѣренность, съ которой онъ опирается на реальности. Онъ мягко корректируетъ крайнія утвержденія такихъ писателей, какъ Poulain, Farges и Saudreau и напоминаетъ намъ о произвольномъ характерѣ тѣхъ строгихъ классификацій, которыя нѣкоторые теологи любятъ устанавливать для наиболее тонкихъ

*) Self, selbst.

переживаній души. Эти діаграммы имѣють значеніе для нѣкоторыхъ, говоритъ онъ, но многія предполагаемыя трудности мистицизма пристокають, по его мнѣнію, изъ крайностей теоретическаго богословія.

Заканчивая бѣглый обзоръ нѣкоторыхъ выдающихся трудовъ современныхъ англійскихъ мыслителей, хочется указать на недавнее и интересное столкновение 2-хъ крупныхъ теологовъ по поводу проповѣди извѣстнаго модерниста Dr. Barnes-a (Бирмингемскаго епископа) о замѣнѣ ученія о грѣхопадении теоріей эволюціи. Prof. Burkitt, авторъ «Религіи манихейцевъ» воздавалъ должное «крайне захватывающему и глубокомысленному труду Can. Green-a. «Проблема зла» указываетъ, что выводы его недалеки отъ манихейства, дѣлая оговорку, что онъ дѣлаетъ это сравненіе не въ осужденіе Can. Green-y, но въ прямомъ историческомъ значеніи послѣдователей Ману—этой большой религіозной личности. Ману ведетъ свое понятіе о предмѣрномъ грѣхопадении, которое и стало актуальной причиной сотворенія міра, отъ христіанскаго философа Bardaisan'a, который процвѣталъ въ Верхней Мессопотаміи во 2-мъ вѣкѣ по Р. X.

«Я согласенъ съ Can. Green-омъ, что ни онъ, ни Ману, ни Bardaisan не пришли къ своимъ выводамъ изъ желанія защищать Бытіе III, но я не могу не чувствовать, что первоначальныя причины ихъ согласованности лежать (1) въ ихъ убѣжденіи, что должно было быть грѣхопаденіе и (2) что повѣствованіе Бытія III не въ состояніи адекватно объяснить его. Даже св. Августинъ согласенъ съ этимъ, т. к. онъ относитъ начало зла — и это, конечно, и есть паденіе — къ гордости Люцифера. Но это заключеніе также внѣ Библии и современной науки, какъ и заключеніе, дѣлаемое Can. Green-омъ. Истинное преимущество, принадлежащее заключенію манихейцевъ, о предмѣрномъ грѣхопадении, въ томъ, что «предмѣрный» означаетъ нѣчто относящееся къ предшествовавшему состоянію вещей, тому состоянію, которое предшествовало не только нашимъ наблюденіямъ, но и нашимъ способностямъ.

Обычно ортодоксальная теологія вкладываетъ въ это предмѣрное состояніе вещей только «Бога и Богъ опредѣляется, какъ существо совершенное, любящее, праведное и т. д., со всѣми прилагательными свойственными «добру». Но остается невообразимой проблемой, какъ такое Существо могло создать что-либо меньшее, чѣмъ добро. Фактически самая основная проблема въ томъ, какъ Два могли произойти изъ Одного единственнаго. Всякая двойственность приводитъ въ концѣ концовъ къ той-же логической трудности, какъ и проблема зла.

Но «Bardaisan-Манихейская схема, весьма сходная со схемой Can. Green-а ставитъ въ предшествующее состояніе вещей не только Бога, но и также для насъ непонятное событіе. Результатомъ этого явился міръ съ его любопытнымъ смѣшеніемъ добра и зла. И частью религіозной вѣры Bardaisan и Mani было того, что въ концѣ зло, порожденное великимъ предмірнымъ событіемъ, будетъ искоренено. Такая концепція грандіозна — можно ли въ нее вѣрить, я не могу сказать».

На это открытое письмо prof. Burkitt'a Can. Green 1) отвѣтилъ, что онъ рѣшительно отвергаетъ обвиненіе въ манихействѣ. «Эта система, если я вѣрно понялъ cor. pr. Burkitt-a «Религія манихейцевъ» — была радикальнымъ дуализмомъ, основанномъ на вѣрѣ въ двѣ независимыя силы, добра и зла. Моя же система есть лишь частичный дуализмъ. Каждая система мысли должна имѣть свои дуалистическіе элементы, даже если это будетъ не больше, чѣмъ дуализмъ явленій (appearance) и реальности. Я вѣрю въ одинъ несотворенный духъ, въ Бога и въ сотворенный духъ — видимымъ проявленіемъ котораго является этотъ міръ. Единственный вопросъ въ томъ, такова ли эта духовная реальность, какою ее сотворилъ Богъ, или же она какимъ либо образомъ повреждена? Если она повреждена, то причина этого поврежденія должна имѣть природу свободнаго акта, т. к. духъ не можетъ быть поврежденъ извнѣ, а только своимъ собственнымъ актомъ.

Другіе поднимаемые вопросы такъ разнообразны (весь сюжетъ уснащенъ недоразумѣніями и логическими ловушками), что мои критики должны простить мою краткость.

Rev. Veerman веденъ въ заблужденіе двояко, Богъ не далъ человѣку «частичной свободной воли»; Онъ далъ человѣку абсолютную свободу. Всѣ толки о частичной свободѣ воли вытекаютъ изъ смѣшенія свободы воли съ свободой дѣйствія. Никто не можетъ уничтожить міръ, но ничто не можетъ мѣшать пессимисту желать его уничтоженія. Также не правъ онъ, говоря, что Богъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ высшій виновникъ (отвѣтственное лицо) человѣческой грѣховности, т. к. Онъ далъ человѣку свободную волю.

Въ этомъ была элементарная ошибка, сдѣланная Mr. Blatchford-омъ 25 лѣтъ назадъ и это была причина ужасной длительности и полной бесполезности всего спора. Сущность свободной воли заключается въ моральной отвѣтственности. Если я несу отвѣтственность за мои волевые дѣйствія, тогда Богъ не отвѣтствененъ. Пока- этотъ фактъ не будетъ всецѣло охваченъ, всякіе этическіе споры — празды. Мой старый другъ Rev. Arthur

*) Peler Green, Canon of Manchester.

Dale пишетъ: «Предмѣрное паденіе (что бы это ни было), но несомнѣнно я вправѣ ожидать, что мои оппоненты сначала вникнутъ въ значеніе этихъ словъ прежде, чѣмъ ринутся въ полемику. Что касается 4-го вопроса Rev. Dale-я «отвергаю ли я объясненія начала міра данныя въ Бытіи и принимаю ли я Дарвиновскую теорію эволюціи, какъ наилучшее объясненіе всѣхъ фактовъ?» — я могу только отвѣтить что, конечно, да. Я не знаю, чтобы былъ какой-либо образованный человѣкъ, который не принималъ бы ее. Поскольку вопросъ идетъ о научныхъ фактахъ и теоріяхъ, нѣтъ ничего въ проповѣди Dr. Barnes-а что не преподавалось намъ въ мои школьные годы».

Письмо Mr. Broadfield-а кажется мнѣ наиболѣе важнымъ изъ полученныхъ. Я расхожусь съ нимъ по многимъ пунктамъ, но онъ пишетъ, какъ изучившій литературу предмета. Все же я не могу согласиться съ нимъ, что проблема заключается въ томъ, «почему разумное и свободное существо избираетъ зло?» — Вопросъ лежитъ въ чемъ то гораздо большемъ, чѣмъ это. Вопросъ въ томъ: почему разумное и свободное существо, опытъ котораго намъ извѣстенъ, — поступало такъ съ начала исторіи, и почему человѣкъ открываетъ въ себѣ ту глубоко вкоренившуюся дисгармонію, о чемъ столько лучшей литературы міра свидѣтельствуетъ и почему физическій міръ повидимому отражаетъ ту же дисгармонію, «стена и трудясь въ юдоли». Я могу завѣрить Mr. Broadfield-а, что я не употребляю слово «паденіе», какъ эквивалентное «падшей природѣ». Я бы сказалъ, что эту ошибку дѣлаетъ онъ, а не я. Въ цитатѣ, мною приводимой, онъ беретъ слово «паденіе» тамъ, гдѣ я употребилъ бы слово грѣхъ. Онъ говоритъ, что намъ нуженъ Спаситель не потому, что мы падшіе, но потому, что мы пали; я бы въ этомъ случаѣ сказалъ бы: «потому что мы грѣшимъ». Я совершенно съ нимъ согласенъ въ томъ, что истинный корень всѣхъ разногласій въ томъ, что наши теологи (и потому всѣ мыслители) виновны въ полуискреннемъ пріятіи и частичной уклончивости въ отношеніи теоріи эволюціи». Когда мы всѣ признаемъ, что этотъ міръ, совершенно и безусловно единъ, и что жизнь, которая бьется въ каждомъ изъ насъ, едина съ жизнью не только всѣхъ людей, но и всѣхъ животныхъ, птицъ, насѣкомыхъ и растительной твари, мы будемъ въ состояніи разсматривать, падшая ли реальность позади видимой природы, или нѣтъ».

В. Гриневичъ.

Восточно-Западная Научно-Богословская Конференція въ Новомъ Саду (Югославія) 9-10 августа 1929 г.*)

Стремленіе къ возстановленію религіознаго единства христіанскаго міра проявляется въ наши дни съ особенной силой. На міровыхъ конференціяхъ подъ знакомъ Life and Work въ Стокгольмѣ въ 1925 году и Faith and Order — въ Лозаннѣ въ 1927 году представители всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, за исключеніемъ Римско-Католической церкви, встрѣчались въ братскомъ общеніи. Встрѣчи вызывались потребностями жизни и, въ свою очередь, вели къ постановкѣ и разрѣшенію жизненныхъ задачъ. Стокгольмская конференція выдвинула на первый планъ вопросы практическаго христіанства. Еще въ Стокгольмѣ была избрана особая «Комиссія для вселенскаго сотрудничества профессоровъ богословія» (Kommission für ökumenische Zusammenarbeit der Professoren der Theologie) подъ предсѣдательствомъ проф. Адольфа Дейсмана. Въ научномъ богословіи получили свое закрѣпленіе вѣроисповѣдныя различія разъединеннаго христіанскаго міра. Съ другой стороны, наука въ своемъ движеніи стремится къ предѣлу объективной истины. И наука есть часть жизни. Совершенно естественно, что поставленные на очередь дня вопросы практическаго христіанства сразу же привели къ организованному научному общенію профессоровъ богословія. За истекшіе годы это общеніе нашло себѣ выраженіе, между прочимъ, въ Британско-Германской Богословской Конференціи въ Кентербери весной 1927 года по вопросу о сущности Царства Божія и его отношеній къ человѣческому обществу.**), и въ

*) Подробные отчеты о ходѣ занятій конференціи, помѣщая членъ конференціи проф. К. Л. Шмидтъ въ Новосадской нѣмецкой газетѣ «Deutsches Volksblatt».

***) Отчетъ о конференціи напечатанъ по-нѣмецки въ «Theologische Blätter» (1927. May) и по-англійски въ «Theology» 1927. May).

лекціяхъ проф. Софійскаго Университета протопресвитера Стефана Цанкова въ Берлинскомъ Университетѣ лѣтомъ 1927 года о Восточномъ Православномъ христіанствѣ.*)

Созванная тою же Богословскою Комиссіей Новосадская Конференція 1929 года была первою встрѣчею Запада и *Востока* въ совмѣстномъ *обсужденіи* научно-богословскихъ вопросовъ. Ost-Westliche Theologenkonferenz — было ея официальное названіе.

По своему составу и эта конференція была православно-протестантская. Православную науку представляли: Ириней, епископъ Новосадскій и Бачкій, предсѣдатель и хозяинъ конференціи; Н. Н. Глубоковский, докторъ богословія и заслуженный профессоръ Петроградской Духовной Академіи, нынѣ профессоръ Софійскаго Университета; П. Братіотисъ, профессоръ Аѣинскаго Университета, и С. С. Безобразовъ, профессоръ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ. Со стороны протестантовъ въ Конференціи принимали участіе Мартинъ Дибеліусъ, профессоръ Гейдельбергскаго Университета, замѣститель предсѣдателя Богословской Комиссіи и товарищъ предсѣдателя Конференціи; Карль Бетъ (Beth), профессоръ Вѣнскаго Университета; Францъ Беднажъ (Bednar), профессоръ Пражскаго Университета, избранный секретаремъ Конференціи; профессоръ Доддъ изъ Оксфорда (Mansfield College); Карль-Людвигъ Шмидтъ, профессоръ Іенскаго Университета; Анри Клавье (Clavier) профессоръ Университета въ Монпелье (Франція) и Вильгельмъ Михаэлисъ, приватъ-доцентъ Берлинскаго Университета.

Конференція имѣла своимъ предметомъ совмѣстное чтеніе посланія ап. Павла къ Филиппійцамъ. Специальное заданіе повлияло и на составъ Конференціи. Большинство членовъ (кромѣ профессоровъ Бета и Беднажа) были представители библейскихъ дисциплинъ.

Восточно-западный характеръ конференціи былъ подчеркнутъ съ самаго начала. Въ воскресенье, 4 Августа, на архіерейскомъ служеніи въ Новосадскомъ кафедральномъ соборѣ Епископъ Ириней подѣлился со своею паствою тою радостью, которая его исполняла. Сербская церковь, насчитывающая 700 лѣтъ своей исторіи, 500 лѣтъ провела подъ турецкимъ игомъ. За эти 500 лѣтъ другимъ народамъ, болѣе счастливымъ, дано было пройти длинный и славный путь научнаго развитія. Нынѣ свободная Сербская церковь сама имѣетъ возможность оказать гостепримство своимъ западнымъ братьямъ. Подъ этимъ знакомъ протекала вся конференція. Западъ былъ въ гостяхъ у Востока. Научное

*) Лекціи вышли отдѣльною книгою въ Берлинѣ, въ 1927 году.

общеніе представителей Востока и Запада въ дѣловыхъ засѣданіяхъ Конференціи было подчеркнута тою обстановкою, въ которую Конференція была поставлена. Вольно и невольно она тоже являла общеніе Востока и Запада.

Уже въ воскресенье, 4 Августа, члены Конференціи посѣтили въ Каменицѣ, на правомъ берегу Дуная, Американскій Институтъ для сербскихъ дѣвочекъ, помощь дальняго Запада славянскому Востоку. Въ понедѣльникъ насъ возили въ Карловцы и Крушедолъ. Карловцы — резиденція сербскаго Патріарха, церковный и культурный центръ. Мы осматривали патріаршію библіотеку, дворець и соборъ. Въ Крушедолскомъ монастырѣ на Фрушкой Горѣ насъ тоже обступили воспоминанія историческаго прошлаго, далекаго и недавняго. Въ Новомъ Саду насъ познакомили съ Сербскою Матицею, славнымъ очагомъ сербской культуры въ Австро-Венгерской монархіи. Наши гостепріимные хозяева поставили насъ лицомъ къ лицу съ борьбою за независимость на полѣ церковномъ, государственномъ и культурномъ, которую вынесъ сербскій народъ. Карловцы, Крушедолъ, Сербская Матица — были живымъ и нагляднымъ комментариемъ къ словамъ Епископа Иринея. Прошлое переплеталось съ настоящимъ. Намъ показали культурный уголокъ Беочинскаго монастыря, тоже на Фрушкой Горѣ. Вечеромъ у Владыки мы встрѣтились съ именитыми гражданами Новаго Сада. 10 Августа муниципалитетъ провожалъ насъ прощальнымъ обѣдомъ. Всюду — любовь и радушіе; и надо всѣмъ и въ центрѣ всего — гостепріимный хозяинъ, Епископъ Иринея.

Въ заключительномъ собраніи проф. Клавье отдалъ дань благодарности *personalité irénique* нашего предсѣдателя. Въ этой тонкой игрѣ словъ изяшнаго французскаго ума содержалась несомнѣнная объективная истина. Строгий православный монахъ, воспитанникъ Московской Духовной Академіи, завершившій свое образование докторскимъ дипломомъ въ Западной Европѣ, Епископъ Иринея былъ какъ бы предназначенъ къ той отвѣтственной роли предсѣдателя Восточно-Западной Конференціи которую онъ на себя принялъ. Каждое утро въ 7 часовъ утра въ кафедральномъ соборѣ. Въ богатомъ архіерейскомъ дворцѣ обильное угощеніе членовъ Конференціи, но столъ безъ мяса, и въ среду и пятницу даже безъ рыбы. Въ залѣ засѣданій оживленныя пренія по заслушаннымъ докладамъ на специальныя богословскія темы подъ предсѣдательствомъ и съ ближайшимъ участіемъ Владыки.

А вечеромъ наканунѣ разъѣзда Владыка рассказывалъ участникамъ конференціи о народномъ движеніи «богомольцевъ», которое широкою волною пролилось по всей Югославіи: отъ Суботицы на крайнемъ сѣврѣ — до Скопля на

югъ. Стремленіе построить жизнь въ полномъ согласіи съ Писаніемъ, напряженное благочестіе, и неизбежно связанная опасность. — Совмѣстимо ли участіе въ движеніи съ принадлежностью, къ Церкви? Не угрожаетъ ли религіозная ревность незамѣтнымъ переходомъ въ фарисейское самодовольство? Въ лицѣ Епископа Ириней, которому порученъ былъ докладъ Синоду о движеніи богомольцевъ, Сербская Церковь постаралась взять движеніе въ свои руки, — при низкомъ состояніи сельскаго духовенства, при глубокой темнотѣ народныхъ массъ, задача непомѣрно трудная. Но священникамъ вмѣнено въ обязанность благожелательное отношеніе къ движенію. И въ своей епархіи Епископъ Ириней стоитъ на стражѣ противъ связанныхъ съ движеніемъ опасностей: борется съ духовною гордостью и въ праздничные дни самъ толкуетъ народу Писаніе. Въ то время, когда члены Конференціи старались вникнуть въ слова ап. Павла, обращенныя къ Филиппійской Церкви, Епископъ Ириней это же апостольское посланіе изъяснялъ народу. Это было тоже общеніе Востока и Запада. Но общеніе простиралось еще дальше. Мы просили Владыку рассказать о движеніи богомольцевъ потому, что нашъ греческій соборъ проф. Братсіотисъ уже повѣдалъ намъ объ аналогичномъ движеніи, очень глубокомъ и аскетически окрашенномъ, которое захватило широкія народныя массы въ Элладѣ. И въ отвѣтъ на рассказъ Владыки нѣмецкіе участники Конференціи, проф. Дибеліусъ и проф. Шмидтъ, въ свою очередь, засвидѣтельствовали о сходномъ движеніи среди протестантскаго населенія Германіи. Весь христіанскій міръ стремится къ исполненію правды Божіей, хочетъ перестроить свою жизнь въ соотвѣтствіи съ христіанскимъ идеаломъ, по новому воспринятымъ, повсюду возсіявшимъ новымъ, яркимъ свѣтомъ. И Востокъ и Западъ идутъ къ одной цѣли.

Таковъ былъ общій фонъ, на которомъ протекала работа Конференціи.

На повѣстку дня было поставлено одиннадцать докладовъ. Въ субботу, 3 Августа, Конференція была открыта вводнымъ докладомъ проф. Дибеліуса «о характерныхъ особенностяхъ, происхожденіи и значеніи посланія къ Филиппійцамъ». Докладъ не сопровождался преніями. Пренія предложено было пріурочить къ послѣдующимъ докладамъ. Эти доклады не были вполнѣ единообразны. Они, естественно, отражали индивидуальный подходъ и преобладающій научный интересъ докладчика. Проф. Братсіотисъ, который взялъ на себя толкованіе Фил. 1, 1-26, далъ подстрочный комментарий и обратилъ особое вниманіе на филологическую сторону. Онъ старался освѣтить апостольскій текстъ ссылками на новогреческое словоупотребленіе и привлеченіемъ святоотеческихъ и средневѣковыхъ греческихъ коммен-

таріевъ, подчеркивая при этомъ, что православный толкователь обращается къ нимъ въ первую очередь, однако непогрѣшительнымъ свидѣтельствомъ истины они для него не являются, и усвоеніе ихъ толкованія бываетъ основано не иначе, какъ на внутренней убѣдительности ихъ доводовъ. Это же принципиальное отношеніе къ святоотческому толкованію, допускающее возможность расхожденія, высказалъ во время преній и проф. Глубоковскій, всѣмъ своимъ авторитетомъ стоявшій на стражѣ православнаго преданія. Проф. Шмидтъ, въ своемъ толкованіи I, 27—II, 30 старался уяснить внутреннюю связь мыслей и указать то мѣсто, которое принадлежитъ толкуемому отрывку въ Посланіи, какъ литературномъ единствѣ. Проф. Беднажъ, разбиравшій III, 12-21, подошелъ къ своему отрывку не какъ ученый библеистъ, а со стороны запросовъ практическаго христіанства, считая таковой подходъ вполне законнымъ на богословскомъ сѣздѣ, который восходитъ своими корнями къ Стогкольсмской Конференціи on Life and Work. Собраніе привѣтствовало подходъ проф. Беднажа. Приватъ-доцентъ Михаэлисъ, докладывавшій гл. IV, сосредоточился на историческихъ условіяхъ написанія Посланія и старался представить данныя, которыя подтвердили бы раздѣляемую имъ гипотезу о написаніи посланія въ Ефесѣ во время третьяго путешествія ап. Павла. Подчеркнутый историческій интересъ, естественно, привелъ г. Михаэлиса къ рѣзкой критикѣ новаго пониманія посланія къ Филиппійцамъ, какъ написаннаго апостоломъ-мученикомъ на тему о мученичествѣ, послѣдовательно проведеннаго въ недавно появившемся комментаріи Ломейера.*)

Двумъ отрывкамъ: II, 5-11 и III, 1-11, было удѣлено, по замыслу организаторовъ Конференціи, особое вниманіе.

Христологическій отрывокъ II, 5-11 былъ изъятъ изъ общаго контекста, которому былъ посвященъ докладъ проф. Шмидта, и получилъ специальную разработку въ двухъ параллельныхъ докладахъ: проф. Бета и проф. Н. Н. Глубоковскаго, которые имѣли своею цѣлью дать возможность сопоставить западное и восточное пониманіе христологическаго ученія посланія. Проф. Беть, подкрѣпившій свое построеніе религіозно-историческими аналогіями, видѣлъ кеносисъ, самоуничженіе Сына Божія, въ Его участіи въ историческомъ процессѣ, и склонялся въ ученіи о воплощеніи къ своеобразному докетизму: онъ не рѣшался говорить о вочеловѣченіи въ прямомъ смыслѣ этого слова. Проф. Глубоковскій опредѣлилъ себя, какъ «biblistischer Realist» и «realistischer Biblizist», и далъ отвѣчающее этому опре-

*) **Lohmeyer, Ernst.** Der Brief an die Philipper (Meyers Kommentar. IX. 1. 8 Auflage). Göttingen. 1928.

дѣленію толкованіе отрывка. Мысли, высказанныя проф. Глубоковскимъ въ докладѣ, получили дальнѣйшее углубленіе и ясную формулировку въ преніяхъ. Онъ толковалъ христологическое ученіе II, 5-11 въ контекстѣ посланія, какъ призывъ къ смиренію по образу смиренія Христова. Въ униженіи Христа надо различать, по его толкованію, двѣ послѣдовательныя ступени: первая ступень есть Его вочеловѣченіе, какъ оно выражено въ стихѣ 7; вторая — Его смерть на крестѣ (стихъ 8). Рѣшительно возражая противъ всякаго вида докетизма, Н. Н. Глубоковскій видѣлъ въ выраженіи: «ставъ какъ чловѣкъ» (*ὡς ἄνθρωπος*, стихъ 7) не отрицаніе истиннаго чловѣчества, которое ап. Павелъ во Христѣ утверждалъ со всею ясностью (ср. Гал., IV, 4), но поуканіе на высшее, Божественное, начало: *nicht-nur-Mensch*, — вотъ что означаетъ употребленный апостоломъ греческій оборотъ.

Въ отличіе отъ христологическаго отрывка, II, 5-11, отрывокъ III, 1-11 не былъ вѣдѣленъ изъ общаго контекста, но и ему было посвящено два доклада. Съ протестантской стороны докладчикомъ былъ проф. Доддъ. Со стороны православныхъ параллельный докладъ представилъ я. Проф. Доддъ, счастливо соединяющій въ своемъ лицѣ преимущества ученаго классика и богослова-новозавѣтника, направилъ свое вниманіе на уясненіе точнаго смысла апостольскихъ словъ. Онъ не видѣлъ достаточныхъ основаній для пониманія ученія о воскресеніи (III, 10, 11), въ прямомъ эсхатологическомъ смыслѣ. Участіе въ страданіяхъ Христовыхъ (ст. 10) не должно быть понимаемо какъ подвигъ мученичества, и воскресеніе, упомянутое прежде страстей, относится къ жизни здѣсь, на землѣ; оно означаетъ жизнь во Христѣ. Въ противоположность проф. Додду, я дѣлалъ удареніе на эсхатологическомъ ученіи отрывка. По мысли апостола, «хвала Христомъ Иисусомъ» (III, 3), то же, что и «превосходство познанія Христа Иисуса» (ст. 8), — есть «пріобрѣтеніе Христа» (ст. 8), которое достигается совершеннымъ отреченіемъ отъ міра и получаетъ свое исполненіе въ эсхатологическомъ предѣлѣ. Путь христіанина чрезъ страданія къ воскресенію есть участіе въ страданіяхъ и прославленіи Христа. Это путь обоженія. Въ контекстѣ посланія отрывокъ III, 1-11 тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ христологическимъ ученіемъ II, 5-11 и раскрываетъ его глубочайшій смыслъ, показывая, въ то же время, что страданія апостола по образу страданій Христовыхъ въ жизни Церкви имѣютъ особое значеніе и являются основаніемъ апостольскаго служенія и апостольской власти.

Въ субботу 10 Августа передъ закрытіемъ Конференціи были заслушаны заключительные доклады проф. Клавье и Епископа Иринаея. Первому поручено было дать обзоръ выполненной

Конференцією экзегетической работы. Съ особымъ вниманіемъ проф. Клавье остановился на христорогическомъ отрывкѣ II, 5-11. Отправляясь тоже отъ религиозно-историческихъ параллелей и отказываясь подвести ученіе о кеносисѣ подъ точныя догматическія формулы позднѣйшихъ христіанскихъ вѣроопредѣленій, проф. Клавье призналъ за нимъ значеніе апофеоза не Христа, Который въ апофеозѣ не нуждается, но чрезъ Христа человѣческаго естества.

Епископъ Иринея въ своемъ краткомъ докладѣ пріоткрылъ неисчерпаемую сокровищницу православнаго богослуженія и аскетической литературы въ ихъ значеніи для толкованія посланія. Духовный опытъ христіанскихъ подвижниковъ даетъ богатый комментарий къ каждому стиху посланія. Иногда случайныя замѣчанія отцовъ проливаютъ особенно яркій свѣтъ. «Если посланіе имѣло значеніе для монаховъ, то и мы должны прислушиваться къ голосу монаховъ, какъ толкователей посланія». Приуроченіе опредѣленныхъ чтеній, взятыхъ изъ посланія, къ опредѣленнымъ богослужебнымъ срокамъ, является также комментариемъ посланія. Читаніемъ христорогического отрывка въ Богородичные Праздники напоминаетъ тайна боговоплощенія и смиреніе Божьей Матери. Фил. III, 20—IV, 3—читается въ дни, посвященные памяти священномучениковъ, и тѣмъ подчеркивается идея мученичества, проходящая черезъ посланіе. Фил., IV, 4-9 есть апостольское чтеніе въ Недѣлю Входа Господня въ Іерусалимъ. Отрывокъ напоминаетъ вѣрующимъ близость Господа въ Его Славномъ Воскресеніи (ср. ст. 5), а радость, проникающая посланіе, допускаетъ сближеніе съ радостью учениковъ, привѣтствовавшихъ Господа при Входѣ въ Іерусалимъ (Лк. XIX, 37), — новозавѣтное исполненіе ветхозавѣтнаго пророчества.

Докладами проф. Клавье и Епископа Иринея закончилась Конференція. Для обсуждения и вопросовъ уже не оставалось времени. Прочіе доклады вызвали оживленные пренія. Пренія, до извѣстной степени, носили случайный характеръ. Много важныхъ вопросовъ было только поставлено и не получило отвѣта. Какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе δικαιοσύνη (праведность) и γνῶσις (познаніе) въ III, 8, 9? Отвѣчаетъ ли эсхатологическое толкованіе воскресенія въ III, 10, 11 мысли ап. Павла, или изъ посланія вытекаетъ пониманіе переносное въ смыслѣ жизни во Христѣ? Взаимная связь отдѣльныхъ частей посланія тоже не была показана съ достаточною ясностью. Последнее наблюденіе относится въ равной мѣрѣ къ вопросу, поставленному проф. Шмидтомъ о мѣстѣ, занимаемомъ отрывкомъ I, 27,—II, 30 въ построеніи цѣлаго, и къ проблемѣ гл. III, которую многіе толкователи отказываются считать первоначальной частью посланія. Вопросъ о

связи вводных стиховъ I, 1-11, заключающихъ основныя мысли посланія, съ послѣдующими частями посланія не былъ поставленъ вовсе. Съ другой стороны, нѣкоторые вопросы вызвали преувеличенное вниманіе Конференціи. Конференція подолгу останавливалась на томъ, были ли противники ап. Павла въ Филиппахъ (III, 2), іудеи или іудеохристиане; какъ надо понимать въ христологическомъ отрывкѣ слово ἀπαυδός (въ винительномъ падежѣ ἀπαυδόν, II, 6, по-русски: хищеніе); что значитѣ ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (II, 13, въ русскомъ переводѣ: по Своему благоволенію); можно ли понимать, εὐρεθῶ (III, 9: «найтись») въ смыслѣ Passivum, отъ εὐρέσκω, или новозавѣтныя параллели закрѣпляютъ за эту форму значеніе почти равносильное вспомогательному глаголу и т. д. Наряду съ проблемами филологическими, вставляли и проблемы религіозно-историческія и критическія. Слово ἀρετή, добродѣтель, въ IV, 8, вызвало вопросъ объ отношеніи ап. Павла къ стоической философіи и вытекающей изъ него другой вопросъ: о подлинности Пастырскихъ Посланій (къ Тимоѳею и Титу), обнаруживающихъ точки соприкосновенія со стоицизмомъ.

Случайный характеръ преній былъ связанъ съ особенностями докладовъ, неизбежно и даже намѣренно отражавшихъ въ своей пестротѣ индивидуальныя особенности докладчиковъ. Онъ имѣлъ свое оправданіе въ томъ, что, по выраженію проф. Дибеліуса, Конференція не задавалась цѣлью составить коллективный комментарий на посланіе къ Филиппійцамъ. Цѣлью Конференціи была встрѣча Востока и Запада на общей почвѣ научно-богословской работы. Организаторы Конференціи вѣрили, что эта встрѣча обнаружитъ внутреннее единство раздробленнаго христіанскаго міра. Взаимное знакомство есть первый шагъ къ сближенію.

Съ самаго начала Конференціи наблюдался со стороны ея протестантскихъ членовъ напряженный интересъ и повышенное вниманіе къ Православному Востоку. Проф. Дибеліусъ въ своемъ вступительномъ докладѣ коснулся научныхъ теорій, связывающихъ происхожденіе посланія къ Филиппійцамъ не съ Римомъ, а съ Кесарією или съ Ефесомъ. Не отрицая безусловно и старую римскую теорію, проф. Дибеліусъ остановился на кесарійской и ефесской гипотезахъ потому, что, въ случаѣ ихъ принятія, посланіе къ Филиппійцамъ само пріобрѣтало бы значеніе «голоса съ Востока». «Zeugniss des Ostens», — вотъ, что хотѣлъ отмѣтить западный руководитель Восточно-Западной Конференціи. И не только это. — Изъ Рима, изъ Кесаріи, или изъ Ефеса, — посланіе, во всякомъ случаѣ, написано апостоломъ — узникомъ. Какъ ни оцѣнивагь теорію Ломейера, идея гоненія и мученичества занимаетъ въ посланіи большое мѣсто. И проф. Дибеліусъ закончилъ свой вступительный докладъ горячимъ привѣтствіемъ мученической Русской Церкви въ лицѣ двухъ ея членовъ, присутствовавшихъ на Конференціи.

Это было начало. Къ голосу Востока западные члены Конференціи чутко прислушивались до самаго конца. Можетъ быть, и преувеличенное вниманіе къ случайнымъ вопросамъ, до извѣстной степени, объясняется тѣмъ, что при обсужденіи этихъ частныхъ вопросовъ получала ясное выраженіе восточная точка зрѣнія, и нерѣдко обнаруживалось согласіе Востока и Запада. При обсужденіи, въ связи съ докладомъ проф. Шмидта, Фил. II, 13, проф. Глубоковскій, настаивалъ на основномъ значеніи греческаго предлога *ὑπέρ* съ родительнымъ падежомъ въ смыслѣ русскаго «ради» и понималъ *εὐδοκία* не какъ благоволеніе Божіе, какъ волю къ добру у людей, подкрѣпляя это пониманіе ссылкой на принятое въ Восточной Церкви чтеніе ангельской пѣсни Лк., II, 14, съ запятою послѣ «миръ», и съ *εὐδοκία* (благоволеніе) въ именительномъ, а не въ родительномъ падежѣ. Мнѣнія раздѣлились, но защищаемое православными пониманіе вызвало общій интересъ въ западныхъ членахъ, а проф. Шмидтъ не отказываясь отъ обычнаго пониманія *εὐδοκία* въ смыслѣ благоволенія Божія, готовъ былъ признать за предлогомъ *ὑπέρ* его основное цѣлевое значеніе и склонялся къ допущенію *innergottlicher Prozess* (процессъ внутри Божества). Еще показательнѣе были пренія, возникшія вокругъ понятія *ἀρετή* (добродѣтель IV, 8). Проф. Дибеліусъ, обратившій вниманіе на это понятіе, поставилъ вопросъ православнымъ членамъ Конференціи, не ощущаютъ ли они извѣстной трудности въ его согласованіи съ основными положеніями богословской системы ап. Павла. Проф. Дибеліусу важно было непосредственное впечатлѣніе, и заявленіе православныхъ, что они никакого противорѣчія не ощущаютъ, было имъ подчеркнуто во всей его значительности. Ссылку на Пастырскія посланія, которую сдѣлали православные для оправданія своего отношенія къ терминологіи ап. Павла, протестантскіе члены Конференціи отклонили со всей рѣшительностью, какъ извѣстный логическій кругъ; однако, тутъ же выяснилось, что полнаго единомыслія нѣтъ и въ ихъ средѣ, и приватъ-доцентъ Михаэлисъ заявилъ себя сторонникомъ подлинности оспариваемыхъ посланій къ Тимоѳею и Титу. Этихъ примѣровъ достаточно. Западъ не упускалъ случая узнать мнѣніе Востока и часто съ нимъ соглашался.

Особымъ интересомъ Запада опредѣлялось и то положеніе, которое заняли въ составѣ Конференціи ея восточные члены. Въ спорныхъ филологическихъ вопросахъ неизмѣнно обращались къ проф. Братсіосису. Конференціи было дорого его участіе какъ живого носителя вѣковыхъ традицій историческаго прошлаго его народа. Къ голосу проф. Глубоковскаго всѣ члены прислушивались съ напряженнымъ вниманіемъ. Его прозвали Несторомъ Конференціи. Но, можетъ быть, самымъ существеннымъ вкладомъ, самымъ глубокимъ выраженіемъ восточнаго духа на

Конференціи, былъ заключительный докладъ Епископа Иринаея Духовный опытъ православныхъ подвижниковъ, освященное общественною молитвою богослужебное употребленіе, — въ устахъ восточнаго монаха и іерарха церкви, было тѣмъ дѣйствительно подлиннымъ свидѣтельствомъ Востока, которое принесла Конференція ея западнымъ членамъ.

Для западныхъ членовъ Конференція имѣла, прежде всего, значеніе знакомства съ Востокомъ. Въ этомъ отношеніи положеніе сторонъ не было равное. Восточные члены — лично или по книгамъ — прошли научно-богословскую школу Запада. И на Конференціи въ ихъ рукахъ были новѣйшія работы западныхъ ученыхъ. Но и для восточныхъ членовъ Конференція имѣла исключительное значеніе. Конференція возникла изъ стремленія христіанскихъ народовъ къ возстановленію нарушеннаго единства. И участникамъ Конференціи, какъ протестантскимъ, такъ и православнымъ, въ равной мѣрѣ дано было пережить единеніе во Христѣ, которое лежитъ глубже вѣроисповѣдныхъ и научно-богословскихъ различій. Единеніе во Христѣ было пережито, какъ единеніе любви. Сербское слово «лубавъ», которое усвоили западные члены Конференціи и на всѣ лады склоняли въ привѣтственныхъ застольныхъ рѣчахъ, дѣйствительно выражало духъ Конференціи. Сила любви излучалась и за предѣлы архіерейскаго дворца. При открытіи Конференціи послѣдовалъ обмѣнъ телеграммами съ Патріархомъ Сербскимъ, съ предсѣдателемъ Богословской Комиссіи проф. Дейсманомъ, и съ руководителемъ Стокгольмскаго движенія Архіепископомъ Упсальскимъ Натаномъ Седербломомъ.

Но не только любовь, какъ голосъ сердца въ его стремленіи ко Христу; не только единомысліе, — но и единомысліе, и единомысліе въ существенномъ. — Сознаніе единства въ исповѣданіи вѣры было отвѣтнымъ откровеніемъ Запада Востоку. Единомысліе было частичное и общее. Убѣжденіе православныхъ въ существованіи церковной іерархіи уже въ апостольскій вѣкъ раздѣлили только нѣкоторые западные участники Конференціи. Это же касается и другихъ совпаденій, отмѣченныхъ выше. Но въ преніяхъ по докладу проф. Бета возможность докетическаго уклона въ ученіи о воплощеніи была отвергнута всѣмъ собраніемъ, и заключительныя слова проф. Клавье объ апопееозѣ во Христѣ человѣческаго естества были тою точкою, гдѣ встрѣтились восточное и западное пониманіе. Къ этой точкѣ вели неодинаковыя пути. Но прославленіе Христа въ Его человѣческомъ естествѣ, какъ начало нашего прославленія, есть и для насъ радостная вѣсть Воскресенія Христова. Намъ, православнымъ, обыкновенно казалось, что эта святыня Востока западному пониманію наименѣе доступна.

Трудовой день Конференціи начинался и заканчивался мо-

литвою, которую читаль одинъ изъ членовъ Конференціи въ порядкѣ очереди. Заключительную молитву прочель по-гречески Епископъ Ириней. Онъ выбралъ вторую молитву Троицкой Вечерни. Онъ призывалъ благодать Господа Иисуса Христа, ниспосылающаго людямъ миръ и даръ Святаго Духа, огненными языками утвердившаго уста учениковъ и апостоловъ и чрезъ нихъ на нашихъ родныхъ языкахъ просвѣтившаго и насъ знаніемъ о Богѣ... Мы тоже, разноязычные члены Конференціи, представители разныхъ христіанскихъ исповѣданій и разныхъ народовъ, пережили благодатный даръ Святаго Духа, который содержитъ единство во множественности, и устами нашего предстоятеля, православнаго іерарха, молитвенно исповѣдали духовный опытъ истекшихъ дней.

Что же дальше?

Организаторы Конференціи мыслили ее, какъ одно изъ первыхъ звеньевъ въ длинной цѣпи межхристіанскихъ отношеній. Поставленная цѣль была достигнута. Даже больше: — въ благодарной памяти за ниспосланный даръ, члены Конференціи разстались съ взаимнымъ обѣщаніемъ другъ за друга молиться. И мнѣ бы хотѣлось закончить свою замѣтку однимъ символическимъ воспоминаніемъ. За трапезою въ Беочинскомъ Монастырѣ нашъ вѣрный и заботливый спутникъ, правая рука Владыки Ириней, протоіакопъ Дамаскинъ, пропѣлъ умиленную стихирю Вербнаго Воскресенія: «Днесъ благодать Святаго Духа насъ собра, и вси вземше крестъ Твой, глаголемъ: благословенъ Грядый во Имя Господне, Осанна въ Вышнихъ». — Члены Конференціи собрались для совмѣстной работы надъ посланіемъ къ Филиппійцамъ, читаемымъ на Литургіи въ Недѣлю Ваіи. Посланіе къ Филиппійцамъ учить насъ послѣдованію за Христомъ въ страданіи, въ смерти и въ надеждѣ воскресенія. Собравные благодатью Святаго Духа изъ разныхъ народовъ, мы сознали себя братьями во Христѣ, овцами единаго стада Христова.

Достигнетъ ли это единеніе своей полноты въ таинственномъ единствѣ Церкви? Благочестивыя сердца, слѣдившія за теченіемъ Конференціи, выразили это ожиданіе и даже требованіе въ трогательныхъ и простыхъ словахъ одного изъ привѣтствовавшихъ насъ новосадскихъ гражданъ. Эту же вѣру высказалъ съ церковнаго амвона Епископъ Ириней. Она, несомнѣнно, находитъ точку опоры въ могучихъ народныхъ движеніяхъ, независимо возникающихъ среди различныхъ христіанскихъ народовъ. Но осуществленіе — въ рукахъ Божіихъ. Съ нашей стороны даръ благодати требуетъ подвига вѣры и любви и горѣнія молитвы.

Селевацъ (Сербія).
Августъ 1929.

С. Безобразовъ.

Х А Й - Л И .

(Англо-русскій съѣздъ молодежи)

Религіозныя конференціи — эта новая для насъ, англо-саксонская форма общенія — давно уже пріобрѣли право гражданства для русскаго зарубежья. Болѣе того, онѣ сдѣлались однимъ изъ самыхъ характерныхъ явленій нашей жизни. Насытивъ извѣстную потребность, онѣ уже почти пресытили ее: какъ затянувшійся праздникъ, за которымъ не стоитъ достойнаго его будничнаго труда, кака демонстрація обѣщаній, остающихся неисполненными. Слишкомъ великъ контрастъ между торжественными ввечатлѣніями этихъ встрѣчъ и слабостью нашихъ силъ и ихъ рабочаго эффекта. Да и писать о нихъ почти невозможно. Ихъ смыслъ не въ дѣловой и не въ идеологической программѣ, а въ обстановкѣ общенія, въ тѣхъ религіозныхъ «флюидахъ», которые не улавливаются въ журнальномъ отчетѣ.

И если тѣмъ не менѣе мы рѣшаемся остановить вниманіе читателей «Пути» на скромной англо-русской студенческой конференціи въ Хай-Ли (апрѣль 1929 г.), то лишь потому, что она представляется намъ маленькимъ звеномъ великаго дѣла, давно поставленнаго исторіей, дѣла, въ которомъ нашему поколѣнію, быть можетъ, суждено сказать рѣшающее слово.

Въ томъ токѣ объединительныхъ энергій, который пронизываетъ нынѣ христіанскую Европу, сближеніе англиканства съ православіемъ, быть можетъ, одно является темой сегодняшняго, а не завтрашняго дня. Это зрѣлый, уже слишкомъ зрѣлый плодъ трехвѣковой исторіи. Сношенія англиканства съ греческой церковью восходятъ къ началу 17-го вѣка, съ русской — ко времени Петра Великаго. Болѣе полувѣка работаетъ въ Англій «Общество (Association) Англиканской и Восточной Церкви». Въ Россіи вопросъ объ англиканствѣ былъ предметомъ работы особой комиссіи при св. Синодѣ, и цѣлый рядъ русскихъ іерарховъ и богослововъ приложили руку къ этому дѣлу. Недавно

скончавшійся Агаангель, митрополитъ Ярославскій, былъ вице-предсѣдателемъ упомянутаго «Общества».

Въ отличіе отъ другихъ явленій интер-конфессиональнаго общенія — пока еще мірянскихъ и свободно безотвѣтственныхъ — сношенія православныхъ и англиканъ дошли уже до того порога, когда епископы (англикане на Ламбетской конференціи 1920 г.) могутъ выработать условія соединенія, какъ матеріаль для грядущаго собора. Греки пытались даже, съ опасной торопливостью, проводить это отвѣтственнѣйшее рѣшеніе и черезъ соборныя формы, но оно повисло въ воздухѣ, не получивъ признанія и на греческомъ Востокѣ. Трагическая скованность русской Церкви дѣлаетъ невозможнымъ вселенское рѣшеніе. Лишь до извѣстной степени оно предугадывается фактически установившимся между отдѣльными православными церквями Востока и англиканствомъ частичнымъ общеніемъ въ таинствахъ (intercommunion).

Что стоитъ за этими официальными и дипломатическими актами?

Со стороны англиканъ вѣковое уже движеніе къ вселенской церковности, къ выходу изъ историческаго тупика реформаціи, къ полнотѣ догматической, сакраментальной и соціальной жизни. Сто лѣтъ тому назадъ «оксфордцы» подняли возстаніе противъ религіознаго индивидуализма. Теперь ихъ знамя несетъ мощное англо-каеолическое движеніе — организованная партія внутри государственной церкви, вліяніе которой постепенно сказывается и въ чисто протестантскихъ кругахъ. Возрожденіе церковности въ англо-каеоличествѣ сочетается теперь, въ отличіе отъ дней Кибля и Ньюмеэна съ сильнымъ соціальнымъ вдохновеніемъ, со свободой научнаго изслѣдованія. Имя консерваторовъ менѣе всего подходитъ къ людямъ, такъ смѣло порвавшимъ вѣковыя традиціи ради возвращенія къ традиціямъ тысячелѣтнимъ. Центральнымъ для нихъ является литургическая и сакраментальная жизнь (не въ смыслѣ обряда, а въ смыслѣ религіознаго содержанія,) развертывающаяся и внѣ храма въ полнотѣ современной культуры. Найти древнехристіанскую и патристическую установку къ теоретическимъ и практическимъ проблемамъ современности — вотъ задача, стоящая для многихъ изъ нихъ — задача, близкая нашему пониманію «оцерковленія».

Въ Хай-Ли встрѣтились, собственно, представители англиканской и православной молодежи, но съ ними были и лидеры, которыми читались доклады — со стороны англиканъ всѣ священники, во главѣ съ Фриромъ, ученымъ епископомъ г. Труро, однимъ изъ главныхъ вождей англо-каеоличества. Такимъ образомъ, значеніе конференціи выходитъ далеко изъ ряда студенческихъ сѣздовъ.

Построение программы было таково, что при общемъ единствѣ темы («литургика») по каждому вопросу читались два доклада: одинъ англичаниномъ другой — русскимъ. Казалось бы, здѣсь и должны обнаружиться разногласія. Ихъ не было. Были различные подходы, различныя ударенія, не было противорѣчій. И въ этомъ — самое удивительное и значительное въ нашей встрѣчѣ. А между тѣмъ англичане высказались съ достаточной ясностью и силой. Ими утверждалось жертвенное значеніе Евхаристіи и соборность церковной жизни.

Бесѣды по докладамъ были перенесены, какъ это въ обычаѣ у англичанъ, въ болѣе интимныя «дискуссионныя группы». Здѣсь были споры. Но чаще всего они носили характеръ споровъ между англичанами — между англо-каеоликами и протестантами, которые въ небольшомъ числѣ были все же представлены на съѣздѣ. Не рѣдко православная идея побѣдоносно защищалась устами англиканъ. Создавалось впечатлѣніе, что расхожденіе между англиканской и русской группами нѣ острѣе и не глубже разногласій, раздѣляющихъ различныя богословскія школы внутри самой православной (напр. русской) церкви. Къ русскимъ обращались вопросы. И одинъ очень серьезный, на который не легко дать отвѣтъ: о границахъ и критеріи церковнаго преданія. Англикане хотять знать: что, за предѣлами Никейскаго символа и опредѣленій вселенскихъ соборовъ, Православная Церковь признаетъ, какъ догматъ, и признанія чего она можетъ потребовать отъ нихъ при соединеніи?

На частномъ собраніи лидеровъ вопросъ былъ поставленъ епископомъ Трусскимъ со всею опредѣленностью: соединеніе церковей можетъ быть достигнуто лишь на основѣ догматическаго единства. Гдѣ искать его содержанія? Опредѣленнаго отвѣта дано не было. Этотъ отвѣтъ — несомнѣнно, одна изъ очередныхъ задачъ русскаго богословія, которое не имѣетъ своихъ «символическихъ» книгъ.

Въ молитвенномъ общеніи — а эта сторона была очень сильно выражена на съѣздѣ — не было никакихъ преградъ, до послѣдней, рѣшающей: раздѣленія у евхаристической чаши. Эта боль раздѣленія въ близкомъ, почти братскомъ общеніи, налагаетъ повелительную отвѣтственность сдѣлать все, что въ человѣческихъ силахъ, чтобы имѣть право на полное религиозное общеніе

Не слѣдуетъ обманывать себя насчетъ легкости путей къ этой великой цѣли. Англо-каеоличество представляетъ лишь теченіе меньшинства — пусть возрастающаго въ своихъ силахъ. Оно не хочетъ порвать съ церковью-матерью, стоящей на почвѣ реформации. Оно хочетъ медленно перевоспитывать ее въ духѣ своихъ, вселенскихъ идей. Удастся ли это, покажетъ будущее. Да и внутри англо-каеоличества, конечно, сильнѣе (по крайней

мѣръ, до сихъ поръ) было теченіе къ Риму, а не къ Востоку. Всѣми своими корнями англиканская церковь уходитъ въ латинское католичество, и не желаетъ порывать этихъ нитей. Но насколько трудно сохранить вѣрность древней латинской традиціи (Августиновско-Бенедиктинской), отказавшись отъ современнаго послѣ-тридентинскаго ея развитія (а собственно средне-вѣковье?) показываютъ примѣры великихъ обращеній, которыя Римская церковь имѣла и продолжаетъ имѣть именно въ англо-каеолическихъ кругахъ. Имена Ньюмена, Маннинга у всѣхъ въ памяти. Со стороны Востока трудности не меньшія. Во-первыхъ, обрѣсти органъ, способный быть внѣшнимъ выразителемъ вселенскаго голоса Церкви (центръ тяжести проблемы въ Россіи), во-вторыхъ, найти искомый догматическій минимумъ, составляющій содержаніе преданія Православной Церкви.

Во всякомъ искреннемъ дѣлѣ сближенія необходимо, чтобы оно представлялось цѣннымъ для обѣихъ сторонъ, цѣннымъ внутренне, субъективно — такъ сказать, эгоистически. Иначе это будетъ слишкомъ прозрачная работа по уловленію душъ, обращенію, воссоединенію, — которая всегда скорѣе раздѣляетъ, чѣмъ соединяетъ. Что же можетъ дать православнымъ церквямъ Востока фактъ соединенія съ ними помѣстной англиканской церкви? Въ зависимости отъ отвѣта на этотъ вопросъ, рождаются или падаетъ энергія и дѣятелей движенія. Намъ представляются послѣдствія такого событія неизмѣримыми. Православная Церковь по-новому актуализируетъ свою вселенскость, переставъ ощущать себя (т. е. въ психологической ограниченности людей), какъ Церковь только Восточную, связанную съ одной географической или политической традиціей (Византія). Она вмѣститъ въ себя, не потенциально только, новый культурный міръ, освѣщая *православное* латинское средне-вѣковье, и въ то же время все, что есть достойнаго и цѣннаго въ дѣлѣ реформации. Въ частности, это общаетъ оцерковленіе огромной соціальной энергіи англосаксонскаго міра и его богословскаго изслѣдованія. Послѣднее, конечно, имѣло мѣсто и раньше, въ лучшія времена русской богословской школы, которая работала въ тѣсномъ общеніи съ западной наукой. Теперь, послѣ огромнаго культурнаго провала русской революціи, научныя традиціи придется создавать наново, и помощь Англии здѣсь особенно близка.

Англиканская церковь, по своему типу, является настоящимъ мостомъ христіанской Европы: между Римскимъ католицизмомъ и сектами реформации. Соединеніе или даже сближеніе ея съ православными церквями Востока означаетъ для православія завоеваніе центральной цитадели европейскаго міра, небывалое расширеніе его лучеиспусканія, далеко за предѣлами собственно соединившихся церквей. А міровое положеніе

Англіи превращаетъ всякую европейскую проблему, съ нею связанную, въ проблему поистинѣ земную, рѣшающуюся на всѣхъ пяти частяхъ свѣта. Все это можетъ показаться неважнымъ для людей, презирающихъ количество, и утверждающихъ, что вселенскость Церкви безъ ущерба воплощается въ двухъ или трехъ оставшихся вѣрными христіанахъ. Но для отцовъ древней Церкви провиденціальнымъ былъ фактъ римскаго объединенія «вселенной». И они не могли примириться меньше, чѣмъ на вселенскихъ рубежахъ для вселенской Церкви Христовой.

Г. Федотовъ.

ФИЛОСОФІЯ ВЕТХОЗАВѢТНАГО МІРА.

Двѣ науки въ Германіи — богословіе ветхаго завѣта и этнографія — испытываютъ за послѣдніе годы сильнѣйшее вліяніе одной замѣчательной книги, перевернувшей многія изъ господствующихъ въ нихъ представленій. Книга эта вышла не изъ круговъ нѣмецкой науки; она есть плодъ традиціоннаго еврейскаго богословія, написана первоначально на древне-еврейскомъ языкѣ и только переведена по-нѣмецки. Мы имѣемъ въ виду книгу Оскара Гольдберга «Дѣйствительность евреевъ»*) Авторъ, хотя и вполне владѣетъ аппаратомъ современной философской мысли и предпосылаетъ своему изслѣдованію общеметафизическое введеніе, по существу однако стремится только точно возсоздать религиозное міровоззрѣніе, лежащее въ основѣ Ветхаго Завѣта или даже уже — Пятикнижія. (Съ его точки зрѣнія, уже многія позднѣйшія части Библии — въ частности псалмы и пророки — отражаютъ утрату въ позднѣйшихъ поколѣніяхъ этого первоначальнаго міровоззрѣнія, образующаго существо «ветхаго завѣта»). Но книга не есть просто ученое изысканіе, извнѣ подходящее къ своему предмету; метафизика Пятикнижія, которую авторъ открываетъ и систематизируетъ на основаніи необычайно точнаго и тонкаго знанія Библии и совершеннаго проникновенія въ ея языкъ, есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ предметъ глубокой вѣры, которую онъ страстно защищаетъ. Книга эта и ея авторъ представляютъ странное и замѣчательное явленіе нѣкаго духовнаго атавизма; въ ней говоритъ не просто современный ученый богословъ, хотя бы вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣрующей еврей, а какъ бы возродившійся

*) Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, B. I., Berlin 1925. По нѣмецки вышелъ пока только первый томъ, въ которомъ содержится, однако, и краткое резюме второго тома.

въ наши дни современникъ Моисея и синайскаго откровенія, для котораго воззрѣнія той эпохи есть живая реальность. Но именно въ этомъ заключается и необычайное очарованіе, и источникъ объективной научной цѣнности этой книги.

Богословское толкованіе Пятикнижія начинается у автора съ одного центрального, необычайно парадоксальнаго утвержденія: Пятикнижіе, какъ онъ доказываетъ, нигдѣ не утверждаетъ *монотеизма* въ обычномъ смыслѣ слова, т. е. реальности единаго Бога и «мнимости», небытія другихъ боговъ. Оно исходитъ, напротивъ, на всемъ своемъ протяженіи изъ убѣжденія въ существованіи многихъ боговъ (элогимъ) (Такъ, Бытіе 1, 26: *сотворимъ* челоуѣка по образу *нашему*», Быт. 3, 22: «вотъ, Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ», Исх. 18, 11: «Нынѣ узналъ я, что Господь великъ паче всѣхъ боговъ»; весь исходъ изъ Египта есть не что иное, какъ борьба Бога Іеговы съ богомъ (элогимъ) египтянъ; все Пятикнижіе вообще именуется въ «Числахъ» «книгой войнъ Іеговы» (противъ другихъ боговъ) и пр.). Отвергая, какъ бессмысленную выдумку, господствующую въ нѣмецкомъ богословіи ветхаго завѣта гипотезу скрещенія въ Ветх. Завѣтѣ двухъ текстовъ — «элогиста» и «іеговиста», — авторъ утверждаетъ на основаніи детального анализа текста, что ветхозавѣтный монотеизмъ состоитъ лишь въ требованіи, чтобы еврейскій народъ сохранялъ вѣрность Богу Іеговѣ и не отступалъ къ другимъ богамъ, которые, однако, не менѣе реальны, чѣмъ Іегова... Другой моментъ, т. наз. еврейскаго «монотеизма» состоитъ въ убѣжденіи, что Богъ Іегова имѣетъ *метафизическое преимущество* передъ другими богами. Дѣло въ томъ, что по ветхозавѣтному представленію, «богъ» вообще есть не что иное, какъ *метафизически-біологической центръ системы бытія*, которая эмпирически воплощена въ *народъ*; въ этомъ представленіи дѣйствуетъ нѣкое равенство «народы = міры = боги». Каждый народъ не только *имѣетъ* своего бога, но есть именно антропологическое воплощеніе этого бога; и съ другой стороны, богъ живетъ лишь, какъ трансцендентно-біологическій центръ «народа» (или «страны»), не имѣя по общему правилу никакого прямого отношенія къ личности. Въ этомъ смыслѣ Богъ Іегова есть Богъ еврейскаго народа, принципиально однородный богамъ другихъ народовъ. Съ другой стороны, Онъ имѣетъ, однако, и существенное преимущество передъ ними: Онъ есть единственный «предмѣрный богъ»; имѣетъ большую и принципиально иную метафизическую глубину, и въ этомъ смыслѣ Онъ есть «Единый Богъ». Молитва: «внимай, Израиль, Господь твой — Богъ единый» имѣетъ смыслъ: «именно твой «элогимъ» — а не «элогимъ» другихъ народовъ — есть единственный предмѣрный Богъ». Но въ своемъ воплощеніи, т. е. въ своей метафизически-антропологической или этнической дѣятельности

въ конечномъ мірѣ «единый Богъ» становится однимъ изъ «элогимовъ»; въ качествѣ такового, онъ отнюдь не всемогущъ а, напротивъ, ограниченъ дѣйственностью другихъ боговъ, и ведетъ съ ними постоянную борьбу (или стремится къ «международному» размежеванію компетенцій). Нигдѣ въ Пятикнижїи (въ отличіе отъ позднѣйшихъ частей Ветх. Завѣта) не говорится, что Богъ живетъ «на небѣ», напротивъ, Онъ живетъ «среди своего народа», въ скиніи, въ облакѣ или огненномъ столбѣ, идущемъ передъ народомъ. И если царь Соломонъ говорить: «Поистинѣ, Богу ли жить съ человѣками на землѣ? Если небо и небеса небесъ не вмѣщаютъ Тебя — тѣмъ менѣе храмъ сей, который построилъ я» (Пар. 2, 6, 18) — то это есть, по мнѣнію автора, лишь свидѣтельство, что мнимо-мудрый царь Соломонъ, уже ставъ «эстетствующимъ» дилетантомъ религіи, потерявшимъ связь съ ея метафизическимъ существомъ, такъ какъ вся задача еврейства въ томъ и состояла, чтобы сотворить обитель Богу, достигнуть Его реального присутствія среди народа. «Народъ» опредѣляется прямо, какъ «часть Бога» (Второзак. 32, 9), т. е. Его эмпирическое воплощеніе, Его — выражаясь терминомъ современной физики — «силовое поле».

Существуетъ — и въ Пятикнижїи выражено — понятіе реальности, не связанное непосредственно ни съ «природой», ни съ человѣчествомъ или отдѣльной личностью, а связанное именно съ «народомъ». Каждый истинный, т. е. метафизическій народъ есть периферія системы, трансцендентно-биологическимъ центромъ котораго является *богъ* соответствующаго народа. Динамическое отношеніе между богомъ и народомъ есть сила, творящая эту реальность. Такъ какъ каждый подлинный народъ имѣетъ своего *особаго* бога (иногда и нѣсколькихъ боговъ), отличнаго отъ боговъ другихъ народовъ, то каждый метафизическій народъ имѣетъ свою обособленную сферу реальности, сравнимую напр. съ астрономической системой. Богъ cadaго народа стремится воплотить себя, какъ особый биологическій центръ, ведетъ поэтому борьбу съ другими богами — народами — борьбу за «колонизацію» міра. Этотъ богъ, какъ *особый* биологическій центръ, имѣетъ своимъ несовершеннымъ подобіемъ въ эмпирическомъ мірѣ, какъ бы своей «карикатурой», особый типъ животнаго — и въ этомъ заключается *неразгаданная досель этнографами загадка тотемизма*. Отдѣльные виды животныхъ суть какъ бы типы того бытія, которое овладѣло бы міромъ, если бы другіе «элогимы», а не Богъ Іегова, всецѣло захватили бы его. Пятикнижїе полно тотемизма, хотя въ силу своеобразія Бога Іеговы, отношеніе еврейскаго народа къ тотему болѣе сложно и проблематично, чѣмъ у другихъ народовъ. Тотемистическое значеніе имѣетъ и «змѣя», и «золотой телецъ» и «козель отпушенія», тотемистично содержаніе извѣстна-

го «благословенія Іакова», гдѣ родоначальники отдѣльныхъ колѣнъ Израиля приравнены отдѣльнымъ животнымъ. Но боги суть, конечно, не просто эмпирически-натуралистическія біологическія силы; напротивъ, ихъ смыслъ (а потому и смыслъ «народовъ») заключается въ метафизическомъ преодолѣніи, съ помощью соотвѣствующихъ біологическихъ силъ, природной законмѣрности. *Народы и ихъ исторія суть учрежденія и начинанія, имѣющія цѣлью преодолѣть законы природы.* Каждое событіе въ исторіи «подлиннаго» народа полно метафизически-космическаго значенія, имѣетъ символическій смыслъ, какъ моментъ метафизической борьбы или метафизическаго «modus vivendi» боговъ. И только въ эпохи вырожденія, когда народъ утрачиваетъ связь съ своимъ богомъ и «фиксируется» въ своей эмпирической замкнутости отъ своего метафизическаго источника, наступаетъ для него пора безсмысленной, чисто эмпирической исторіи — выраженіе полной богооставленности. —

Вся ветхозавѣтная исторія есть, какъ уже указано, не что иное, какъ исторія борьбы, столкновеній и размежеваній между Іеговой и другими богами. Не только борьба Израиля, съ другими народами есть выраженіе этой борьбы боговъ; Іегова вынужденъ вести борьбу съ другими богами и внутри самого Израиля, и притомъ метафизически необходимую, а не только вынужденную случайнымъ грѣховнымъ отпаденіемъ Израиля (понятіе «грѣха», какъ первичнаго, религіознаго понятія, авторъ вообще совершенно отвергаетъ для міровоззрѣнія ветхаго завѣта). Дѣло въ томъ, что уже при самомъ сотвореніи человѣка Іегова вынужденъ былъ допустить соучастіе другихъ «Элогимъ». Т. наз. грѣхопаденіе и изгнаніе изъ рая есть первый эпизодъ борьбы за человѣка между Іеговой и элогимъ—замѣй. Слѣдующая попытка другихъ «элогимъ» овладѣть человѣкомъ передается въ Быт. въ исторіи смѣшенія «сыновъ Божіихъ» съ дочерьми человѣческими, что вызвало со стороны Іеговы катастрофическое мѣропріятіе потопа. Но и этимъ борьба не прекращается. Особое ея значеніе въ отношеніи Іеговы и его народа объясняется тѣмъ, что Іегова, будучи, въ отличіе отъ другихъ элогимъ, не просто метафизико-біологическимъ центромъ, а предмѣрнымъ Богомъ, не можетъ въ порядкѣ чисто натуральномъ укрѣпиться въ своемъ народѣ, а долженъ осуществить свою власть въ порядкѣ сверхнатуральномъ, сверхъестественномъ, черезъ особый религіозный актъ конституированія духовнаго типа народа Израиля въ предѣлахъ натурально-племенного единства еврейскаго народа, который въ своемъ расово-племенномъ существѣ подчиненъ постоянному дѣйствію другихъ боговъ. Таковъ смыслъ завѣта съ праотцемъ Авраамомъ и позднѣе черезъ Моисея съ еврейскимъ народомъ. Во эпоху египетскаго плѣненія Іегова былъ настолько вытѣсненъ изъ сферы

своего воплощенія, что долженъ былъ удалиться въ пустыню и лишь тамъ могъ явиться Моисею и начать новую борьбу за свой народъ. Путемъ чрезвычайно тщательнаго и документально обоснованнаго анализа авторъ показываетъ, что весь смыслъ ветхозавѣтнаго ритуала состоитъ именно въ томъ, что онъ есть система магически-гигіеническихъ и профилактическихъ мѣръ для «изоляции» Израиля отъ дѣйствія въ его плоти другихъ «элогимъ».

Существенный религиозный смыслъ этой концепціи заключается въ томъ, что, исходя изъ него, авторъ безусловно отвергаетъ обычное представленіе объ одностороннемъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ, гдѣ Богу приписывается абсолютное всемогущество и самодовлѣніе, а со стороны человѣка требуется только пассивная покорность Богу, смиреніе и молитва (какъ «мольба» безсильнаго къ всемогущему владыкѣ). Господствующее не только христіанское, но и еврейское — понятіе о Господѣ Богѣ (по нѣмецки выраженное въ словѣ «*der liebe Gott*») встрѣчается въ авторѣ только презрительною ироніей. «Союзъ» между Богомъ и человѣкомъ, «завѣтъ» между Іеговою и Израилемъ, есть какъ всякое объединеніе двухъ инстанцій, *двустороннее соглашеніе* направленное противъ общихъ противниковъ и обязывающее объ стороны къ активной помощи другъ другу. Если Іегова нуженъ Израилю, ибо только съ Его помощью онъ можетъ осуществить не землѣ свое истинное, эманентное призваніе, какъ «избранный» народъ, имѣющей своимъ біологическимъ центромъ предмѣрнаго, въ конечномъ итогѣ всепобѣждающаго Бога, то и Израиль нуженъ Богу въ Его трагической борьбѣ съ нисшими «элогимъ» за Его воплощеніе на землѣ — воплощеніе, внѣ котораго и самъ Богъ теряетъ смыслъ своего существованія.

Вся концепція Гольдберга представляетъ собой замѣчательный образецъ массивнаго, рѣзко-выпукло выраженнаго и прямолинейно до конца проведеннаго, враждебнаго всякому религиозному спиритуализму, *богоматериализма*, въ которомъ Вл. Соловьевъ интуитивно усматривалъ существо іудаизма. Религиозно эта концепція въ цѣломъ въ ея односторонности, конечно, неприемлема для болѣе глубокаго религиознаго сознанія, тѣмъ болѣе для христіанскаго сознанія. Но нельзя отрицать, что въ ней содержатся и очень цѣнные элементы, обычно упускаемые изъ виду или отрицаемые въ господствующемъ религиозномъ сознаніи. Чисто научно окончательное сужденіе объ этомъ построеніи принадлежитъ, конечно, только гебраистамъ. Но и не специалисту сразу же видно, что автору удалось усмотрѣть и выразить, что то очень существенное и характерное въ ветхозавѣтномъ сознаніи и въ особенности въ его древнѣйшей первоосновѣ.

С. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ:

А. К. ГОРНОСТАЕВ. РАЙ НА ЗЕМЛЕ. Къ идеологии творчества М. Ф. Достоевскаго. Ф. М. Достоевскій и Н. Ф. Федоров. 1929.

А. Н. Горностаевъ является, повидимому, главнымъ представителемъ федоровскаго теченя. Въ недавно вышедшей книжкѣ «Рай на землѣ» онъ пытается установить близость между Достоевскимъ и Н. Федоровымъ. Онъ хочетъ показать, что у Достоевскаго была уже основная идея Н. Федорова, но недостаточно осознанная. Аргументы свои онъ связываетъ со смертью Ильюши и образованіемъ союза мальчиковъ въ «Братяхъ Карамазовыхъ» и съ уходомъ Алеши для дѣйствія въ міру послѣ пережитаго имъ рожденія къ новой жизни. По мнѣнію А. Горностаева, время сейчасъ «достоевствуетъ.» Горностаевъ пытается сформулировать основную тему русской литературы и русской религиозной мысли: «Основная, можно сказать, единственная тема русской религиозной мысли — то, откуда все исходило и къ чему возвращалось, центральная ось, вокругъ которой нарастала сила движения — идейная задача, определившая собой весь ходъ развитія ее — можетъ быть обозначена всего четырьмя словами: «ЦАРСТВО БОЖЬЕ НА ЗЕМЛЕ.» (стр. 17) или «рай на землѣ». Величайшимъ и самымъ сознательнымъ выразителемъ этой русской темы и идеи для него является Н. Федоровъ съ его «общимъ дѣломъ», проектомъ всеобщаго воскрешенія мертвыхъ. Я бы сказалъ, что основная русская идея есть не столько исканіе рая на землѣ, сколько исканіе правды на землѣ. Исканіе Царства Божьяго глубоко заложено въ русской литературѣ и русской мысли, и оно нерѣдко принимаетъ формы хилиастическія. Въ этомъ сказался эсхатологизмъ русскаго религиознаго типа. Н. Федоровъ безспорно характерно русскій мыслитель, по немъ можно изучать коренныя особенности русскаго религиознаго мышленія — печалованіе о людскомъ горѣ, исканіе социальной правды и вѣчнаго спасенія, жажду воскре-

сенія. А. Горностаевъ полемизируетъ противъ Вячеслава Иванова, который въ своей статьѣ о Достоевскомъ по поводу смерти Ильюши говорить о безсмертіи души и не говорить о воскресеніи во плоти. Онъ правъ, конечно, что христіанство учить не столько о безсмертіи души, сколько о воскресеніи, хотя самъ Достоевскій постоянно говорилъ о безсмертіи души, какъ о центральной своей идеѣ. Въ ходѣ мыслей А. Горностаева мы находимъ тѣ же недостатки и провалы, что и у самого Н. Федорова. Н. Федоровъ былъ мыслитель гениальный и дерзновенный, но у него было ослаблено чувство первороднаго грѣха и зла, и на этой почвѣ былъ крайній оптимизмъ и утопизмъ, была рационалистическая вѣра въ возможность совершеннаго уничтоженія въ міровой жизни дѣйствія силъ иррациональныхъ и таинственныхъ, не подлежащихъ регуляціи, было непониманіе антиномическаго и парадоксальнаго отношенія христіанства къ смерти, которая есть не только послѣднее и предѣльное зло, но и путь спасенія («смертью смерть поправь»), т. е. недостаточное пониманіе тайны Креста и Голгофы. Идея рая на землѣ и есть идея совершенной рационализаціи міровой жизни. Это — ложная утопическая идея, ложное прельщеніе неосуществимымъ земнымъ счастьемъ. Царство Божье предполагаетъ преображеніе земли и міра, новую землю и новое небо, на старой же, грѣшной землѣ Царство Божье не можетъ быть вмѣщено. Въ федоровской идеѣ воскршенія умершихъ предковъ есть огромная и чисто христіанская истина, но онъ прдалъ ей характеръ земной утопіи, напоминающей утопію Сень-Симона, Фурье и имъ подобныхъ. А. Горностаевъ хочетъ реальнаго религіознаго дѣйствія, о которомъ пророчествовала русская литература, и видитъ это реальное религіозное дѣйствіе въ общемъ дѣлѣ воскршенія умершихъ предковъ. Стоитъ ли онъ на пути реальнаго религіознаго дѣйствія? Въ дѣйствительности онъ лишь проповѣдуетъ идею общаго дѣла воскршенія, реальныхъ же путей осуществленія въ дѣйствиі этой идеи онъ не показываетъ. Пока это остается въ стадіи воздѣйствія на сознание и міросозерцаніе, т. е. не имѣетъ дѣйственныхъ преимуществъ передъ другими идеологическими направленіями. Но представимъ себѣ, что проектъ Н. Федорова осуществился, что умершіе предки воскрешены, восстановлена всеобщая жизнь. Означало ли бы это наступленіе рая на землѣ, осуществленіе Царства Божьяго? Почему воскршеніе умершихъ означаетъ побѣду надъ первороднымъ грѣхомъ, окончательное преодоленіе зла, гдѣ гарантія, что воскрешенные не начнутъ опять истреблять другъ друга и сѣять смерть? Федоровскій проектъ воскршенія предполагаетъ, какъ свое религіозное, духовное условіе, всеобщее единеніе любви, т. е. побѣду надъ грѣхомъ и зломъ. Воскршеніе само по себѣ, осуществленное средствами техники и науки, можетъ быть и сатаническимъ замысломъ, т. е. ложнымъ притязаніемъ вкусить

отъ древа жизни и жить вѣчно послѣ грѣхопаденія, противъ котораго Господь предостерегаетъ въ книги Бытія. Менѣе всего, конечно, замыселъ Н. Федорова былъ сатаническимъ. Но если оторвать его отъ религиозныхъ, христіанскихъ основъ, то онъ станетъ такимъ. И федоровство можетъ сейчасъ въ Россіи пойти по ложному пути. Человѣкъ призванъ соучаствовать въ дѣлѣ Воскресенія, онъ активенъ, а не пассивенъ, въ этомъ правда Федорова, но Воскресеніе можетъ быть осуществлено лишь благодатной силой Христовой и не можетъ быть ни на мгновеніе отъ нея оторвана, иначе оно превратится въ черную магію. И творческое дѣло человѣка на землѣ не можетъ быть исчерпано воскрешеніемъ, оно многообразнѣе и шире. Это творческое дѣло человѣка не можетъ быть и созданіемъ рая на землѣ, рай не создается творческимъ усиліемъ человѣка. Рай есть благословеніе и одареніе Божье. Путь же человѣческаго творчества трагиченъ, онъ всегда предполагаетъ крестъ и страданіе. А Горностаевъ съузиль русскую идею. Книжка его о Достоевскомъ и Н. Федоровѣ интересна и дѣйствуетъ возбуждающе на мысль, она характерна для нѣкоторыхъ русскихъ настроеній и теченій, но невозможно принять на вѣру религиозное дѣйствіе, къ которому она призываетъ. Остается огромная неясность, какъ приступить къ религиозному дѣйствію, что можно признать началомъ дѣйствія, если не считать такимъ дѣйствіемъ идеологическую проповѣдь. Мысли А. Горностаева заслуживаютъ сочувствія, какъ русское исканіе осуществленія христіанства въ жизни, какъ творческое движеніе въ Православіи. Правда Федорова и федоровства прежде всего въ томъ, что они не ограничиваютъ христіанство дѣломъ личнаго потусторонняго спасенія, что они видятъ въ христіанствѣ и дѣло социальное и космическое. И это есть правда русская.

Николай Бердяевъ.

HANS KOCH. Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken. — Osteuropa Institut in Breslau, Quellen und Studien. Priebatsch-s Buchhandlung, Breslau und Oppeln, 1929, s. 191.

Книга Коха озаглавлена неточно. Авторъ не даетъ общей характеристики русскаго православія при Петрѣ Великомъ. Онъ говоритъ только о «богословскомъ кризисѣ» этого времени, о столкновеніи «скрытаго романизма» и «скрытаго протестантизма» въ тогдашнемъ русскомъ богословіи. Въ сущности Кохъ повторяетъ тему Самарина и идетъ немногимъ дальше его.

Въ общемъ книга Коха составлена по пособіямъ, и часто по пособіямъ случайнымъ и устарѣлымъ. Только Феофана Прокоповича онъ изучалъ въ подлинникъ. Но въ анализъ его богословскихъ воззрѣній онъ только повторяетъ своихъ предшественниковъ. Станнымъ образомъ, онъ уклоняется отъ самой интересной задачи, всего болѣе доступной иностранному изслѣдователю, — отъ рѣшенія вопроса о западныхъ источникахъ богословія Прокоповича. На эту тему Кохъ говоритъ не больше прежнихъ русскихъ изслѣдователей. Syntagma theologiae christianae базельскаго кальвиниста Оманда Паланскаго и *Loci communes* знаменитаго I. Гергардта давно уже были указаны въ качествѣ руководящихъ пособій Феофана. Коху осталась неизвѣстной книга проф. Э. А. Тихомирова трактаты Феофана Прокоповича о Богѣ, единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, СПб. 1884, с. 216. Анализъ этихъ трактатовъ очень важенъ для характеристики богословскаго облика Прокоповича. Здѣсь выступаютъ ярко его связи съ Кіевскою средой и преданіями: онъ борется съ социніанствомъ, компилируетъ Зерникава... Кохъ не разбираетъ богословской системы Прокоповича въ цѣломъ, ограничивается только двумя отдѣлами — объ источникахъ вѣрученія и объ оправданіи. И какъ разъ эти вопросы уже обсуждались и раньше. Кохъ правъ, повторяя за своими предшественниками, что Феофанъ не былъ только подражателемъ и копистомъ. Феофанъ дѣйствительно былъ самостоятельнымъ богословомъ, но богословомъ протестантскимъ, схоластикомъ и большимъ эрудитомъ. Тѣмъ важнѣе было бы дать общую характеристику его, какъ богослова и ученаго. — Кохъ совсѣмъ не говоритъ о Феофанѣ, какъ объ авторѣ «Духовнаго Регламента», и потому остается неясной его связь съ западными теоретиками естественнаго права и государственнаго суверенитета, его подражаніе практикѣ протестантскаго Запада. Онъ, повидимому не знаетъ ни работы Гурвича о Правдѣ воли монаршей (Юрьевъ, 1915), ни книги Верховскаго (Учрежденія Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ, 2 тома, Ростовъ н-Д, 1916). Не зная матерьяловъ, собранныхъ Верховскимъ, теперь нельзя писать о Петровскомъ времени. — Историческій фонъ у Коха остается неяснымъ. Всего слабѣе первая глава — о «русскомъ православіи и западномъ христіанствѣ до времени построенія восточнославянскихъ системъ», *vor der ostslavischen Systembildung* (s. 25-49). Она написана по недостаточнымъ и устарѣлымъ пособіямъ. Авторъ не пользуется даже работами Пирлинга, изъ книгъ Цвѣтаева о протестантизмѣ въ Россіи, не знаетъ самыхъ важныхъ, не знаетъ изслѣдованія Голубцова о преніи съ Фельдгаберомъ. Поэтому изображеніе отношеній Россіи къ Западу до Петра оказывается совсѣмъ не вѣрнымъ. Слишкомъ мало говорить Кохъ о латинствующемъ Кіевскомъ богословіи, ограни-

чиваясь опять таки частными указаніями. Къ сожалѣнію, ему осталась неизвѣстной цѣнная книга К. В. Харламповича, Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь, томъ I, Казань, 1914. Слишкомъ бѣгло касается авторъ и русской борьбы съ богословіемъ Теофана. Наконецъ, слѣдуетъ пожалѣть, что авторъ не остановился и на западныхъ откликахъ на русскіе доктринальные споры. Отъ нѣмецкаго изслѣдователя прежде всего можно было бы ожидать анализа и характеристики памфлетовъ Буддея, Яблонскаго, Рибейры, книги Коля: *Ecclesiae graeca lutherunizans* (1723) и подобныхъ — Все это не значитъ, что книга Коха лишена всякаго значенія. Иностранному читателю она даетъ неполный и неточный сводъ старыхъ русскихъ работъ. А русскому изслѣдователю напоминаетъ о его неисполненномъ долгѣ.

Георгій В. Флоровскій.

1929. 6-19.

ДМ. ЧИЖЕВСЬКИЙ. Філософія на Україні. Спроба історіографіі. — Прага, 1926, с. 200; 2 изд. — частіна I, Прага, 1928; с. 142 (Литографированное издание).

Книга Чижевскаго имѣетъ предварительный характеръ. Это — только библиографическій сводъ и обзоръ. Синтезъ собраннаго матеріала авторъ даетъ въ другой, печатающейся, но еще не вышедшей книгѣ: Нариси з історіі філософіі на Україні. Однако, уже и сейчасъ можно сдѣлать нѣкоторые выводы. Авторъ не находитъ на Украинѣ ни одного «великаго философа», и потому воздерживается отъ характеристики національнаго своеобразія украинской мысли. Онъ справедливо полагаетъ, что «національный духъ» узнается не по «среднему человѣку», но по «великимъ людямъ». Но нѣтъ надобности спорить о существованіи украинской національности. Остается безспорнымъ историческое своеобразие той культурной формаціи, которая связана съ Кіевомъ и Волынью. И это есть нѣкая историческая индивидуальность, во всякомъ случаѣ — въ XVI-XVIII ст. Историкъ долженъ разгадать и объяснить смыслъ и значеніе этой индивидуальной исторической формаціи. Въ этомъ заинтересованъ и историкъ русской культуры. Ибо — «кіевскій духъ» былъ однимъ изъ слагающихъ и роковымъ факторомъ въ русской духовной средѣ. Больше всего это чувствуется въ історіи русскаго богословія и философіи. Съ этой точки зрѣнія історія старой Кіевской Академіи въ XVII-XVIII вѣкахъ получаетъ принципиальную важность. Здѣсь впервые происходитъ рецепція западной учености и философіи, и вырабатывается своеобразный типъ русскаго западника и «русскаго европейца». Не случайно именно въ кіевлянахъ или, какъ тогда съ раздраженіемъ ихъ

называли на сѣверѣ, въ черкасахъ Петръ Великій нашель идейныхъ сторонниковъ своего переворота, и новый порядокъ церковно-общественныхъ отношеній въ первую половину XVIII-го вѣка осуществлялся силами именно черкасъ. Въ области духовной культуры можно говорить о «Кіевскомъ псевдоморфозѣ». Всего чувствительнѣе онъ былъ въ богословіи. Съ кіевскихъ временъ для большинства русскихъ школьныхъ богослововъ «образцы западной школы и позднее мудрованіе» стали ближе и роднѣе полузабытыхъ отеческихъ преданій. Смыслъ этого Кіевского псевдоморфоза до сихъ поръ не раскрытъ и не опознанъ вполне. Историческому синтезу мѣшаетъ недостаточность изданнаго матеріала. До сихъ поръ еще не написана подлинная исторія Кіевской Академіи, какъ ни цѣнны существующіе работы на эту тему. Слишкомъ много первостепеннаго матерьяла до сихъ поръ не издано. Чижевскій, понятно, не восполняетъ этого пробѣла, но удачно суммируетъ выяснившіеся итоги. Онъ справедливо подчеркиваетъ, что нельзя подводить всю Кіевскую ученость подъ общее и неясное понятіе «схоластики»; убѣдительно показываетъ, что въ Кіевѣ XVII-го вѣка знали и о Ренессансѣ, и о новой философіи, и подбираетъ интересные данныя о философскомъ чтеніи на Украинѣ въ XVII и XVIII в. Особо онъ общается вернуться къ вопросу о «рутенахъ» въ западныхъ школахъ въ XVI и XVII в. в. Здѣсь не мѣсто поправлять и дополнять обильныя бібліографическія справки автора. Но во всякомъ случаѣ, къ литературѣ о Прокоповичѣ нужно прибавить книгу Верховскаго о Духовномъ Регламентѣ (1916). Чижевскій ошибается: книга Зерникова: *De processione Spiritus Sancti* издана и въ латинскомъ подлинникѣ — кіевскимъ митрополитомъ Самуиломъ Миславскимъ (издателемъ Прокоповича), въ Кенигсбергѣ, 1774-1775, — Глава о Кіевской Академіи — лучшая въ книгѣ Чижевскаго. Въ главѣ о «Средневѣковьи» слѣдовало отмѣтить связь Кіева съ Новгородомъ. Если «литература жидовствующихъ» связана съ Кіевомъ, то какъ религиозное движеніе ересь раскрылась на сѣверѣ. Главу о Сковородѣ самъ авторъ въ позднѣйшемъ примѣчаніи называетъ устарѣлой («зараз вже перестаріла») и отсылаетъ къ своимъ будущимъ работамъ. За послѣднее время о Сковородѣ не мало писали и образъ его постепенно вычерчивается, какъ образъ платонизирующаго преромантика, характерный для западнаго XVIII-го вѣка. Немало интересныхъ данныхъ собрано Чижевскимъ и въ главахъ, посвященныхъ XIX-му вѣку, — къ исторіи нѣмецкаго идеализма въ Россіи, о П. Д. Юркевичѣ. Справки автора получили бы большую рельефность на болѣе широкомъ историческомъ фонѣ. — Въ цѣломъ книга Чижевскаго — программа для увлекательной книги.

Георгій В. Флоровскій.

1929. IX. 7-20.

В. Ф. МАРЦИНКОВСКИЙ. Записки вѣрующаго. Изъ исторіи религіознаго движенія въ Совѣтской Россіи. Прага 1929 г.

В. Ф. Марцинковский — бывший Предсѣдатель Р. Хрис. Студ. Движенія въ Россіи — достаточно извѣстенъ въ различныхъ кругахъ, какъ искренно и глубоко вѣрующей человѣкъ, съ чрезвычайной энергіей и большой силой борющейся съ современнымъ невѣріемъ. Помимо большой и плодотворной личной работы, давшей очень значительные результаты, В. Ф. Марцинковский много пишетъ за послѣднее время, издавая свои лекціи и бесѣды. Они не претендуютъ на оригинальность и новизну, но за то они всегда проникнуты той силой личной убѣжденности, которая является существенной основой всякой религіозной работы. Новая книга В. Ф. Марцинковского — и по объему и по содержанию своему — стоитъ гораздо выше всего, что дондѣ писалъ онъ, но къ сожалѣнію, въ книгѣ много неудачнаго, что ослабляетъ ея положительныя стороны. По существу, картина религіознаго движенія въ Сов. Россіи читатель найти не можетъ у Марцинковского, — вся книга посвящена авторомъ самому себѣ, является своеобразнымъ жизнеописаніемъ въ полубеллетристической формѣ. Въ центрѣ всѣхъ этюдовъ стоитъ самъ авторъ, рассказывающій о своихъ чтеніяхъ, о сидѣніи въ тюрьмѣ и высылкѣ изъ Россіи, о своихъ бесѣдахъ и наблюденіяхъ, часто при этомъ снабжаемыхъ «моралью» болѣе узкой и слабшей, чѣмъ сами эти наблюденія и бесѣды. Нигдѣ и ни въ чемъ не чувствуется желанія понять внутренній ликъ, внутреннія исканія русскаго народа, нѣтъ объективнаго подхода къ религіозному процессу въ народѣ, а есть лишь записки работника на нивѣ религіознаго просвѣщенія, беззавѣтно преданнаго *своей* идеѣ, занятаго *своей* работой и лишь въ свѣтѣ своей работы и оцѣнивающей то, что происходитъ вокругъ него. Эта узость внутренняго зрѣнія, не простое неумѣніе, но и нежеланіе выйти за предѣлы самого себя и объективно всмотрѣться въ религіозныя исканія русскаго народа, эта почти сознательная односторонность лишаютъ книгу нашего автора того значенія, которое она могла бы имѣть. Пусть не обижается на меня почтенный авторъ, если я скажу, что его книга есть типичное созданіе *сектанта*. Я хорошо знаю, что психологіей сектантства не покрывается самъ авторъ, что онъ шире, глубже и живѣе сектантства, но на книгѣ его отразилась духовная монотонность сектантства, его роковая неспособность понять другихъ, нѣкоторая экзальтированность и упрощенность въ пониманіи религіозной тайны исторіи. Я не потому такъ говорю, что не раздѣляю богословскихъ взглядовъ автора и иначе оцѣниваю религіозный процессъ въ русскомъ народѣ. Да, я иначе гляжу на этотъ процессъ, не раздѣляю богословія В. Ф. Марцинковского, но я готовъ былъ бы прислушаться къ голосу самой русской жизни, есид

бы онъ зазвучалъ въ книгѣ: его почти не слышно, но зато до утомительности монотонно звучить голосъ самого автора, честно и беззаветно преданнаго Христу Спасителю, но узко и односторонне понимающаго Его дѣло на землѣ. Поэтому книга В. Ф. Марцинковскаго есть книга о немъ самомъ, а не о религиозномъ движеніи въ русскомъ народѣ. Такъ ее надо судить, съ этой точки зрѣнія ее слѣдовало бы оцѣнивать.

Бѣда заключается однако въ томъ, что авторъ приписываетъ своимъ личнымъ переживаніямъ и оцѣнкамъ объективную силу, претендуя на общее значеніе того, что пережилъ онъ самъ. Онъ ушелъ изъ Православной Церкви, но хочетъ непременно представить свой уходъ не какъ личное дѣло, а какъ симптомъ общаго разложенія Православной Церкви. Но отъ того, что авторъ такъ часто говоритъ объ этомъ разложеніи, оно не становится безспорнымъ и для читателя. Тенденціозность автора не смягчена даже какой либо аргументаціей — ему кажется настолько несомнѣннымъ умираніе Православной Церкви, неспособность ея къ обновленію, а ростъ и вліятельность евангелизма настолько кажется ему значительными, что онъ не даетъ себѣ труда привести какіе либо факты въ защиту этихъ положеній. Подъ конецъ книги (стр. 263) у В. Ф. Марцинковскаго, всплываетъ неожиданно идея особаго «русскаго христіанства, которое однако, какъ оговаривается авторъ, должно быть христіанствомъ «не X, а XX вѣка». Повидимому, въ этой неопредѣленной фразой стоитъ отрицаніе догматики Православія, такъ какъ нѣсколько ниже авторъ говоря о «цѣнностяхъ» Православія, снисходительно готовъ сохранить «нѣкоторыя глубокія его догматическія толкованія». Точнѣе и яснѣе о своихъ догматическихъ взглядахъ авторъ нигдѣ не говоритъ.

Читатель гораздо больше выигралъ бы, если бы Марцинковскій сознательно говорилъ въ своей книгѣ о себѣ, а не у о русскомъ народѣ, который всюду призванъ у него только подтверждать его собственныя мысли. Законченная автобіографія такого яркаго и сильнаго дѣятеля современнаго евангелизма, какимъ является В. М. Марцинковскій, имѣла бы большое значеніе для пониманія процессовъ, происходящихъ сейчасъ въ Россіи, — она была бы «документомъ исторіи». То, же, что написалъ Марцинковскій, претендуетъ быть картиной религиозныхъ исканій русскаго народа, чего почти совсѣмъ въ книгѣ нѣтъ. Отъ того послѣ чтенія книги остается такая досада на автора, который взялся за задачу, которая его собственно не интересуетъ, и не сумѣлъ придать своимъ матеріаламъ ту форму, которая обезпечила бы имъ извѣстное значеніе въ дѣлѣ ознакомленія съ религиозными исканіями въ современной Россіи.

В. В. Зѣньковскій.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris XIII.
