

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

*Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:* Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бунова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глувоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневиць, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, В. В. Зъньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Каверца, (Америка) Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либя (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія). Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуха, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эрнеберга (Германія), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (геромонаха іоанна), аббата Августина Якувизіака (Франція).

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

Цѣна 30-го номера: долл. 0,60.

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

№ 30.

ОКТАБРЬ 1931

№ 30.

## ОГЛАВЛЕНІЕ:

	стр.
1. Н. Бердяевъ. — Правда и ложь коммунизма . . . . .	3
2. Е. Скобцова. — Рожденіе и твореніе . . . . .	35
3. Аббатъ Августинъ Якувизіакъ. — Призваніе св. Жанны д'Аркъ . . . . .	48
4. А. Карповъ. — Пятая Англо-Русская конференція . . . . .	59
5. А. Салтыковъ. — Гора въ Библии . . . . .	71
6. Новые книги: В. Ильинъ — о книгѣ II «Православная Мысль». В. Зъньковскій — Н. О. Лосскій: Цѣнность и бытіе. У. М. С. А. Press 1931. Г. Флоровскій. А. Коуге. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle. Г. Флоровскій. Нариси з історіі філософії на Україні. — Прага, 1931. . . . .	86



# ПРАВДА и ЛОЖЬ КОММУНИЗМА

(Къ пониманію религіи коммунизма)

## I.

До сихъ поръ отношеніе къ коммунизму опредѣлялось болѣе эмоціонально, чѣмъ интеллектуально. Психологическая атмосфера была очень неблагопріятна для пониманія идейнаго міра коммунизма. Въ русской эмиграціи коммунизмъ вызывалъ противъ себя страстную аффективную реакцію людей раненыхъ. Слишкомъ многіе, на вопросъ, что такое коммунизмъ, могли бы отвѣтить: это моя разбитая жизнь, моя несчастная судьба. Въ Западной Европѣ отношеніе къ коммунизму опредѣляется или буржуазнымъ испугомъ и буржуазной реакціей міра капиталистическаго или поверхностнымъ большевизанствомъ интеллектуаловъ, въ значительной степени снобистическомъ. Но почти никто не принималъ въ серіозъ самой идеологіи коммунизма, самой коммунистической вѣры. Когда-то самый замѣчательный русскій философъ XIX вѣка и философъ-христіанинъ Владиміръ Соловьевъ сказалъ: чтобы побѣдить ложь социализма, нужно признать правду социализма. Ту же истину нужно повторить и о коммунизмѣ, который есть одна изъ крайнихъ формъ социализма. Въ коммунизмѣ есть великая ложь, ложь антихристіанская, но

въ немъ есть и большая правда и даже много правдъ. Въ коммунизмѣ есть много правдъ, которыя можно было бы формулировать въ рядѣ параграфовъ, и всего одна ложь. Но эта ложь такъ велика, что она перевѣшиваетъ всѣ правды и искажаетъ ихъ. Для христіанъ коммунизмъ долженъ имѣть совсѣмъ особенное значеніе — онъ есть обличеніе и напоминаніе о неисполненномъ долгѣ, о неосуществленной христіанской задачі. Христіанская правда не осуществила себя въ полнотѣ жизни и въ силу таинственныхъ путей Божьяго Промысла злыя силы берутъ на себя осуществленіе правды. Въ этомъ духовный смыслъ всѣхъ революцій, въ этомъ ихъ таинственная діалектика. Христіанское «добро» стало слишкомъ условно - риторическимъ и осуществленіе нѣкоторыхъ элементовъ этого «добра», провозглашеннаго въ идеѣ, но очень плохо реализованнаго на практикѣ, совершается въ страшной реакціи противъ христіанства. Грѣхъ и низость христіанъ, вѣрнѣе лже-христіанъ, заслонили и затемнѣли ослѣпительный свѣтъ христіанскаго откровенія. Почти всю новую исторію христіанскій міръ былъ пораженъ дуализмомъ, христіане жили въ двухъ ритмахъ, ритмѣ религіозномъ, церковномъ, который охватывалъ небольшое количество дней и часовъ ихъ жизни, и ритмѣ мірскомъ, внѣрелигіознымъ, который охватывалъ большую часть ихъ дней и часовъ. И большая часть жизни христіанъ была не освѣщена и не освящена Христовой истиной. Наиболѣе неоправданной, наиболѣе непроедѣнной оставалась жизнь хозяйственная, жизнь социальная, которая оказалась предоставленной собственному закону. Хозяйственная жизнь капиталистическихъ обществъ не подчинена никакому высшему религіозному и нравственному началу. Марксъ былъ правъ, когда говорилъ, что капиталистическое общество есть общество анархическое. Въ немъ жизнь цѣлаго

опредѣляется игрой частныхъ интересовъ. И нѣтъ ничего болѣе противоположнаго духу христіанства, чѣмъ духъ капиталистическаго общества. Не случайно капиталистическая эпоха совпала съ отступничествомъ отъ христіанства и съ ослабленіемъ христіанской духовности. Идея же коммунизма, который въ наши дни гонитъ и преслѣдуетъ всѣ религіи и всѣ церкви, религіознаго и даже христіанскаго происхожденія. Не всегда коммунизмъ былъ матеріалистическимъ и атеистическимъ, въ прошломъ онъ былъ религіозно и спиритуалистически окрашенъ. Нужно помнить, что первымъ коммунистомъ, начертавшимъ коммунистическую утопію, былъ Платонъ, что существовалъ коммунизмъ первохристіанскій, основанный на Евангеліи, что существовалъ религіознаго типа коммунизмъ въ средніе вѣка и въ эпоху реформаціи, что авторъ «Утопіи» Томасъ Моръ причисленъ католической церковью къ лику блаженныхъ, что коммунистическія и социалистическія теченія въ первую половину XIX вѣка во Франціи носили спиритуалистическій и даже религіозный характеръ, хотя и очень расплывчатый и неопредѣленный. Самое слово коммунизмъ происходитъ отъ слова коммуніонъ, общность, взаимопріобщенность. Такой коммуніонъ, взаимопріобщенность, духовная общность людей предполагаетъ пріобщеніе ихъ къ единому, высшему источнику жизни, къ Богу. Лишь въ Богѣ и въ Христѣ достигается общность людей, подлинный коммуніонъ. Братство возможно лишь по Единому Отцу. Современные коммунисты хотятъ достигнуть общности черезъ внешне механическую, принудительную организацію общества(\*). Но сама идея коммуніона, общности людей, т. е.

---

\*) Нѣмецкій социологъ Тенніасъ дѣлаетъ плодотворное различіе между Gesellschaft и Gemeinschaft, но онъ остается на почвѣ натуралистической социологіи.

коммунизма въ глубокомъ смыслѣ слова есть великая и вѣковѣчная мечта человѣчества.

Трагично то, что коммунизмъ матеріалистической легче осуществить, чѣмъ коммунизмъ христіанскій. Коммунизмъ матеріалистической можно пытаться осуществить путемъ насилія и принужденія, не считаясь съ духовной свободой людей и съ ихъ грѣховностью. Такимъ путемъ нельзя достигнуть духовной общности, но можно создать новую организацію общества. Христіанство же признаетъ духовную свободу и потому не можетъ вѣрять въ насильственную организацію общности. Когда христіанство пыталось организовать общность по типу средневѣковой теократіи, игнорируя свободу, оно сорвалось и замыселъ былъ обреченъ на неудачу. Христіанство признаетъ цѣнность человѣческой личности и не можетъ организовать общества, унижающаго и отрицающаго личность. Матеріалистической коммунизмъ отрицаетъ цѣнность и значеніе человѣческой личности. И этимъ задача для него очень облегчается. Когда коммунисты обвиняютъ христіанство въ томъ, что оно не реализовало себя въ жизни и не принесло человѣчеству избавленія отъ зла и страданія, то они не видятъ и не понимаютъ самаго главнаго — свободы человѣческаго духа, невозможности внѣшне и механически, принудительно организовать совершенное общество и уничтожить грѣхъ. Но вѣрно то, что грѣху, обнаруживающему себя въ социальной жизни, долженъ быть положенъ какой-то предѣлъ и воля христіанъ должна быть направлена на преображеніе общества въ духѣ Христовомъ. Лицемеренъ и лживъ тотъ аргументъ консервативнаго и буржуазнаго христіанства, что преобразовать и улучшить человѣческое общество, осуществлять въ немъ большую справедливость невозможно вслѣдствіе грѣховности человѣческой природы. Въ дѣйствительности преобразование и улуч-

шеніе человѣческаго общества, осуществленіе въ немъ бѣльшей справедливости необходимо совсѣмъ не потому, что мы оптимистически смотримъ на человѣческую природу и исповѣдуемъ руссоизмъ, а именно потому, что мы пессимистически смотримъ на человѣческую природу и считаемъ необходимымъ установленіе порядка, ограничивающаго социальное проявленіе грѣха. Именно буржуазная идеологія, породившая капитализмъ, была оптимистична и вѣрила въ естественную гармонію, протекающую изъ игры частныхъ интересовъ. Коммунизмъ и быть можетъ міровой коммунизмъ окажется возможнымъ совсѣмъ не вслѣдствіе безгрѣшности человѣческой природы, а именно вслѣдствіе ея грѣховности. И общество будетъ радикально переустроено силами самаго грѣха, если правда не захочетъ его переустроить. Утопіи гораздо болѣе осуществимы, чѣмъ это до сихъ поръ думали. Утопію отлично можетъ осуществлять самый грѣхъ. Но вина и отвѣтственность за зло, которое отсюда произойдетъ, будетъ лежать на «добрѣ», превратившемся въ риторику, и на «добрахъ», которыя умѣли судить другихъ, но потеряли способность судить себя. Коммунизмъ въ его зловѣщемъ и безбожномъ образѣ есть рокъ «христіанскихъ» обществъ и вмѣстѣ съ тѣмъ напоминаніе, судъ, который эти общества не хотѣли произвести надъ собой и который будетъ произведенъ надъ ними. И потому такъ трудно въ коммунизмѣ различить правду отъ лжи.

Не русскому народу принадлежитъ честь изобрѣтенія коммунизма, онъ полученъ имъ съ Запада. Но безспорно ему принадлежатъ честь перваго воплощенія его въ жизнь. И вотъ мы стоимъ передъ вопросомъ, въ чемъ привлекательность коммунизма, почему онъ такъ заразителенъ, почему онъ идейно побѣдилъ въ русской революціи, почему символика коммунизма движетъ массы,

вызываетъ энтузіазмъ? (\*). Понять это невозможно, если смотрѣть на коммунизмъ исключительно какъ на политическое и экономическое явленіе и подвергать его раціональной критикѣ съ точки зрѣнія политическихъ и экономическихъ теорій. Коммунизмъ, и какъ теорія и какъ практика, есть не только социальное, но также и духовное и религиозное явленіе. И коммунизмъ страшенъ именно, какъ религія. Какъ религія противоположенъ онъ христіанству и хочетъ замѣнить его. Какъ социальная система, коммунизмъ могъ бы быть религиозно нейтраленъ. Подобно религіи коммунизмъ несетъ съ собой цѣлостное отношеніе къ жизни, рѣшаетъ всѣ основные вопросы жизни, претендуетъ дать всему смыслъ, имѣетъ свои догматы и свою догматическую мораль, издаетъ свои катехизисы, имѣетъ даже зачатки своего культа, онъ захватываетъ всю душу и вызываетъ энтузіазмъ и жертвенность. Коммунизмъ въ отличіи отъ большей части политическихъ партій не признаетъ секуляризованной, отдѣленной отъ цѣлостнаго міросозерцанія политики. Въ нечеловѣческой активности коммунизма мы встрѣчаемся какъ-бы съ переключеніемъ энергіи, накопленной въ человѣческой душѣ длительнымъ религиознымъ процессомъ. На служеніе безбожной и антихристіанской идеи коммунизма идетъ религиозная энергія души. Если-бы коммунистамъ удалось путемъ антирелигиозной пропаганды окончательно вырвать изъ человѣческой души религиозное чувство, вѣру и готовность жертвовать во имя своей вѣры, то они сдѣлали бы невозможной и вѣру въ коммунизмъ, они подорвали бы собственное существованіе и никто не пожелалъ бы уже нести жертвъ во имя коммунистической идеи. Такъ

---

\*) Лишь въ самой первой стадіи революціи популярность коммунизма можно объяснить тѣмъ, что онъ лститъ массамъ, потворствуетъ ихъ интересамъ и настроеніямъ, призывая «грабить награбленное».



и во имя антихристіанской идеи пользуются христіанской формаціей души, христіанской способностью къ вѣрѣ и къ жертвѣ. Съ горемъ приходится признать, что сами христіане буржуазнаго періода исторіи обнаружили гораздо меньше энергии и жертвоспособности, чѣмъ коммунисты. Образы великихъ святыхъ и подвижниковъ были оттѣснены въ далекое прошлое. Христіанство переживало не героическій, упадочный періодъ и этимъ подготавливало успѣхи коммунизма. Искреннее и беззаветное увлеченіе совѣтской молодежи коммунизмомъ есть безспорный фактъ, котораго никакъ скрыть нельзя. Это мы видимъ въ той энергіи, которую добровольно вкладываетъ молодежь въ осуществленіе пятилѣтняго плана.

Теоретически коммунизмъ есть марксизмъ. Марксизмъ есть обязательная символика коммунистической партіи. Можно ли понять увлеченіе коммунистической идеей изъ марксизма, хорошо известнаго на Западѣ? На томъ же марксизмѣ базируется нѣмецкая социаль-демократическая партія и мы видимъ въ ней очень мало энтузіазма и жертвенности. Это партія дѣловая и умѣренная, очень мало напоминающая религіозное движеніе, совсѣмъ не фанатическая. Сложность и трудность пониманія русскаго коммунизма со стороны коренится въ томъ, что онъ есть и интернаціональное міровое явленіе и явленіе національно-русское. Въ немъ раціоналистическая доктрина марксизма преломилась въ ирраціональной русской стихіи и деформировалась. Мы отчасти встрѣчаемся тутъ съ феноменомъ, который повторяется во всѣхъ большихъ революціяхъ. Революціи создаются ирраціональными стихійными силами, онѣ порождаются изъ темнаго подсознательнаго народной жизни. И вмѣстѣ съ тѣмъ революціи всегда ставятъ себѣ задачи раціонализаціи жизни и становятся подъ знакъ раціональной доктрины, приобрь-

тающей характеръ условной символики въ борьбѣ. Французская революція тоже вѣдь вдохновлялась рационалистической просвѣтительной философией XVIII вѣка, но въ ней дѣйствовали демоническія ирраціональныя силы. Русская коммунистическая революція въ максимальной степени ставитъ себѣ задачи совершенной рационализаціи жизни вплоть до изгнанія изъ нея всякаго ирраціональнаго элемента и всякой тайны. Но въ ней же въ максимальной степени дѣйствуютъ ирраціональныя демоническія стихіи, для которыхъ рационалистическая доктрина есть лишь условная символика. И совсѣмъ не рационалистическіе, не объективно-научные элементы марксизма дѣйствуютъ въ русскомъ коммунизмѣ, а элементы мифотворческіе и религіозные. Своеобразное сочетаніе рациональнаго и ирраціональнаго элемента въ русской революціи послужило поводомъ къ возникновенію легенды о различіи между большевизмомъ и коммунизмомъ, популярной въ народной средѣ, крестьянской, рабочей, мѣщанской. Большевизмъ считается явленіемъ чисто русскимъ, народнымъ, разливомъ русской народной революціи, буйной и анархической, а коммунизмъ явленіемъ иностраннымъ, пришедшимъ со стороны и наложившимъ на русскую народную революцію оковы рациональной организаціи. Этому терминологически условному различенію соотвѣтствуетъ реальное различеніе ирраціональныхъ и рациональныхъ элементовъ въ революціи. Но революціонная идея всегда заключаетъ въ себѣ элементъ рациональный. Рациональный элементъ взятъ изъ марксизма. И вотъ вопросъ: что въ марксизмѣ можетъ поднять и вдохновить массы на огромное и сильное движеніе?

## II.

Въ основаніи марксизма лежитъ теорія экономическаго или историческаго матеріализма, согласно которой весь историческій и соціальный процессъ опредѣляется экономикой, развитіемъ матеріальныхъ производительныхъ силъ, формами производства и обмѣна. Экономика есть «базисъ» всей жизни, ея первичная и подлинная реальность, все же остальное, вся «идеологія», духовная жизнь, религіозныя вѣрованія, философія, мораль, искусство, вся культура, въ которой человѣкъ видѣлъ цвѣтъ жизни, есть «надстройка», эпифеноменъ, обманчивое и иллюзорное отраженіе въ сознаніи реальныхъ экономическихъ процессовъ. Объ огромномъ значеніи экономики, т. е. степени побѣды соціально организованнаго человѣчества надъ стихійными силами природы, не одинъ Марксъ говорилъ, до него говорили объ этомъ историки и утопическіе социалисты, напр. Сенъ-Симонъ, во многомъ предвосхитившій Маркса. Но Марксъ придалъ этому характеръ универсальной экономической метафизики. И Марксъ связалъ эту экономическую метафизику или онтологію, т. е. ученіе о сущности бытія, о первореальности, съ ученіемъ о классовой борьбѣ, которая и является его геніальнымъ «открытіемъ», вѣрнѣе «откровеніемъ». И о классовой борьбѣ говорила до Маркса болѣе скромная историческая наука, но только Марксу принадлежитъ ученіе о мессіанствѣ пролетаріата. Сама по себѣ теорія экономическаго матеріализма никого не могла бы вдохновить. Ученіе о томъ, что вся жизнь человѣческая детерминирована экономическими процессами, есть скорѣе печальное ученіе, отъ котораго могли бы руки опуститься. Но Марксъ совсѣмъ не ограничивается этой печальной истиной. Онъ пессимистъ въ отношеніи къ прошлому, которое окрашивается для него въ исключительно темный цвѣтъ,

но онъ оптимистъ въ отношеніи къ будущему, которое окрашивается для него въ исключительно свѣтлый цвѣтъ. Марксъ и Энгельсъ учатъ о скачкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы. Это лишь въ прошломъ было царство необходимости, детерминированности экономикой. Въ будущемъ будетъ царство свободы, социальный разумъ окончательно побѣдитъ всѣ ирраціональныя, стихійныя силы природы и общества и социальный человѣкъ станетъ могущественнымъ царемъ вселенной. Въ чудовищномъ противорѣчій со своимъ матеріализмомъ Марксъ вѣритъ въ діалектику, полученную по наслѣдству отъ Гегеля. Онъ вѣритъ, что діалектическій процессъ черезъ зло неизбѣжно приведетъ къ добру, черезъ безсмыслицу приведетъ къ торжеству смысла. Діалектика у Гегеля связана съ панлогизмомъ: въ діалектикѣ неотвратимо торжествуетъ логосъ, смыслъ. Мировой процессъ діалектиченъ у Гегеля потому, что онъ есть процессъ логическій, самораскрытіе понятія. Діалектика частей возможна лишь вслѣдствіе ихъ погруженія въ логическое лоно цѣлаго. Нѣтъ никакой возможности перевести панлогистическую діалектику на матеріалистическій языкъ, ибо матерія не знаетъ логоса и торжества смысла. Но Марксъ утверждаетъ матеріалистическую діалектику и это возможно у него лишь потому, что онъ вноситъ панлогизмъ въ нѣдры самой матеріи, въ матеріальный экономическій процессъ. Марксъ вѣритъ, что матеріальный экономическій процессъ черезъ борьбу противоположныхъ силъ приведетъ къ торжеству смысла, разума, логоса, къ царству свободы, къ порядку, къ побѣдѣ надъ необходимостью, порожденной стихійными, ирраціональными природными силами. Это есть безумная вѣра, ибо остается непонятнымъ, почему стихійный матеріальный экономическій процессъ не приведетъ къ торжеству окончательной безсмыслицы, рабству

и тьмѣ. Стихійный матеріальний процессъ самъ по себѣ ирраціоналенъ и никакого торжества разума не можетъ гарантировать. Но Марксъ видитъ впереди совершенное коммунистическое общество, которое и будетъ самымъ воплощеннымъ разумомъ, справедливостью и порядкомъ, въ немъ не будетъ уже ничего ирраціональнаго, ничего несправедливаго, жизнь будетъ окончательно раціонализована, панлогизмъ восторжествуетъ. Въ Марксѣ мы находимъ изумительное сочетаніе остраго ощущенія и сознанія яростной борьбы демоническихъ ирраціональныхъ, полярныхъ силъ въ исторіи, напоминающую ярость полярныхъ силъ, которую Беме видѣлъ въ космической жизни, съ абсолютнымъ убѣжденіемъ въ побѣдѣ разума, смысла, справедливости, порядка, организациі въ соціальной жизни. Въ немъ привлекаетъ это непостижимое сочетаніе демоническаго соціального ирраціонализма съ соціальнымъ панлогизмомъ, темное пониманіе прошлаго съ лучезарнымъ пониманіемъ будущаго. И лучезарное будущее оказывается неотвратимымъ, неизбѣжнымъ, царство свободы оказывается детерминированнымъ. Въ будущемъ совсѣмъ уже не стихійная экономическая основа опредѣляетъ жизнь человѣческихъ обществъ, а овладѣвшій всѣми стихіями соціальный разумъ. Діалектика матеріальнаго процесса ведетъ неотвратимо къ царству Божьему на землѣ, хотя и безъ Бога, къ царству свободы, справедливости, мощи. Сама по себѣ теорія экономическаго матеріализма энтузіазма вызвать не могла бы, она осталась бы одной изъ научныхъ гипотезъ. Энтузіазмъ вызываетъ мессіанская вѣра Маркса. И эта мессіанская вѣра находитъ свое окончательное выраженіе въ идеѣ мессіанскаго призванія пролетаріата. Та сторона марксизма, которая обращена къ грядущему соціалистическому обществу и къ великому призванію пролетаріата, ничего общаго

съ наукой не имѣть, это есть вѣра, «вещей обличеніе невидимыхъ». «Пролетаріатъ» Маркса и совершенное социалистическое общество — «невидимыя вещи», предметъ вѣры. Тутъ мы встрѣчаемся съ идеей религіознаго порядка.

Для Маркса въ основѣ историческаго процесса лежатъ не только экономика, развитіе матеріальныхъ производительныхъ силъ, что само собою не могло бы вызвать особенныхъ страстей, но и классовая борьба. Вся ярость марксизма вызвана этой идеей классовой борьбы. Это есть субъективная сторона марксизма, съ ней связана его аксіология. И несомнѣнно само понятіе класса у Маркса аксіологическое, оцѣночное. Различіе между «пролетаріатомъ» и «буржуазіей» невольно оказывается совпадающимъ съ различіемъ между «добромъ» и «зломъ». Сознательно Марксъ остается совершеннымъ имморалистомъ, но его ученіе о классовой борьбѣ насквозь моралистично. И морализмъ этотъ очень своеобразный, отрицательный. Нѣтъ добра и справедливости, но есть зло и несправедливость. И зло и несправедливость вызываетъ негодованіе и ненависть. Для Маркса существуетъ первородный грѣхъ, лежащій въ первоосновѣ человѣческаго общества. Это есть грѣхъ эксплуатаціи человѣка человѣкомъ, который всегда принимаетъ формы эксплуатаціи класса классомъ. Понятію «эксплуатаціи» Марксъ хочетъ придать чисто экономическій характеръ. Съ этимъ связана теорія прибавочной стоимости, которая отымается у трудящихся и присваивается эксплуатирующими классами. Но философски безспорно, что понятіе эксплуатаціи не можетъ быть чисто экономическимъ, оно неизбѣжно этическое. Когда мы говоримъ, что происходитъ эксплуатація, мы производимъ нравственную оцѣнку. При имморалистическомъ отрицаніи различіе между добрымъ и зломъ непонятно, почему эксплуатація человѣка человѣкомъ вызываетъ

возмущеніе и осужденіе, какъ несправедливость. Марксизмъ есть крайняя форма детерминистическаго міросозерцанія, презирающаго всякія нравственныя оцѣнки. Нравственной свободы для него не существуетъ. И тѣмъ не менѣе въ основѣ его лежитъ идея первороднаго грѣха. Этотъ первородный грѣхъ заражаетъ всю міровую исторію, всѣ классы общества, имъ искажены всѣ человѣческія вѣрованія и всѣ идеологіи. Грѣхъ эксплуатаціи закрываетъ возможность познанія истины и создаетъ иллюзорныя ученія, поддерживающія этотъ грѣхъ. Въ сознаніи иллюзорно отражается экономическая дѣйствительность — такова основная идея Маркса. Марксъ принужденъ считать иллюзорными всѣ бывшія до сихъ поръ идеи и вѣрованія. Есть близость между Марксомъ и Фрейдомъ въ основномъ принципѣ. И тотъ и другой ставятъ себѣ цѣлью разоблачить иллюзорность сознанія, обманъ и ложь сознанія. За иллюзіей, обманомъ и ложью сознанія скрыты безсознательныя влеченія, у Маркса экономическіе классовые интересы и эксплуатація, у Фрейда сексуальныя влеченія, *libido* и связанныя съ этими влеченіями пораненія. Марксъ не знаетъ еще подсознательнаго, психологія его рационалистическая, но онъ все время хочетъ разоблачать ложь сознанія, сознательныхъ идей и теорій. Но разоблачающій ложь и иллюзіи сознанія самъ долженъ себя сознавать въ истинѣ и знать путь побѣды истины надъ ложью, реальности надъ иллюзорностью. И вотъ Марксъ вѣритъ, что наступилъ часъ исторіи, когда истина должна раскрыться. Ему удалось, наконецъ, разоблачить иллюзіи и раскрыть истину, найти ключъ къ пониманію всемірной исторіи, добыть секретъ жизни человѣческихъ обществъ. Истина раскрылась ему, свѣтъ освѣтилъ тьму, въ которую было погружено все прошлое, потому что черезъ него мыслить и познаетъ истину классъ,

который призванъ быть освободителемъ человѣчества. Релятивизмъ преодолень, пролетарская истина не есть уже только отраженіе экономики, она есть абсолютная истина. Всѣ классы были заражены въ разныхъ формахъ грѣхомъ эксплуатаціи и потому истина была для нихъ закрыта. Само классовое строеніе общества выражало слабость человѣка, зависимость его отъ стихійныхъ силъ природы и стихійныхъ силъ самаго общества. Общество основанное на борьбѣ классовъ есть общество находящееся во власти ирраціональныхъ силъ, оно не владѣетъ собой. Религіозныя вѣрованія лишь отражаютъ слабость и безпомощность человѣка передъ силами природы, слабое развитіе матеріальныхъ производительныхъ силъ и зависимость человѣка отъ человѣка, рабство человѣка. Но вотъ образуется капиталистическое общество, которое Марксъ считаетъ самымъ злымъ и несправедливымъ. Въ немъ эксплуатація одного класса другимъ достигаетъ максимальной степени. Но это общество вмѣстѣ съ тѣмъ развиваетъ производительныя силы человѣчества, создаетъ мощи и вызываетъ къ жизни новый классъ, до сихъ поръ не бывший въ исторіи, классъ пролетаріата.

Пролетаріатъ есть единственный классъ свободный отъ первороднаго грѣха эксплуатаціи. Это есть классъ создающій всѣ матеріальныя цѣнности и блага, которыми живетъ человѣческое общество. Онъ эксплуатируется и угнетается, онъ самый обездоленный, лишенный орудій производства, находящійся въ рабской зависимости отъ капитала, но въ немъ нарастаетъ сила, мощь коллектива, которая обнаружится послѣ крушенія капиталистическаго общества. Пролетаріатъ есть классъ мессіанскій, призванный быть освободителемъ всего человѣчества, онъ даже тождественъ съ истиннымъ человѣчествомъ, онъ уже не только классъ, онъ перерастаетъ классовое общество. Ему откры-



вается истина и онъ осуществляетъ справедливость уже въ силу своего соціального положенія. Мессіанская идея пролетаріата соединяетъ въ себѣ освобожденіе угнетенныхъ, т. е. осуществленіе соціальной справедливости, съ достиженіемъ силы и могущества соціально организованнаго человѣчества. Въ побѣдѣ пролетаріата окончательно восторжествуетъ соціальный раціонализмъ и овладѣетъ ирраціональными силами міра. Побѣда пролетаріата принесетъ съ собой окончательную раціонализацию жизни, окончательную регуляцію и порядокъ, все ирраціональное, темное, таинственное будетъ изгнано изъ жизни. Анархія, которую Марксъ видѣлъ въ капиталистическомъ обществѣ, прекратится. Пролетаріатъ надѣляется всѣми добродѣтелями. Совершенно ясно, что «пролетаріатъ» Маркса не есть тотъ эмпирическій рабочій классъ, который мы наблюдаемъ въ дѣйствительности. Это есть идея-миѳъ, а не эмпирическая реальность. Пролетарскій миѳъ К. Маркса аналогиченъ демократическому миѳу Ж. Ж. Руссо, но по содержанію отъ него радикально отличается. Пролетарскій коммунизмъ принципиально противоположенъ формальной демократіи. Миѳъ о пролетаріатѣ обладаетъ огромной дѣйственной силой, онъ въ высшей степени динамиченъ и взрывать. Категорія «пролетаріата», образованная Марксомъ, есть прежде всего категорія аксіологическая, оцѣночная. «Пролетаріатъ» есть идея-миѳъ и вмѣстѣ съ тѣмъ величайшая цѣнность, добро, справедливость, положительная мощь. Различеніе «пролетаріата» и «буржуазіи» не есть констатированіе эмпирическаго факта, наблюдаемаго въ такомъ видѣ въ дѣйствительности, это есть прежде всего оцѣнка, судъ. Сильный аксіологическій элементъ есть во всей марксовской теоріи классовой борьбы. Марксъ никогда не пришелъ бы къ концепціи класса и въ особенности пролетаріа-

та, если бы онъ не внесъ въ нее оцѣнку высоты и низости, «добра» и «зла». Въ марксизмѣ, какъ и во всякой крайней революціонной идеологіи, есть бессознательное переживаніе дуалистически-манихейскаго типа, рѣзкаго противоположенія царства добраго бога и царства злого бога. Дуализмъ этотъ будетъ преодолень съ побѣдой пролетаріата. Но самое важное въ ученіи Маркса о мессіанскомъ призваніи пролетаріата это то, что онъ перенесъ на пролетаріатъ свойства избраннаго народа Божьяго. Марксъ былъ еврей, отпавшій отъ вѣры отцовъ, но въ его подсознательномъ сохранились мессіанскія чаянія Израиля. Подсознательное всегда бываетъ сильнѣе сознанія. И вотъ для него пролетаріатъ есть новый Израиль, избранный народъ Божій, освободитель и устроитель грядущаго царства земного. Пролетарскій коммунизмъ Маркса есть секуляризованный древне-еврейскій хиліазмъ. Избранный народъ замѣняется избраннымъ классомъ. Научнымъ путемъ невозможно было прійти къ такой идеѣ. Это идея религіознаго порядка. Тутъ сердцевина религіи коммунизма. Мессіанское сознаніе всегда вѣдь древне-еврейскаго происхожденія, оно чуждо эллинской мысли. Таково и русское мессіанское сознаніе. Мессіанское чувство, мессіанское сознаніе. даетъ огромную силу, оно вдохновляетъ, вызываетъ энтузіазмъ, подвигаетъ на жертвы. Оно вдохновляетъ и социалистическое рабочее движеніе. Если въ движеніи социаль-демократическомъ оно ослабѣло, если это движеніе обуржуазилось, то въ коммунизмѣ это мессіанское сознаніе очень сильно. У коммунистовъ есть острое чувство наступленія роковаго часа исторіи, міровой катастрофы, послѣ которой начнется новая эра для человѣчества. Только при этомъ чувствѣ возможна нечеловѣческая энергія и активность коммунистовъ. Марксистская теорія Zusammenbruch'a капиталистическаго общества и

есть вѣра въ то, что наступитъ часъ страшнаго суда. Элементъ эсхатологической очень силенъ въ революціонномъ коммунизмѣ. Близятся времена и сроки, происходитъ прорывъ во времени. Это есть то, что главный теоретикъ религіознаго социализма въ Германіи Тиллихъ обозначаетъ словомъ Kairos, какъ бы прорывъ вѣчнаго во время. Марксизмъ совсѣмъ не можетъ этого выразить въ терминахъ своей поверхностной матеріалистической философіи, но именно это есть въ его подпочвѣ, въ подсознательномъ. И въ этомъ его сила. Тутъ разрывается цѣпь детерминизма, обнаруживается прерывность въ эволюціи, совершается скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы, кончается исторія и начинается сверхъ-исторія.

Въ русской революціи произошла встрѣча и соединеніе двухъ мессіанскихъ сознаний — мессіанства пролетаріата съ мессіанствомъ русскаго народа. Русскій народъ какъ-бы отождествился съ пролетаріатомъ, съ которымъ онъ совсѣмъ, конечно, не совпадаетъ эмпирически. Въ душѣ русскаго народа издревле глубоко запало мессіанское чувство великаго религіознаго призванія. Еще въ XV вѣкѣ инокъ Филоеѣй построилъ теорію о Москвѣ, какъ о третьемъ Римѣ. Послѣ паденія Византійскаго царства русское царство осталось единственнымъ православнымъ царствомъ въ мірѣ, единственнымъ носителемъ истинной православной вѣры. Всѣ остальные народы измѣнили чистотѣ христіанской вѣры. Москва есть Третій Римъ, новый и послѣдній Римъ. Это мессіанское сознание осталось въ русскомъ народѣ на протяжении столѣтій, претерпѣвая различныя метаморфозы. Оно претерпѣло трагическій надломъ въ религіозномъ расколѣ XVII вѣка и приобрѣло новыя формы въ лѣвомъ крылѣ раскола. Оно перешло къ верхнему культурному слою XIX вѣка, къ русскимъ писателямъ и мыслителямъ. Оно въ секуля-

ризованной формѣ осталось у русскихъ революціонеровъ XIX вѣка и въ крайней формѣ выразилось у анархиста Бакунина. У Достоевскаго выразилось это мессіанское чувство въ идеѣ русскаго народа, какъ народа богоносца. Когда К. Леонтьевъ потерялъ вѣру въ положительное религіозное призваніе русскаго народа, то онъ началъ вѣрить, что русскій народъ родитъ изъ своихъ нѣдръ антихриста, т. е. все же обладаетъ мессіанствомъ, но темнымъ. И въ своей послѣдней, не только секуляризованной, но и совершенно обезбоженной формѣ русское мессіанство проявилось въ большевизмѣ, въ коммунизмѣ. И коммунизмъ русскій вѣритъ, что свѣтъ придетъ съ Востока, что свѣтъ русской революціи просвѣтитъ буржуазную тьму Запада. Русскій народъ не осуществилъ своей старой идеи Москвы, какъ Третьяго Рима. Императорская Россія была очень далека отъ того, чтобы походить на Третій Римъ. Но вмѣсто Третьяго Рима онъ осуществилъ Третій Интернаціональ. И въ этомъ Третьемъ Интернаціоналѣ произошло зловѣщее сочетаніе русской національной мессіанской идеи съ интернаціональной, пролетарской мессіанской идеей. Вотъ почему русская революція, вдохновленная пролетарской интернаціональной идеей, все-таки есть русская національная революція. Религія коммунизма не русскаго происхожденія, но она своеобразно преломилась въ русскомъ религіозномъ типѣ. Русскому же религіозному типу присуще эсхатологическое ожиданіе наступленія царства Божьяго на землѣ.

### III

Коммунизмъ есть сложное явленіе и ему нельзя просто сказать «да» или «нѣтъ». Въ коммунизмѣ есть правда и есть ложь, жутко перемѣшенные.

И вотъ, если положить на чашу вѣсовъ правду и ложь коммунизма и посмотрѣть, что преваживаетъ, то мы увидимъ, что многое въ коммунизмѣ есть его правда и лишь одно есть его ложь. Но эта одна неправда столь безмѣрно превышаетъ всѣ его правды, что правды оказываются искаженными. Въ чемъ же правда коммунизма? Можно установить цѣлый рядъ положеній, въ которыхъ правда на сторонѣ коммунизма. Прежде всего это правда отрицательная, критика лжи буржуазно-капиталистической цивилизаціи, ея противорѣчій и болѣзней. И это есть также правда обличенія выродившагося, упадочнаго лже-христіанства, приспособленнаго къ интересамъ буржуазной эпохи исторіи. Но есть и положительная правда въ замыслѣ организаціи и регуляціи хозяйственной жизни общества, отъ которой зависитъ жизнь людей и которая не можетъ быть дальше предоставлена игрѣ индивидуальных интересовъ и произволовъ. Идея плановаго хозяйства есть принципиально вѣрная идея. Либеральный принципъ формальной свободы въ хозяйственной жизни порождаетъ величайшія несправедливости и лишаетъ значительную часть человѣчества реальной свободы. Правда коммунизма въ томъ, что общество должно быть трудовымъ, обществомъ трудящихся, хотя коммунизмъ и не понимаетъ качественной іерархіи труда. Русскіе коммунисты, расклеивая на всѣхъ совѣтскихъ заборахъ слова: «не трудящійся да не ѣстъ», вѣроятно не подозрѣвали, что слова эти принадлежать Ап. Павлу. Правда коммунизма въ томъ, что не должно быть эксплуатаціи человѣка человѣкомъ и класса классомъ. Господство человѣка надъ стихійными силами природы не должно переходить въ господство человѣка надъ человекомъ. Правда, что распаденіе общества на классы, ведущіе между собой борьбу, должно быть преодолено и что классы должны быть замѣнены

профессіями. Правда, что политическій строй долженъ представлять реальныя хозяйственныя нужды и интересы людей, т. е. быть профессионально-трудовымъ. Съ этиъ связана критика формальной демократіи. Политика должна служить экономикѣ. Это есть требованіе соціального реализма. Правда, что политика должна быть связана съ цѣльнымъ міросозерцаніемъ. Политика обездушенная, не подчиненная великой идеѣ не можетъ зажигать души. Правда, что теорія и практика должны быть соединены въ цѣлостномъ типѣ культуры и жизни. Высшій культурный слой, элита не можетъ оставаться оторваннымъ отъ соціальной жизни, лишеннымъ соціального базиса, онъ долженъ служить соціальному цѣлому. Наконецъ, правда, что національный эгоизмъ и обособленность, порождающія вражду и войны, должны быть преодолены въ свернациональной организациіи человѣчества. Коммунизмъ ставитъ передъ всѣмъ міромъ великую проблему радикальнаго соціального переустройства. Весь міръ горитъ, жаждетъ трансформации, ищетъ новой, лучшей жизни. Сила коммунизма въ томъ, что онъ имѣтъ цѣлостный замыселъ переустройства жизни міра, въ которомъ теорія и практика, мышленіе и воля слиты. И въ этомъ коммунизмъ подобенъ средневѣковому теократическому замыслу. Коммунизмъ подчиняетъ жизнь отдѣльнаго человѣка великой міровой сверхличной цѣли. Онъ по новому возвращается къ пониманію жизни, какъ служенія, которое совершенно исчезло въ дехристианизованную буржуазно-либеральную эпоху. Каждый молодой человѣкъ чувствуетъ себя строителемъ новаго міра. Пусть это будетъ строительство Вавилонской Башни, но оно наполняетъ жизнь послѣдняго изъ людей захватывающимъ сверхличнымъ содержаніемъ. Экономика есть уже не частное дѣло, а міровое дѣло. Человѣкъ принудительно освобождается отъ

частной жизни, онъ переустраиваетъ міръ. Необычно увлекаетъ молодежь, что міръ сталъ пластиченъ, что его можно какъ угодно лѣпить, какъ угодно переустроить. Индивидуальнаго человѣка коммунизмъ отрицаетъ, но коллективнаго человѣка онъ признаетъ всемогущимъ. Каждый человѣкъ призванъ къ коллективному переустройству міра. Тяжесть прошлаго, исторіи, традиціи, которыя такъ сильны на Западѣ, сброшены, твореніе міра начинается какъ-бы сначала. Сама свобода у народовъ Запада мѣшаетъ радикальному переустройству міра. Сохраненіе *status quo* даетъ ощущеніе свободы, измѣненіе же ощущается какъ насиліе. Свободу коммунизмъ понимаетъ совсѣмъ не какъ возможность избранія, возможность повернуть направо и налево, а исключительно какъ возможность реализовать свою энергію, рѣшивъ повернуть въ одну сторону. Свобода избранія кажется обезсиливающей, подрывающей энергію. Если сравнить совѣтскую Россію напр., съ Франціей, то можно сказать, что первая есть страна принужденія, вторая же есть страна свободы. Но въ странѣ свободы очень трудно соціально реформировать жизнь, самый принципъ формальной свободы сталъ консервативнымъ принципомъ. Это -- одинъ изъ парадоксовъ свободы. Въ русскомъ коммунизмѣ обнаружилась огромная витальная сила. Но ее нельзя отнести исключительно на счетъ коммунизма, который есть лишь условная символика, это есть прежде всего витальная сила русскаго народа, сила раньше скованая и теперь раскованная.

Но ложь коммунизма болѣе велика, чѣмъ его правда. Она исказила и его правду. Это есть прежде всего ложь духовная, а не соціальная. Ложень и ужасенъ самый духъ коммунизма. Духъ этотъ есть отрицаніе духа, отрицаніе духовнаго начала въ человѣкѣ. Ложь коммунизма есть ложь безбо-

жія. Отсюда все вытекаетъ. Безбожіе не можетъ пройти даромъ. Отсюда и безчеловѣчіе коммунизма. Отрицаніе Бога приводитъ къ отрицанію чело-вѣка. Коммунизмъ не останавливается въ сред-немъ и переходномъ гуманистическомъ царствѣ. Онъ отвергъ Бога не во имя чело-вѣка, какъ то часто бывало, а во имя третьяго принципа, во имя соціального коллектива, новаго божества. Комму-низмъ послѣдовательно отвергъ то, что называютъ христіанскимъ «миѳомъ». Гуманизмъ не дошелъ до послѣдовательнаго и окончательнаго его отвер-женія. Христіанскій «миѳъ» есть не только миѳъ о Богѣ, но также и миѳъ о чело-вѣкѣ, богочеловѣ-ческой миѳъ. Сначала хотѣли отвергнуть только одну половину христіанскаго «миѳа», «миѳъ» о Богѣ. «Миѳъ» же о чело-вѣкѣ оставили. Идея цен-тральности и верховенства чело-вѣка есть остатокъ христіанскаго «миѳа». Чело-вѣкъ есть Божья идея и Божье твореніе, образъ и подобіе Божье. Въ этомъ его высшее достоинство и безусловное зна-ченіе. Діалектика гуманистическаго процесса бы-ла такова, что сначала отвергли Бога, но образъ и подобіе Божье въ чело-вѣкѣ еще оставили и на этомъ основывали безусловное значеніе чело-вѣка. Это съ необычайной силой и остротой выражено въ антропологической философіи Л. Фейербаха. Бо-га онъ отвергъ, теологію замѣнилъ антропологіей, но чело-вѣкъ у него обладаетъ еще божественными свойствами. Чело-вѣкъ творитъ Бога по своему об-разу и подобію. Но это есть лишь вывернутая на изнанку христіанская истина о твореніи чело-вѣка по образу и подобію Божьему. Христіанскій «миѳъ» о чело-вѣкѣ у Фейербаха остается, философія Фейер-баха безбожна, но не безчеловѣчна. Антропоцен-трической миѳъ еще христіанскаго происхожденія, Марксъ вышелъ изъ Фейербаха и усвоилъ себѣ всѣ аргументы фейербаховскаго атеизма. Но онъ пошелъ гораздо дальше въ разрушеніи христіан-



скаго теоандрическаго «миѳа». У него нѣтъ уже фѣйербаховской вѣры въ человѣка, какъ божество. Онъ утверждаетъ не антропоцентризмъ, а соціоцентризмъ или пролетароцентризмъ. У него не остается уже въ человѣкѣ образа и подобія Божьяго. Человѣкъ есть образъ и подобіе общества. Онъ цѣликомъ продуктъ соціальной среды, экономики своей эпохи и класса, къ которому принадлежитъ. Человѣкъ есть функція общества и даже только функція класса. Человѣка нѣтъ, есть лишь классъ. И когда не будетъ уже классовъ, тогда также не будетъ человѣка, будетъ соціальныи коллективъ, коммунистическое общество. Таковъ послѣдній результатъ отрицанія Бога, отрицанія образа и подобія Божьяго въ человѣкѣ, духовнаго начала въ человѣкѣ. Всѣ отрицательныя стороны коммунизма отсюда вытекаютъ. Коммунизмъ есть соціальная идолитрія. Отрицаніе живого Бога всегда ведетъ къ созданію ложныхъ боговъ. Соціальныи коллективъ, которому воздаются божескія почести, замѣняетъ собой и Бога и человѣка. Центръ сознанія перемѣщается. Нѣтъ уже личной совѣсти, личнаго разума, нѣтъ уже личной свободы. Есть только совѣсть коллектива, разумъ коллектива, свобода коллектива. Очень поучительна въ этомъ отношеніи автобіографія Л. Троцкаго, очень эгоцентрическая, но и очень талантливая, повѣствующая о драматической судьбѣ революціонной личности въ революціонномъ коллективѣ. Троцкій послѣ Ленина главный творецъ большевистской революціи. Онъ очень типичныи революціонеръ. Но онъ не настоящій коммунистъ, не до конца коммунистъ. Онъ еще допускаетъ возможность индивидуальнаго мнѣнія, индивидуальной критики, индивидуальной инициативы, онъ вѣритъ въ роль героическихъ революціонныхъ индивидуальностей и себя, конечно, причисляетъ къ таковымъ. Онъ не понимаетъ того, что можно

было бы назвать мистикой коллектива и что и есть самая жуткая сторона коммунизма.

Изъ безбожія и безчеловѣчія коммунизма вытекають всё его неправды. Неправда кроваваго насилія, которымъ онъ хочетъ осуществить социальную праду, неправда тираніи, которой не можетъ потерпѣть достоинство человѣка. Допущеніе какихъ угодно средствъ для осуществленія своей цѣли, которую почитаютъ высшей и единственной. Злоба, ненависть и месть, какъ путь осуществленія совершенной жизни, братства людей. Въ ученіи Маркса былъ демоническій элементъ, который и опредѣлилъ непобѣдимый динамизмъ этого ученія. Марксъ вѣрилъ, что добро можетъ быть осуществлено черезъ зло, что свѣтъ можетъ быть добытъ черезъ тьму, что свобода произойдетъ отъ необходимости. Зло должно возрастать, тьма должна сгущаться. Такъ понималъ онъ діалектику общественнаго процесса. Положеніе рабочихъ должно ухудшиться въ капиталистическомъ обществѣ (*Vereledungstheorie*), рабочіе должны все болѣе и болѣе озлобляться и проникаться мстительными и насильническими чувствами. На этомъ основано революціонно-мессіанское упованіе Маркса. Марксъ хотѣлъ, чтобы рабочій классъ, который есть эмпирическая реальность, проникся пролетарскимъ сознаниемъ. Но когда онъ проникается пролетарскимъ сознаниемъ, тогда у него возрастаетъ чувство *ressentiment*, обиды, зависти, ненависти, месть. Необходимо дѣлать различіе между «рабочимъ» и «пролетаріемъ». Рабочій есть трудящійся, трудъ же священенъ. Положеніе рабочаго тяжелое и оно должно быть улучшено. Необходимо бороться за освобожденіе рабочихъ отъ рабства. Но пролетарій не есть просто рабочій, это рабочій, который проникнуть мессіанской идеей пролетаріата, его грядущей силой. Пролетаріатъ совсѣмъ не есть эмпирическая реальность, пролетаріатъ есть идея.

И въ этой своей сторонѣ марксизмъ, исповѣдующій сознательно самый наивный матеріализмъ, есть крайній идеализмъ. Онъ хочетъ подчинить дѣйствительность «идеѣ» и эта «идея» насилуетъ и калѣчитъ дѣйствительность. Не слѣдуетъ понимать слишкомъ буквально матеріалистическую символику коммунизма, она условна и есть лишь борьба противъ религіи и христіанства. Въ дѣйствительности коммунизмъ очень спиритуаленъ и идеалистиченъ. Самый матеріализмъ коммунизма есть спиритуаленъ и идеалистическій матеріализмъ, въ которомъ сама матерія не играетъ почти никакой роли. И эта спиритуальность есть темная, безбожная спиритуальность. Обвинять коммунистовъ нужно въ томъ, что они слишкомъ люди «идеи», а не въ томъ, что они недостаточно люди «идеи». Для нихъ не существуетъ живой человѣческой личности. Безспорно коммунизму свойствененъ крайній, совершенно кошмарный экономизмъ, который вытѣсняетъ всѣ остальные стороны жизни и подавляетъ жизнь. Совѣтскіе коммунистическіе органы печати наполнены исключительно экономикой, въ нихъ нѣтъ ничего другого. Но это совсѣмъ особаго рода экономика, это экономика спиритуальная и метафизическая, замѣняющая Бога и духовную жизнь, обнаруживающая подлинное бытіе, сущность вещей. Самый экономизмъ не Марксъ выдумалъ, какъ не онъ выдумалъ и матеріализмъ. Матеріализмъ взять имъ изъ буржуазной просвѣтительной философіи XVIII вѣка. Экономизмъ взять имъ изъ капиталистическаго общества XIX вѣка. Но марксизмъ придалъ этому экономизму метафизическую и даже религіозную окраску. Съ нимъ связываются мессіанскія упованія. Пятилѣтка, которая ставитъ себѣ прозаическую цѣль индустриализаціи Россіи и объективно совсѣмъ не есть социализмъ, а государственный капитализмъ, переживается съ религіознымъ

паѳосомъ. Извращеніе іерархіи цѣнностей произошло уже въ буржуазно-капиталистическомъ обществѣ. Въ немъ уже отрицались духовныя цѣнности, какъ верховныя. Въ немъ уже произошло качественное пониженіе уровня культуры. Это общество уже поклонилось мамонѣ. То исключительное значеніе, которое пріобрѣтаетъ техника въ коммунистическомъ строительствѣ, взято изъ индустриально-капиталистической цивилизации, часто есть подражаніе Америкѣ. Но въ коммунизмѣ увлеченіе техникой получаетъ зловѣщій эсхатологическій оттѣнокъ. Коммунизмъ раздирается основнымъ противорѣчіемъ: онъ вдохновляетъ міровой идеей переустройства міра, вызываетъ нечеловѣческую энергію и внушаетъ энтузіазмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ осуществляетъ сѣрый, скучный земной рай, бюрократическое царство, въ которомъ все будетъ рационализировано и не будетъ уже тайны и безконечности. Экономизмъ оказывается послѣднимъ удѣломъ человѣка, внѣ этого нѣтъ уже никакой жизни, никакого бытія. Окончательно убиваются великія идеи Бога и человѣка и съ ними падаетъ все содержаніе человѣческой жизни, остается лишь экономика и техника.

Невозможно понять коммунизмъ, если видѣть въ немъ только социальную систему. Страстность антирелигіозной пропаганды и антирелигіозныхъ гоненій въ совѣтской Россіи можно понять, если увидѣть въ коммунизмѣ религію, которая хочетъ замѣнить собой христіанство. Лишь религіи свойственно притязаніе быть носительницей абсолютной истины, на это не можетъ притязать никакое политическое и экономическое направленіе. Лишь религія можетъ быть эксклюзивной. Лишь религія знаетъ обязательный для всѣхъ катехизисъ. Лишь религія можетъ притязать на обладаніе всей человѣческой душой до самой глубины. Никакая политика, никакое государство не можетъ на это

притязать. Коммунизм гонитъ всѣ религіи, потому что онъ самъ есть религія. Сознавая себя единственной истинной религіей, онъ не можетъ терпѣть на ряду съ собой другихъ ложныхъ религій. И онъ есть религія, которая хочетъ осуществить себя силой и принужденіемъ, не считаясь съ свободой человѣческаго духа. Это есть религія царства этого міра, послѣдняго и окончательнаго отрицанія міра потусторонняго, отрицанія всякой духовности. Именно поэтому и самый матеріализмъ дѣлается спиритуальнымъ и мистическимъ. Коммунистическое государство совсѣмъ не есть обыкновенное свѣтское, секуляризованное государство. Это есть государство священное, «теократическое», берущее на себя выполнение функций, которыя принадлежать церкви. Оно формируетъ человѣческія души, сообщаетъ имъ обязательное вѣроученіе, требуетъ всей души, требуетъ, чтобы ему воздавалось не только «кесарево», но и «Божье». Очень важно понять этотъ лже-теократическій характеръ коммунистическаго государства. Имъ опредѣляется вся его структура. Это есть система крайнаго соціального монизма, въ которомъ нѣтъ различія между государствомъ, обществомъ и церковью. Поэтому никакой церкви это государство не можетъ терпѣть на ряду съ собой или можетъ терпѣть лишь временно и по соображеніямъ оппортунистическимъ. Старое христіанское теократическое государство тоже не могло терпѣть на ряду съ собой никакой другой религіи и церкви. Это находилось въ существенномъ противорѣчьи съ христіанской свободой духа и являлось источникомъ крушенія теократіи. Коммунистическая «теократія» болѣе послѣдовательна, ибо свобода духа не входитъ во вдохновляющую ее вѣру.

Христіанство не осуществило своей правды въ полнотѣ жизни. Христіанство осуществило себя или условно-символически въ теократіяхъ, ко-

торыя не хотѣли знать свободы, т. е. основного условія всякой подлинной реализаціи, или практиковало систему дуализма, какъ въ новой исторіи, когда власть христіанъ ослабѣла. И потому явился коммунизмъ, какъ кара и напоминаніе, какъ извращеніе какой-то подлинной правды. Въ коммунизмѣ есть эсхатологическій моментъ. Апокалипсисъ означаетъ не только откровеніе конца исторіи. Существуетъ также апокалипсисъ внутри исторіи. Конецъ всегда близокъ, время всегда соприкасается съ вѣчностью. Міръ нашего времени совсѣмъ не есть абсолютно замкнутый міръ. Но бываютъ времена, когда это стояніе времени передъ вѣчностью острѣе чувствуется. Эсхатологическій моментъ означаетъ не только судъ надъ исторіей, но и судъ внутри исторіи. Коммунизмъ есть такой судъ. Правда, которая не хотѣла себя осуществлять въ красотѣ, въ Божьей красотѣ, осуществляется въ уродствѣ. Тутъ мы стоимъ передъ очень интереснымъ феноменомъ. Русскіе коммунисты впервые въ исторіи попытались осуществить въ жизни коммунистическую идею (1). Но какъ они вошли въ жизнь, съ какими душевными чертами, съ какимъ выраженіемъ лица? Они вошли съ чертами необыкновеннаго душевнаго и нравственнаго уродства, необыкновенной безблагодатности. Благодать красоты не осѣнила ихъ прихода въ жизнь. Поэтому у коммунистовъ есть *ressentiment*, они раздражены тѣмъ, что производятъ безобразное впечатлѣніе. Все оказалось уродливымъ: уродливое выраженіе лица, уродливые жесты, уродливо-неблагородный душевный укладъ, уродливый укладъ совѣтскаго революціоннаго быта. Это имѣетъ глубокій онтологическій смыслъ. Пусть въ коммунизмѣ есть большая социальная правда. Я убѣжденъ, что она есть. Но уродство въ

---

\*) До этого бывали частичныя коммунистическія вспышки.

осуществленіи этой правды означаетъ, что она смѣшалась съ большой неправдой, что Богъ отошелъ отъ путей ея осуществленія. Уродство есть всегда знакъ онтологическаго поврежденія. Ибо подлинное просвѣтленное и преображенное, благодатовствованное бытіе есть красота. Въ русской коммунистической революціи совсѣмъ нѣтъ красивыхъ театральныхъ жестовъ великой французской революціи, нѣтъ красивой риторики. Русскій народъ вообще не театраленъ и не риториченъ. Ленинъ писалъ и говорилъ умышленно некрасиво и грубо, безъ всякихъ украшеній. Въ этомъ сказался аскетизмъ и бѣдность русскаго нигилизма. Л. Троцкій кажется единственный человѣкъ въ русской революціи, который дорожитъ красивымъ жестомъ и театральностью, который хочетъ сохранить красоту образа революціонера. Но въ уродствѣ русскихъ коммунистовъ есть и своя положительная сторона, въ немъ есть правда о неправдѣ и есть симптомъ неправды въ путяхъ осуществленія правды. Это совсѣмъ, конечно, не значить, что тѣ, которые противостоятъ коммунизму, всегда отличаются красотой.

#### IV.

Что противопоставить коммунизму, какъ бороться съ нимъ? То, что обычно ему противопоставляютъ, и то, какъ обычно съ нимъ борются, скорѣе укрѣпляетъ коммунизмъ, чѣмъ ослабляетъ его, и даетъ новые аргументы его защитникамъ. Въ коммунизмѣ страшнѣе всего смѣшеніе правды и лжи. И потому важнѣе всего не отрицать правду, а отдѣлять ее отъ лжи. Коммунизму нельзя противопоставить никакихъ реставрацій, нельзя противопоставить капиталистическое общество и буржуазную цивилизацію XIX и XX вѣка. Индивидуалистическіе и либеральные принципы совершенно

уже изжиты и въ нихъ нѣтъ уже витальной силы. Когда относительныя начала претендуютъ на абсолютное значеніе, то противопоставить имъ нужно прежде всего подлинныя абсолютныя начала, а не другія относительныя начала, тоже претендующія на абсолютное значеніе. Когда время возстаетъ противъ вѣчности, то противопоставить ему можно лишь самую подлинную вѣчность, а не другое время, уже вызвавшее противъ себя бурную реакцію и не безъ основанія ее вызвавшее. Противопоставить коммунизму нельзя идеи, противопоставить можно лишь религиозныя реальности. Марксизмъ разоблачилъ ложь возвышенныхъ идей въ исторіи. Марксизмъ ложенъ не потому, что эти возвышенныя идеи правятъ исторіей. Старый идеализмъ конченъ. Марксизмъ ложенъ потому, что существуетъ Богъ, какъ потрясающая реальность, что Ему принадлежитъ сила и послѣднее слово. Противопоставить интегральному коммунизму, коммунизму матеріалистическому можно лишь интегральное христіанство, не риторическое разорванное и упадочное христіанство, а христіанство возрожденное, осуществляющее свою вѣчную правду въ замыслѣ цѣлостной жизни, цѣлостной культуры, цѣлостной соціальной правды. Все будущее христіанскихъ обществъ зависитъ отъ того, откажется ли рѣшительно христіанство или вѣриже христіане отъ поддержанія капитализма и соціальной неправды, станетъ ли христіанское челоувѣчество на путь осуществленія во имя Бога и Христа той правды, которую коммунисты осуществляютъ во имя безбожнаго коллектива, во имя земного рая. Если рабочіе классы представляютъ исключительно благоприятную почву для усвоенія яда безбожія, если воинствующій атеизмъ сталъ именно «опіумомъ для народа», то первыми виновниками тутъ являются совсѣмъ не агитаторы революціоннаго соціализма, — виновники сами хри-



стиане, виновенъ старый христіанскій міръ. Не христіанство виновато, а христіане, которые слишкомъ часто бывали лже-христіанами. Добро, которое не осуществляетъ себя въ жизни, которое превратилось въ условную риторику и прикрываетъ собой дѣйствительное, реальное зло и несправедливость, не можетъ не вызывать противъ себя бунта и бунта справедливаго. Христіане буржуазной эпохи исторіи создали для рабочаго класса очень тяжкія ассоціаціи, они нанесли съ трудомъ не поправимый вредъ дѣлу Христову въ душахъ угнетенныхъ и эксплуатируемыхъ. Положеніе христіанскаго міра передъ лицомъ коммунизма есть не только положеніе носителя вѣчной и абсолютной истины, но также положеніе виновнаго, своей истины не реализовавшаго и ей измѣнившаго. Коммунисты свою истину реализуютъ и этотъ фактъ они могутъ всегда противопоставить христіанамъ. Правда, христіанскую истину гораздо труднѣе реализовать, чѣмъ истину коммунистическую. Отъ христіанъ требуется гораздо больше, а не меньше, чѣмъ отъ коммунистовъ-матеріалистовъ. И если они исполняли меньше, а не больше, то въ этомъ не виновата сама истина христіанства. Историческая трагедія въ томъ, что подлинному христіанству, повидимому, никогда не можетъ принадлежать господства и власти въ этомъ мірѣ. Господство и власть принадлежать лжи - христіанству. Міръ уходитъ отъ христіанства.

Между тѣмъ какъ только на почвѣ христіанства можно преодолѣть мучительный конфликтъ между личностью и обществомъ, который коммунизмъ рѣшаетъ въ сторону окончательнаго подавленія личности обществомъ. Также лишь на почвѣ христіанства можно преодолѣть не менѣе мучительный конфликтъ аристократическаго и демократическаго принципа въ культурѣ, который коммунизмъ рѣшаетъ въ сторону окончательнаго низвер-

женія аристократическаго принципа культуры. На почвѣ материалистическаго коммунизма человечеству грозитъ совершенное обезличеніе и совершенное истребленіе благородства культуры. Христіанство знаетъ тайну сочетанія личнаго и общественнаго, аристократическаго и демократическаго. Христіанство раскрываетъ абсолютное благородство дѣтей Божьихъ и оно обращено ко всякой человеческой душѣ, ко всему человечеству. На почвѣ безрелигіозной или аристократія угнетаетъ и эксплуатируетъ демократію или демократія вульгаризируетъ души, понижаетъ уровень культуры, истребляетъ благородство. Интегральное христіанство можетъ принять всю правду коммунизма и отвергнуть всю его ложь. Если въ мірѣ не будетъ христіанскаго возрожденія и при томъ возрожденія не элита только, а и широкихъ народныхъ массъ, то безбожный коммунизмъ побѣдитъ во всемъ мірѣ. Будетъ ли такъ, мы не знаемъ, это тайна свободы. Для слишкомъ большого оптимизма нѣтъ основаній. Христіанству предстоитъ еще создать новый типъ святости въ самой гущѣ міра. Будущее все равно принадлежитъ рабочимъ массамъ, трудящимся, это неотвратимо и въ этомъ есть правда. И весь вопросъ въ томъ, какого эти массы будутъ духа, во имя чего они будутъ творить новую жизнь, во имя Бога и Христа, во имя духовнаго начала въ человѣкѣ или во имя обожествленной матеріи, во имя обожествленнаго человеческаго коллектива, въ которомъ исчезнетъ и самый образъ человѣка, умераетъ человеческая душа. Русскій народъ поставилъ эту проблему передъ всѣмъ міромъ.

*Н и к о л а й   Б е р д я е в ъ .*

## РОЖДЕНИЕ И ТВОРЕНИЕ

---

Есть известная мѣра субъективнаго воспріятія міра, являющаяся не только законной, но и въ большей степени неизбѣжной. Вообще говоря, объективность можно утверждать только относительно, только противопоставляя ее предвзятости, можно говорить скорѣе только о стремленіи къ ней, такъ какъ абсолютно объективное воспріятіе всего предполагаетъ абсолютную полноту воспринимающаго. Только въ субъективности абсолютной полноты эта ея субъективность совпадаетъ съ объективностью вещей. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что только въ Божественномъ воспріятіи, какъ въ воспріятіи полноты, все субъективное равнозначно объективному.

И если съ одной стороны можетъ быть правильно стремиться къ объективизму, какъ къ нѣкому подобію Божьему, то во первыхъ надо помнить, что по свойствамъ Божественной полноты Божественная объективность равна Божественной субъективности, а во вторыхъ, — это стремленіе никогда не должно переходить известной грани, ощущаемой очень точно каждымъ человѣкомъ: объективность его должна быть въ предѣлѣ его личныхъ дарованій, по существу не полныхъ и окрашенныхъ въ субъективные тона. Нельзя ограничивать свою изначальную субъективность дарованій еще субъективностью предвзятости, но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя нивелировать эту субъек-

тивность дарованій *всепріятіємъ* и *всепонима- ніемъ*, — даже того, что лежитъ за ихъ предѣлами.

И въ этомъ смыслѣ приходится говорить о законности и изначальности двухъ основныхъ путей міропониманія, въ крайностяхъ своихъ исключаяющихъ другъ друга и являющихся субъективнымъ воспріятіемъ двуединой истины. Эти пониманія міра можно назвать космизмомъ и антропологизмомъ.

Примѣняя вышесказанное къ этимъ двумъ основнымъ установкамъ души, можно утверждать, что у отдѣльныхъ людей есть специальные дары космологическаго осмысливанія бытія, а у другихъ, — антропологическаго. И что оба эти подхода, несмотря на скрытую въ нихъ субъективность, и въ этой субъективности своей оправданы, поскольку она не является чѣмъ то предвзятымъ, а соответствуетъ подлинной одаренности, подлинному внутреннему вѣдѣнію воспринимающаго бытіе человѣка.

Понятія космизма и антропологизма парныя и ихъ характеристика является взаимно-дополняющей.

Космизмъ обращенъ лицомъ къ міру, къ его внутреннему бытію, къ природѣ вещей, къ сущности, къ усю. Его волнуютъ вопросы, связанные съ раскрытіемъ должнаго въ мірѣ бываній. И весь міровой процессъ воспринимается имъ, какъ нѣкое единое дѣланіе, раскрывающее свои законы не только въ движеніяхъ человѣческой исторіи, но и въ самой матеріи, въ космосѣ, въ движеніяхъ самого вещества. Космизмъ ищетъ цѣлесообразности, гармоніи и планомѣрности во всемъ сотворенномъ, на всемъ видитъ печать Божественнаго замысла и въ извѣстной мѣрѣ не стремится къ примышленію отъ себя, а только къ раскрытію этого замысла. На путяхъ космизма должна быть

особенно сильной и особенно необходимой вѣра въ конечное преобращеніе плоти, на путяхъ космизма можно найти утвержденія нѣкотораго метаматеріализма.

Антропологизмъ занятъ вопросами, связанными съ лицомъ, личностью, ипостасью. Неизбѣжнымъ и неотвратимымъ законамъ мірового процесса онъ противопоставляетъ свободную волю, властную вліять на этотъ процессъ и тѣмъ самымъ измѣнять его подзаконное русло. Антропологизмъ ищетъ разрѣшенія антиноміи необходимости и свободы, зачастую противопоставляетъ міру лицо, видитъ смыслъ мірового и историческаго процесса не въ немъ самомъ, а въ единичномъ лицѣ, самоопредѣляющемся на фонѣ этого процесса. И потому въ его религіозной установкѣ гораздо сильнѣе должны звучать мотивы судьбы отдѣльнаго человѣка, чѣмъ мотивы преобращенія всей міровой плоти. Онъ индивидуалистичнѣе, онъ не растворяется въ религіозномъ соборномъ сознаніи, и зачастую можетъ даже противопоставлять себя ему. И въ этомъ противопоставленіи находитъ новую неразрѣшимую антиномію.

Въ религіозномъ аспектѣ можно сказать такъ: космизмъ обращенъ къ дѣлу Христа, явившемуся дать начало преобращенія міра. Антропологизмъ, — къ дѣлу Христа, опредѣляющему судьбу отдѣльной души человѣческой.

Въ космизмѣ Боговоплощеніемъ измѣняется законъ матеріальныхъ стихій, въ антропологизмѣ, — каждый человѣкъ поставленъ передъ Христомъ и долженъ свободно избрать или не избрать его дѣло.

Такимъ образомъ можно утверждать, что космизмъ, обращенный къ темамъ вещества, сущности, природы вещей, естества, усіи, — у с і о ц е н т р и ч е н ъ .

Антропологизмъ, — обращенный къ лицу

личности, ипостаси, — и п о с т а с о ц е н т р и ч е н ь .

Какъ проявляются въ своей активности начало космическое и начало лица?

Активность космическаго начала есть рожденіе.

Лицо проявляетъ себя въ своей активности творчествомъ.

Такимъ образомъ изъ первоначальныхъ парныхъ понятій вытекаютъ и послѣдующія.

Космизмъ, — антропологизмъ, уіоцентризмъ, — ипостасоцентризмъ, рожденіе, — творчество.

И можетъ быть только разобравшись въ природѣ активности того и другого, можно до конца понять и основныя опредѣленія, — раскрывая значеніе проявленія, можно раскрыть и значеніе проявляемаго. Въ извѣстной мѣрѣ творчество и рожденіе противоположны.

Въ чемъ сущность рожденія?

Будемъ сначала говорить о тварномъ рожденіи.

Основная его особенность въ томъ, что рожденное всегда единосущно рождающему, сынъ всегда единосущенъ отцу. И вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ всегда свое особое, иное, не отцовское лицо. Рожденіе всегда единосущно рождающему, но иноипостасно. Сущность въ рожденіи всегда остается той же, и всегда ново, или иное, лицо. Въ рожденіи сущность не пребываетъ, а прибываетъ, является, нарастаетъ Лицо. Это первая особенность рожденія.

Вторая его особенность въ томъ, что оно не свободно, не подлежитъ свободному волеизліянію. Тварное рожденіе есть выполненіе или явленіе космическихъ законовъ, и рождающей не воленъ выбирать лицо рождающемуся, какъ не воленъ родить однимъ хотѣніемъ.

Божественное рожденіе Отцомъ Сына именно

оттого и рожденіе, что соотвѣтствуетъ всѣмъ основнымъ опредѣленіямъ рожденія.

Сынъ единосущенъ Отцу, — Сынъ иноипостасенъ Отцу. Въ рожденіи Сына не раскрывается никакая иная сущность, кромѣ Божественной сущности, равномѣрно и равночестно свойственной Отцу и Сыну. Но раскрывается иное Лицо, Лицо Сына, ни въ коей мѣрѣ не свойственное Отцу.

И вмѣстѣ съ тѣмъ, если нельзя говорить, — по аналогіи съ тварнымъ рожденіемъ, — о томъ, что Божественное рожденіе есть рожденіе несвободное, то въ равной мѣрѣ нельзя утверждать его свободы. Оно не «несвободно», но «внѣсвободно», потому что будучи предвѣчнымъ, оно не имѣетъ предшествующую себѣ Отчую свободу, и такимъ образомъ ни въ коей мѣрѣ ею не опредѣляется.

Божественная свобода въ такой же мѣрѣ предвѣчна, какъ и Божественное Отчество, никакого Божественнаго соизволенія, — выявленія Божественной свободы, — не могло быть до того, какъ Богъ сталъ Отцомъ, потому что онъ имъ всегда былъ и не могъ хотѣть стать имъ.

Если нельзя говорить по аналогіи съ человѣческимъ рожденіемъ о несвободѣ Божественнаго рожденія, то во всякомъ случаѣ эту аналогію можно выразить такъ: Божественное рожденіе, такъ же какъ и тварное, — внѣ свободы; — одно, — оттого что не было времени, когда свобода предшествовала Божественному Отчеству, а другое, — оттого что оно не только внѣ свободы, но и несвободно.

Такимъ образомъ общей характеристикой рожденія можно взять такую: рожденіе есть несвободное — или внѣсвободное — выявленіе единосущной рождающему иноипостаси, (по самому свойству своему — лица, ипостаси),

— свободной. Иначе: внѣ свободное  
выявленіе свободнаго лица.

Изъ противоположенія легко выводятся осо-  
бенности творчества.

Прототипъ всякаго творчества, — Божествен-  
ное творчество, созиданіе Божественнымъ словомъ  
твари.

И основное, что мы объ этомъ актѣ знаемъ,  
можетъ распадаться на два утвержденія.

Первое: Богъ творилъ тварь не изъ своей Бо-  
жественной сущности, Богъ творилъ міръ изъ ни-  
чего. Тварь въ первую очередь и главнымъ обра-  
зомъ характеризуется по отношенію къ Богу тѣмъ,  
что она не единосущна Ему. Именно въ области  
уси, въ области естества пропасть между тварью  
и Богомъ непроходима.

Второе, что мы можемъ утверждать въ Боже-  
ственномъ творческомъ актѣ, — это то, что Богъ  
сотворилъ тварь по образу и подобию своему. Дру-  
гими словами, — какъ лицо, въ области своего  
ипостаснаго бытія, тварь не отдѣлена такою про-  
пастью отъ ипостаснаго бытія Божія, — если она  
не одноипостасна Богу, то она подобоипостасна.  
Иного лица, кромѣ созданнаго по образу и подобию  
Божескому, тварь не имѣетъ, — у твари не два ли-  
ца, не двѣ ипостаси, — одна, такъ сказать, само-  
стоятельная, а другая по образу и подобию Божіе-  
му. Ипостась твари одна, — и одна создана по обра-  
зу и подобию. И отъ этого образа и подобія тварь не  
можетъ никуда уйти, потому что оно входитъ въ  
самое ея бытіе. Перестать быть образомъ и подо-  
біемъ Божіимъ, — значитъ перестать быть вообще.  
Можно его исказать, можно его замутнить, забы-  
вать, осквернять, — но только не уйти отъ него  
окончательно, — оно входитъ въ самую сущность  
тварнаго бытія.

И еще надо отмѣтить, — Божественное твор-  
чество было свободно, — ему предшествовала Бо-



жественная свобода, Божественное волеизліяніе.

Тварное человѣческое творчество имѣетъ всѣ эти особенности Божественнаго творчества.

Во первыхъ, всякое твореніе твари, всякое твореніе человѣка никогда не можетъ быть едино-сущно ему. Человѣкъ всегда творитъ изъ иной сущности, человѣкъ не можетъ сотворить человѣка. Разносущность творенія, произведенія, — совершенно неизбѣжное его свойство.

Во-вторыхъ человѣкъ всегда творитъ по образу и подобію своему. Написана ли книга, создана ли философская система, сконструирована ли машина или нарисована картина, — ни одна эта сотворенная вещь не имѣетъ иного лица, кромѣ лица, создавшаго ее. Въ каждомъ своемъ твореніи человѣкъ-творецъ въ иной сущности, въ иномъ естествѣ отпечатлѣваетъ свое лицо, свою ипостась, множитъ аспекты своей ипостаси, но абсолютно никогда за предѣлы ея не выходитъ. Никогда твореніе не больше творца, никогда оно не являетъ ни одной черты, не заложенной въ ипостаси творца. Тварное твореніе всегда одноипостасно своему творцу.

Такимъ образомъ въ творествѣ отнюдь не созидается новое лицо, — единственное, что можетъ быть свободнымъ. Въ творествѣ только воплощается въ иной сущности лицо творящаго.

И параллельно съ опредѣленіемъ рожденія можно дать такое опредѣленіе творчества:

Творчество есть свободное выявленіе одноипостасной творцу, а потому несвободной, — иносущности.

Иначе, — свободное по существу своему выявленіе несвободной иной сущности, потому что внѣ иного лица не можетъ быть иной, не моей, не съ моимъ лицомъ связанной свободы.

Между Божественнымъ и человѣческимъ твор-

чествомъ обще то, что, съ одной стороны, — первое и второе созидается не изъ своей сущности, а съ другой стороны, — по образу и подобію своему.

Въ рожденіи открывається лицо, — ипостась.

Въ твореніи открывається сущность, — усія.

Въ рожденіи изначальна сущность, — усія.

Въ твореніи изначальное лицо, — ипостась.

Усіоцентризмъ, космизмъ, въ своей активности, въ актѣ рожденія являетъ иноипостась.

А ипостасоцентризмъ, антропологизмъ въ своей активности, въ актѣ творчества являетъ ино-сущность.

Несвобода рожденія являетъ свободное лицо.

Свобода творчества являетъ несвободную сущность.

Тутъ должны быть и дальнѣйшіе выводы. Если мы знаемъ о Христѣ, какъ о Второмъ Лицѣ Троицы, что онъ «рожденный, несотворенный», то о человѣкѣ мы знаемъ, что онъ одновременно «рожденный и сотворенный».

Въ явленіи человѣка въ міръ сочетаются два акта: актъ человѣческаго рожденія единосущнаго всему человѣчеству новаго лица, и актъ Божественнаго творчества разносущаго Богу образа и подобія Божія.

Въ этомъ сочетаніи двухъ актовъ вся тайна и вся противорѣчивость человѣческаго бытія.

Какъ рожденный и единосущный родившему, человѣкъ являетъ иное отъ родившаго лицо, причастное иной отъ родившаго свободѣ и судьбѣ.

Какъ сотворенный и подобоипостасный Творцу, онъ являетъ иную отъ Творца сущность, но въ лицѣ своемъ не свободенъ, такъ какъ онъ образъ и подобіе, и если и имѣетъ свободу, то не изначально, а именно какъ образъ и подобіе, потому что въ образъ и въ подобіе Божіе неотдѣлимой частью, его изначальнымъ свойствомъ входитъ свобода.

Въ этомъ противорѣчивость человѣческаго бы-

тія, — въ двойственности его происхожденія, въ томъ, что онъ рожденный и сотворенный.

И единственный выходъ изъ этой противорѣчивости въ томъ, Кто рожденный, — не сотворенный, — во Христѣ.

Поскольку въ человѣческомъ рожденіи, т. е. въ явленіи новаго, свободнаго, но единосушнаго человѣчеству лица, всегда есть сочетаніе съ человѣческой тварностью, — т. е. съ явленіемъ подобоипостасной Богу и только вторично свободной новой сущности, постольку въ Словѣ осуществлено полное и совершенное рожденіе безъ всякой примѣси творенія Его.

Ипостась Слова, — не по образу и подобію Отчему. И въ этомъ смыслѣ Слово, — безпримѣсное и безпредѣльное Лицо, — именно оттого, что оно безпримѣсное и безпредѣльное рожденіе. Въ такой же мѣрѣ, въ какой оно единосушно Отцу, въ такой же мѣрѣ оно самоипостасно и разноипостасно Отцу. Сказать иное, — это умалить Отчую силу рожденія. Не въ томъ совершенство Божественнаго рожденія, что оно единосушно, — всякое рожденіе единосушно, — а въ томъ, что оно являетъ абсолютное Лицо, Лицо Слова. Абсолютное же Лицо есть и абсолютная свобода.

Но воплощеніе Бога Слова могло быть только оттого, что тварь имѣла образъ и подобіе Божіе, оттого, что тварь подобоипостасна Богу.

Въ Богочеловѣкѣ Христѣ было: единая Божеству сущность, абсолютное Лицо, абсолютная ипостась Слова, — съ одной стороны, а съ другой, — подобоипостасное Богу лицо человѣка Иисуса, и единая человѣчеству сущность Его.

Въ Христѣ сочеталось два рожденія: предвѣчное рожденіе Божественнаго Лица и рожденіе въ Вифлеемѣ Іудейскомъ лица Богочеловѣческаго. Онъ былъ единусущенъ двумъ сущностямъ, но единоипостасенъ одному Лицу, потому что въ себѣ

преобразилъ человѣческое рожденіе до явленія не только образа и подобія, но до явленія полного Лица.

Явленный черезъ рожденіе, явленный черезъ два рожденія, онъ утвердилъ нѣкій примать космическаго начала, примать рожденія надъ творчествомъ. И его предвѣчное рожденіе было «внѣ-свободно», и его человѣческое рожденіе было не-свободно.

Но и первое и второе было рожденіемъ абсолютной свободы, потому что было рожденіемъ абсолютнаго Лица.

Это яснѣе будетъ при допущеніи иного, обратнаго раскрытія божественнаго домостроительства.

Предположимъ, что міру явлена была бы не единосущность и иноипостасность Слова рожденнаго, а разносущность и одноипостасность твари.

Явлено было бы нѣчто не единосущное Отцу, — не Богъ, — но подобоипостасное ему, — т. е. твореніе Божіе, — по образу и подобию.

И это сочеталось бы не съ единосущнымъ человѣку человѣкомъ, а только съ иноипостаснымъ человѣку, — съ продуктомъ человѣческаго творчества.

Это значитъ, что явлено было бы нѣчто, хотя и созданное въ свободѣ, но лишенное свободнаго Лица, потому что лишенное своего Лица.

Во-вторыхъ — и въ области сущности явлено было бы нѣчто третичное: Богъ создаетъ иную себѣ сущность человѣчества. Человѣкъ, тварь, созданіе Божіе создаетъ иную себѣ сущность своего творенія, и эта третичная сущность сочетается съ нѣкимъ не собственнымъ лицомъ, а съ лицомъ, двояко-отраженнымъ.

Это, такъ сказать, предѣлъ антропологизма, ипостасоцентризма и упора въ творческой актъ.

Боговоплощеніе же по существу своему есть

предѣлъ космоизма, усіоцентризма и упора въ актъ рожденія.

Любопытно съ этой точки зрѣнія понять Ветхозавѣтную религіозность.

Принято думать, что Ветхій Завѣтъ весь былъ пронизанъ идеей рожденія, рода, а христіанство прошло мимо именно этой его идеи. На самомъ дѣлѣ, конечно, Ветхій Завѣтъ есть религія творенія, а не рожденія: — сотворилъ Богъ небо и землю, сотворилъ человѣка, — вотъ въ чемъ его упоръ.

Изначаленъ и первочестенъ въ немъ именно творческій актъ. А рожденіе даже не воспринимается во всей своей сложности. Ветхій Завѣтъ принимаетъ рожденіе только какъ единосушное размноженіе. Для него не имѣетъ значенія, что въ рожденіи является новое лицо, — для него важно, что это сѣмя Авраамово или сѣмя Давидово, т. е. что это единая сущность съ Авраамомъ или Давидомъ. И единой сущности предрекается самое большее, что тутъ возможно: потомство твое, какъ песокъ морской.

Поэтому ветхозавѣтное сознаніе и Бога воспринимаетъ не какъ Родителя и Рожденного, а только какъ Творца. Актъ творчества былъ выше и первоначальнѣе акта рожденія.

Въ христіанствѣ все обратно этой установкѣ.

Въ рожденіи оно видитъ не только единосушное размноженіе, а единственную возможность явить иноипостасное лицо.

И въ самомъ центрѣ, въ началѣ христіанскаго ученія стоятъ именно два рожденія: предвѣчное рожденіе Слова безначальнымъ Отцомъ и рожденіе во времени Иисуса Маріей.

Конечно эти рожденія не могутъ быть восприняты только какъ единосушное размноженіе. Сила ихъ въ томъ, что они открываются именно какъ подлинное рожденіе, т. е. какъ явленіе иноипостаснаго лица.

И актъ Божественнаго творчества есть актъ безконечно вторичный, уже начинающій временное протеканіе тварной жизни. Не въ творческомъ актѣ Бога раскрываетъ себя христіанство, а главнымъ образомъ въ его актѣ рожденія единосущной Ему Ипостаси.

Именно въ сравненіи съ Ветхимъ Завѣтомъ становится ясно, насколько христіанство, — религія, основанная на раскрытіи смысла и полноты рожденія и на предпочтеніи его творческому акту.

Ключъ къ пониманію іудаизма, — моментъ Божественнаго творчества, моментъ созиданія способной къ единосущному размноженію твари.

Ключъ къ пониманію христіанства, — два акта рожденія: рожденіе Отцомъ предвѣчнаго Сына, и рожденіе Маріею Сына Давидова.

Изъ всего сказаннаго выводы такіе.

Если въ Богѣ рождающая сила и творческая сила одинаково ему присущи и равночестны, то явленіе этихъ силъ различно: рождается Сынъ единосущный, — созидается тварь разносущная.

Второе: Богоподобіе твари выявляется и въ ея рождающей и въ ея творческой силѣ.

Но рождается всегда единосущное лицо, которое, — образъ и подобіе Божіе, а въ предѣлѣ рожденія рождается и абсолютное Лицо Бога Слова, Сына.

Творится же всегда нѣчто хоть и разносущное, но не имѣющее своего Лица, а только отраженіе Лица творящаго. Значитъ и въ предѣлѣ не можетъ быть сотворено никакое Лицо, никакая Свобода.

Такимъ образомъ нужно еще разъ подчеркнуть: если творчество является свободнымъ, то свобода его, — не свобода результата, а только свобода процесса, такъ какъ результатъ всегда и

съ неизбежною подобенъ творящему и не имѣть лица.

А съ другой стороны, — если рожденіе и не свободно, то эта несвобода, — несвобода процесса, — а результатъ рожденія, — Лицо, — свободно и облечено своею свободной отвѣтственностью.

Иначе, — антропологизмъ, ипостасоцентризмъ упирается въ безпредѣльное отраженіе и умноженіе себя въ несвободѣ.

Усіоцентризмъ, космоизмъ, напротивъ, не множитъ себя въ непреодолимомъ единосуціи рождаемаго, а созидаетъ нѣкую новую свободу, являя въ рожденіи новое Лицо.

Тутъ съ неизбежною выборъ: или свободное созиданіе несвободнаго, или внѣсвободное рожденіе свободнаго.

Въ раскрытіи Божественнаго домостроительства, — въ рожденіи дважды единосуцнаго Сына и дважды Самоипостаснаго Слова, — міру явленъ этотъ выборъ.

Внѣсвободное откровеніе Свободнаго, Рожденнаго, Несотвореннаго.

*Е. Скобцова.*

## ПРИЗВАНІЕ св. ЖАННЫ Д'АРКЪ \*)

---

По мѣрѣ того какъ возрастаетъ количество изслѣдованій о Жаннѣ д'Аркѣ, мѣняются и точки зрѣнія, оцѣнивающія такъ или иначе дѣло ея совершенное. Историкъ, исторіософъ, социологъ, психологъ — каждый по своему ищутъ объяснить его, понять его природу и происхожденіе. Однако, какъ бы ни были многочисленны и разнообразны эти попытки — всѣ онѣ сводятся къ одному общему типу и методу изслѣдованія: исходя изъ принципа, что часть соотвѣтствуетъ цѣлому, изъ котораго происходитъ, всѣ онѣ пытаются установить причинную зависимость между дѣломъ Жанны д'Аркѣ и средой, въ которой она жила. Эта среда — семейная, социальная этническая или историческая всюду играетъ роль этого цѣлага, къ ней сводятся и ея объясняются факты этого дѣла.

Такъ поступаютъ всѣ, приписывающіе миссію, выполненную Жанной, высокому расцвѣту добродѣтели, присущей ея расѣ. Качества этой расы, пройдя путь эволюціи, будто-бы, во всей полнотѣ, проявились въ личности Орлеанской Дѣвы, она явилась ихъ воплощеніемъ и индивидуальнымъ выраженіемъ. Этотъ методъ примѣняютъ всѣ, пытающіеся связать миссію Жанны съ эпохой, въ которой она жила, чтобъ изъ нея, какъ изъ причины, вывести слѣдствіе. Таковъ методъ и тѣхъ, которые, не отрицая необычайный и безспорный характеръ дѣла ея совершеннаго, видятъ въ немъ лишь проявленіе болѣзненной экзальтаціи, маніи величія, истеріи, невроза. Ихъ утвержденія построены на томъ же методѣ — сведенія частей къ цѣлому. Но, благодаря тому, что они не могутъ подвести призваніе Жанны къ уровню призваній другихъ людей, имъ ничего другого не остается, какъ признать это призваніе — фантастическимъ и причислить къ области аномаліи и патологии.

---

\*) Докладъ, прочитанный на празднествахъ въ честь Жанны д'Аркѣ въ Руаннѣ.



Въ моемъ докладѣ я намѣренъ возражать противъ при-  
мѣненія такого метода для объясненія призванія Жанны  
д'Аркъ. Цѣль моего доклада—выявить исключительно инди-  
видуальный характеръ высокаго призванія Орлеанской Дѣвы,  
выполненнаго ею въ теченіе ея недолгой жизни. Именно въ  
ней, въ этой жизни, нахожу я полное опроверженіе всякой  
попытки объяснить его средой, эпохой, наслѣдственностью или  
аномаліей. — Для оправданія этого утвержденія мнѣ доста-  
точно будетъ прослѣдить это призваніе въ его трехъ основныхъ  
моментахъ: вдохновенія, его расцвѣта въ военныхъ подви-  
гахъ и апогея на судѣ и въ мученичествѣ. Чего хотѣли отъ  
Жанны голоса, которые она слышала? Они говорили ей, что  
Богъ хочетъ, чтобъ она, оставивъ родной домъ, отправилась  
во Францію, освободила ее отъ владычества англичанъ и ука-  
зала ей настоящаго короля. Эти четыре задачи, тѣсно между  
собою связанныя, составляютъ содержаніе миссіи, полученной  
ею свыше. Могла-ли внушить ее Жаннѣ среда, въ которой  
она жила: семейная, социальная, этническая или историческая?

Начнемъ съ первой. Кто изъ семьи Жанны могъ внушить  
ей мысль покинуть родину, начать войну съ англичанами,  
убѣдить дофина въ его правахъ на корону Франціи, вести  
его въ Реймсъ для коронованія? Ея отецъ, мать, братья, ку-  
зены, дяди или тетки? Но исторія даетъ на это опредѣленно  
отрицательный отвѣтъ. Семья Жанны не только не внушала  
ей этой мысли, но, наоборотъ, рѣшительно возставала противъ  
нея. Свидѣтель этому — отецъ Жанны, который, увидя во  
снѣ, что его дочь уѣзжаетъ изъ дома съ солдатами, заявилъ  
сыновьямъ: «Вѣрьте мнѣ, еслибъ этотъ сонъ исполнился, то  
я хотѣлъ бы, чтобъ вы ее утопили, а если не вы, то я самъ уто-  
плю ее». Врядъ-ли эти слова можно принять за внушеніе или  
поощреніе! Кромѣ того, мы знаемъ отъ самой Жанны, какъ  
приняла ея семья вѣсть объ ея отъѣздѣ. «Они совсѣмъ обезу-  
мѣли, когда я уѣхала въ Вокулерсъ», заявила она судьямъ,  
которые, конечно, использовали это заявленіе въ цѣляхъ  
наибольшаго ея обвиненія.

Но, если не среда, наиболѣе близкая Жаннѣ, то, быть  
можетъ, внушеніе это нужно искать въ общественномъ мнѣніи  
той эпохи? Измученное долгимъ владычествомъ иностранцевъ,  
не проявило-ли оно свое возмущеніе здѣсь у границъ Шампа-  
ни и Лотарингіи, въ деревушкѣ Домрэми, гдѣ Жанна услышала  
голоса святыхъ? Въ этомъ призывѣ свыше не слѣдуетъ-ли  
видѣть, просто на просто, вліяніе могучаго теченія идей, ох-  
ватившее ту эпоху и выразившее самую насущную ея нужды?

Я не сомнѣваюсь, что это объясненіе весьма соотвѣтство-  
вало бы вкусамъ моихъ современниковъ. Большая часть на-  
шихъ социологовъ и психологовъ, не задумаясь, признаетъ ее.

Въ самомъ дѣлѣ, трудно придумать объясненіе болѣе заманчивое и правдоподобное для современнаго мышленія какъ то, которое обращается къ воздѣйствию неизвѣстныхъ силъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда встрѣчаютъ въ жизни людей что-нибудь необычное, исключительное. Такъ, судьбу великихъ людей и даже ихъ геніальность развѣ не объясняютъ вліяніемъ силъ, исходящихъ изъ окружающей среды и дѣлающихъ личность орудіемъ коллективной воли?

Я не стану оспаривать здѣсь цѣнность этого страннаго метода, идущаго наперекоръ естественному ходу человѣческаго мышленія: отъ извѣстнаго, отъ опредѣленнаго, отъ даннаго, къ неизвѣстному, къ неопредѣленному, къ предполагаемому, принимая первыя за основу послѣднихъ. Я останавлюсь на немъ лишь постолько, поскольку методъ этотъ претендуетъ объяснить призваніе героической личности Жанны. Можетъ ли онъ сослаться на исторію, свидѣтельство которой является основнымъ для выясненія вопроса о томъ было-ли дѣло Жанны д'Аркъ внушено ей ея современниками?

Выступленіе Жанны произошло въ то время, когда владычество англичанъ окончательно утвердилось во Франціи. Большая часть французскихъ провинцій находилась въ ихъ рукахъ: Иль-де-Франсъ, Нормандія, Пикардія, Фландрія, Артуа, Шампань, Гвіана. . . . Кровавыя пораженія въ Греси, въ Пуатье и, особенно, въ Азенкурѣ почти совершенно истребили французское рыцарство. Лишенная арміи, Франція лишилась и національнаго правительства, такъ какъ дофинъ, сынъ Карла VI утратилъ права на тронъ, изъ-за отца, сошедшаго съ ума нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Герцогъ Бургундскій, другъ англичанъ, державшій подъ своей властью сумасшедшаго короля и говорившій отъ его имени, имѣлъ своей союзницей королеву Изабеллу — тучную баварку, преданную, какъ и онъ, интересамъ англичанъ. Изъ ненависти къ Франціи, Изабелла отрицала королевскую кровь своего сына, выдала дочь Екатерину за короля Англіи Генриха V и отдала ему Францію, въ видѣ приданнаго дочери. Преждевременная смерть Генриха лишила его престола, но у него былъ сынъ 9-ти мѣсяцевъ, который подъ именемъ Генриха VI являлся наслѣдникомъ двойной короны: Англіи и Франціи, на основаніи договора въ Труа (1420), имѣвшаго всю видимость законности.

Этотъ договоръ былъ признанъ парламентомъ и всѣми законодательными учрежденіями Франціи. Подпись Карла VI — не имѣла значенія: генеральные штаты поспѣшили дать свою, признавъ этимъ, права Генриха VI. Къ его услугамъ былъ и Парижскій университетъ — самый вліятельный умственный центръ не только Франціи, но и Европы. Тотъ фактъ,

что это учрежденіе полу-клерикальное, полу-свѣтское обладающее правомъ разбирать споры даже между папами, дало свое полное согласіе на признаніе англичанъ, освящало особымъ образомъ это признаніе. Могла-ли эта Франція, Франція, поработенная врагу, могла-ли она поручить Жаннѣ миссію своего освобожденія?

Но, быть можетъ, миссія эта исходила изъ другой среды, образовавшейся вокругъ подлиннаго наслѣдника трона, Карла VII и его приближенныхъ? Нѣтъ, уже по тому одному, что ни его сторонники, ни самъ Карль, не имѣли ни тѣни надежды на восстановленіе его правъ на престоль. Лишенный столицы, королевства и подданныхъ, изгнанникъ, безъ средствъ, неуверенный въ своемъ происхожденіи, которое отрицала даже его собственная мать, этотъ слабовольный король готовъ былъ уже покинуть Францію и поселиться въ горахъ Шотландіи съ немногими преданными ему солдатами. Могла-ли изъ этой среды явиться мысль объ освобожденіи, которое совершила Жанна д'Аркъ?

Призваніе Жанны не только не внушено ей людьми, событіями или состояніемъ страны — наоборотъ оно проявляется въ обстановкѣ наиболѣе ему неблагоприятной. Несоответствіе между началомъ ея подвига и препятствіями, которыя окружали ее со всѣхъ сторонъ — поражаетъ. Эти препятствія, казалось, должны были бы съ первыхъ же шаговъ, остановить Жанну; они создавали непреодолимую преграду между ней и людьми, ее окружающими. Такой преградой, стоявшей передъ ней на каждомъ шагу, было англійское владычество, признанное ея современниками за нѣчто абсолютное, окончательное и непоколебимое, какъ сама истина. Разрушить эту преграду — значило посягнуть на установленный порядокъ, нарушить общественный миръ, помѣшать восстановленію новаго строя, который оппортунизмъ, свойственный челоуѣчеству, всегда предпочтетъ требованіямъ, основаннымъ на правѣ и справедливости.

Именно такимъ было отношеніе людей къ предпріятію Жанны д'Аркъ.

Первымъ, послѣ родныхъ, узнавшимъ о миссіи Жанны, былъ Роберъ де Бодрикуръ, сеньоръ де Вокулерь. Онъ два раза отказался выслушать Жанну, два раза ее не принялъ. Лишь на третій разъ онъ принялъ, выслушалъ ее и, повѣривъ въ ея призваніе, далъ ей мечъ и двухъ оруженосцевъ, сопровождавшихъ ее къ дофину.

Дофинъ также не допускалъ ее къ себѣ. Прежде чѣмъ дать ей свиданіе, Карль VII подвергъ ее двойному испытанію. Первое — въ Шинонѣ съ участіемъ женщинъ, желая узнать мужчину она или женщина, дѣвственница или порочная. Вто-

рое — въ Пуатье съ участіемъ клириковъ мѣстнаго университета, съ цѣлью провѣрить сверхъестественное происхождение ея миссіи. И лишь послѣ этихъ двухъ испытаній, выяснившихъ, что Жанна вполне достойна довѣрія, она могла, наконецъ, получить разрѣшеніе на свиданіе съ дофиномъ. Однако хотя дофинъ и далъ это согласіе, какія подозрѣнія, сколько сомнѣній и нерѣшительности проявилъ онъ въ признаніи ея миссіи! Уже одно непонятное отношеніе этого неблагодарнаго чело-вѣка, само по себѣ достаточно, для доказательства насколько миссія Жанны д'Аркъ была лишена всякой помощи со стороны людей и не допускала никакого естественнаго объясненія.

Карль VII, совмѣстно съ ученой комиссіей, образованной въ Пуатье, потребовалъ отъ Жанны знака, который доказалъ бы ему божественное происхождение ея миссіи. «Богъ не хочетъ, сказалъ ей братъ Сегенъ де Сегенъ, чтобъ вамъ повѣрили, если не будетъ какого нибудь знаменія въ доказательство того, чтобъ вамъ повѣрили. И мы не совѣтуемъ королю довѣрять вамъ и рисковать арміей на основаніи однихъ вашихъ словъ». «Именемъ Бога, отвѣчаетъ Жанна, я здѣсь, въ Пуатье не для того, чтобъ дать вамъ это знаменіе. Отправьте меня въ Орлеанъ и тамъ вы его увидите!».

Начинается осада Орлеана, стѣны котораго уже на половину разрушены. Всѣ силы англичанъ участвуютъ въ ней, подъ командой наиболѣе опытныхъ генераловъ, съ наиболѣе доблестными войсками. Согласно ея желанію, Жанну отправляютъ въ Орлеанъ съ небольшимъ отрядомъ, которому она неизмѣнно твердитъ о томъ, чтобъ солдаты всю свою надежду возложили на Бога. Прибывъ въ Орлеанъ, черезъ Солонь, Жанна рѣшаетъ тотчасъ же атаковать англичанъ. Но здѣсь она наталкивается на инерцію человѣческой осторожности, всегда возстающую противъ инициативы Жанны. Многие сеньоры и капитаны держатся того мнѣнія, что не слѣдуетъ подвергать опасности королевскихъ солдатъ, что нужно выжидать прибытія болѣе сильныхъ подкрѣпленій. Этотъ отвѣтъ глубоко огорчаетъ Жанну. Не слушая голоса людей, всецѣло предавъ себя на волю Бога, она беретъ знамя, вскакиваетъ на лошадь и, въ сопровожденіи нѣсколькихъ солдатъ, увлеченныхъ ея порывомъ, галопомъ несетъ къ крѣпости Сень Лупъ, беретъ ее, а вслѣдъ за ней крѣпости Сень Жанъ ле Бланъ, Огюстенъ и Турнелль. Всѣ эти укрѣпленія падаютъ одно за другимъ подъ натискомъ ея побѣдоносной вѣры въ Бога. Безстрашіе Жанны побѣждаетъ не только враговъ по оружію, но и сопротивленіе окружающихъ, тѣхъ которые, сравнивая свои ничтожныя силы съ силами англичанъ, ждали помощи отъ короля. «Дѣлайте по вашему, а я буду дѣлать — по моему» — отвѣчаетъ имъ Жанна и, вѣрьте мнѣ, слова Божьи испол-

нятся». «Хорошо все, что угодно Богу. Нужно дѣлать то, что Ему угодно, чего Онъ хочетъ. . . . Дѣлайте. . . . Богъ слѣдуетъ!».

Черезъ нѣсколько дней осада Орлеана окончилась . . . . Англичане отступили къ Божанси и къ Меленъ. Знаменіе, котораго просилъ Карль и его сторонники было дано, самое яркое. Другія, не менѣ яркія, слѣдовали за нимъ: Божанси, Патеи, Жарго, Труа, Шалонъ — славные этапы этого побѣдоноснаго похода, душой и вождемъ котораго была Жанна. Его завершеіемъ былъ Реймсъ и коронованіе Карла. Но это коронованіе было завершеіемъ того, что, съ человѣческой точки зрѣнія, называется удачей. Послѣ апогеоза въ Реймсѣ, Жанной овладѣваетъ предчувствіе никогда ее не обманывавшее, что жизнь ея вступаетъ въ новый, послѣдній періодъ, что вскорѣ она, всѣми покинутая, будетъ во власти злыхъ силъ, противящихся ея призванію.

Мечтой Жанны было вести короля изъ Реймса въ Парижъ. Эта мечта не осуществилась. Парижъ былъ всей душой преданъ англо-бургундцамъ. Но больше всѣхъ помѣшалъ ея выполнеію ни кто иной, какъ самъ король. Несмотря на всѣ чудеса, совершенныя Жанной, несмотря на всѣ услуги, оказанныя ею, Карль все же не былъ убѣжденъ въ сверхъестественномъ происхожденіи ея призванія. Поэтому, онъ отказывается ей идти осаждать Парижъ, предоставляя ей одной эту осаду. Во время осады Жанна была ранена и получила отъ него приказъ объ отступленіи. А когда она, желая возстановить потерю, рѣшила перейти на лѣвый берегъ черезъ мостъ, построенный д'Алансономъ, то Карль отдалъ распоряженіе разрушить мостъ, а вмѣстѣ съ нимъ и планъ Жанны.

Разгадка этого, болѣе чѣмъ страннаго поступка, теперь вполне выяснена. Притворно во всемъ соглашаясь съ Жанной, Карль тайно заключаетъ два секретныхъ договора о перемиріи съ своимъ врагомъ герцогомъ Бургундскимъ — первый 28 августа, второй 18 сентября 1430.

Предательски покинутая тѣмъ, кто былъ ей обязанъ восхожденіемъ на престоль, оставленная вслѣдъ за нимъ и другими союзниками, Жанна все же продолжаетъ сражаться съ англичанами, желая во что бы то ни стало «вытолкать ихъ изъ Франціи». Она—въ Сенлисъ, въ Суассонъ, въ Ланьи, Креппи анъ Валуа и, наконецъ, въ Компьенъ. Здѣсь, во время битвы, она попадаетъ въ руки бургундцевъ, которые тотчасъ же продаютъ ее англичанамъ за 10 тысячъ фунтовъ: — «цѣна королевской головы» по знаменитому выраженію Кошона.

Начинается послѣдній періодъ, заслуживающій особаго вниманія, такъ какъ именно въ немъ, болѣе чѣмъ въ другихъ, выявляется призваніе Жанны, во всемъ его своеобразіи и

неповторимости. Здѣсь она ведетъ борьбу уже не съ резонерами, не съ политиками, которые всю свою, слишкомъ чело-вѣческую предусмотрительность направляли противъ пылкого рвенія Жанны, рвенія, питавшагося божественнымъ вдохно-веніемъ свыше. Это вдохновеніе руководить ею и теперь, когда она должна отвѣчать на судѣ передъ духовными лицами, наиболѣе выдающимися по своимъ качествамъ и учености.

Руанскій трибуналъ былъ, конечно, на сторонѣ англичанъ, на сторонѣ регента Бетфорда, Винчестера и самого Генриха VI. Но объ этомъ на судѣ не упоминалось и весь процессъ, какъ по формѣ, такъ и по содержанію, носилъ характеръ исклю-чительно религіозный. Вся формальная сторона этого знамени-таго суда надъ Жанной д'Аркъ, соблюдалась безукориз-ненно: публичность и торжественность, духовный составъ судей, ихъ ученость, самые основные чисто-теологическіе вопросы, ими обсуждаемые — все придавало руанскимъ пре-ніямъ характеръ особой значительности и религіозности. Но, наиболѣе существеннымъ въ этихъ преніяхъ былъ, конечно, самый предметъ споровъ. Вопросъ шелъ, не болѣе ли менѣе, какъ о томъ, была-ли миссія Жанны внушена ей Богомъ или дьяволомъ?

Отъ рѣшенія этого вопроса зависѣло окончательное и неопровержимое доказательство высокаго и чисто-индивиду-ального призванія Жанны д'Аркъ. Выслушаемъ, прежде всего, подсудимую. Ей предлагаютъ подъ присягой говорить одну лишь правду. «Я охотно скажу все, что разрѣшитъ мнѣ Богъ. Но безъ Его разрѣшенія — не скажу ничего» — отвѣчаетъ она. «Если я скажу что-нибудь безъ Его позволенія, то не буду больше вѣрять голосамъ, а если Онъ разрѣшитъ, то я не буду бояться, а буду вѣрять». (Засѣданіе 27 февраля).

Въ этомъ прекрасномъ вступленіи выражена, во всей ея глубинѣ, главная мысль Жанны. . . . Но судьи, не обращая вниманія на этотъ отвѣтъ, задаютъ ей вопросъ о томъ, зачѣмъ она пріѣхала во Францію, т.е. о ея призваніи. «Меня послалъ Богъ» — отвѣчаетъ Жанна (Засѣданіе 24 февраля). Исполняя велѣніе Бога, переданное ей ангелами и святыми: Екатериной и Маргаритой, она оставляетъ родной домъ, является къ Карлу VII и ведетъ его, послѣ побѣды въ Орлеанѣ, въ Реймсъ.

Исполняя велѣніе Бога она осаждастъ города «чтобъ вытолкать англичанъ изъ Франціи». Воля Бога руководитъ ею во всѣхъ ея предпріятіяхъ. «Все что я дѣлаю, могла бы она сказать, я дѣлаю согласно откровенію свыше».

Не удовлетворяясь этими отвѣтами, судьи спрашиваютъ Жанну, какъ могла она повѣрять, что Богъ именно ей, прос-той и невѣжественной крестьянкѣ, далъ столь важное открово-неніе? «Богъ всемогущъ», отвѣчаетъ она. «Онъ даетъ откровеніе

кому Ему угодно. (Засѣданіе 28 марта). Ему угодно было поручить это простой дѣвушкѣ».

Еще раньше она заявила клирикамъ, утверждавшимъ, что ничего подобнаго никогда не было и ни въ одной книгѣ не написано: «У Бога есть книга, которую никто изъ клириковъ, какой бы высокой санъ они ни имѣли, никогда не читаль» (Показаніе Паскереля)

Отвѣтъ, достойный Святой, которую не можетъ удивить ничто исходящее свыше. Однако, предвзятое отношеніе судей не желало считаться съ этими отвѣтами; въ нихъ они видѣли лишь доказательство гордости и самомнѣнія подсудимой. Воспользовавшись заявленіемъ Жанны о томъ, что она не дѣлаетъ ничего безъ помощи божественной благодати, они задаютъ ей вопросъ, казалось бы, весьма простой и имѣющей отношеніе къ ея предыдущимъ показаніямъ: «Увѣрены ли вы, что благодать присутствуетъ въ васъ»? Этимъ вопросомъ они имѣли въ виду вызвать съ ея стороны отвѣтъ, могущій ее скомпрометировать. Въ самомъ дѣлѣ: если она заявитъ, что благодать — въ ней, это укажетъ на ея гордыню; если станетъ отрицать присутствіе въ ней благодати это докажетъ, что она дѣйствуетъ подъ вліяніемъ дьявола.

Но какъ они ошиблись въ своемъ ожиданіи! Жанна не поддалась на эту уловку. «Если я — внѣ благодати, Господь мнѣ ее пошлетъ. Если — въ благодати, Господь охранитъ меня!».

Нельзя точнѣе опредѣлить отношеніе христіанина къ тайнѣ божественной воли, къ дару благодати и къ роли падающей на долю нашего свободнаго выбора. Какое смущеніе долженъ былъ произвести подобный отвѣтъ въ собраніи теологовъ, среди которыхъ многіе пользовались міровой извѣстностью. Однако они не пожелали снять съ себя обязанности судей и продолжали допрашивать Жанну, задавая ей вопросы, относящіеся, главнымъ образомъ, къ ея общенію съ Богомъ. Таковъ напр. вопросъ о мужскомъ костюмѣ, который Жанна носила во все время ея походовъ и не снимала даже въ тюрьмѣ. «Развѣ Богъ велѣлъ вамъ одѣваться по мужски?» спрашиваютъ ее судьи (IV засѣданіе, 27 февраля). Костюмъ? — отвѣчаетъ Жанна, это — пустяки! Да, я надѣла его по приказанію Бога. «Думаете-ли вы, что хорошо поступили, надѣвъ мужское платье!» «Все, что я дѣлала по приказанію Бога — хорошо и я жду, что Онъ меня за это не оставитъ и мнѣ поможетъ», отвѣчаетъ Жанна, вполне разумно утверждая этимъ, что вся власть принадлежитъ одному лишь Богу.

Однако судьи думаютъ иначе. Считаая поступки такого рода непристойными и нарушающими чистоту пола, они всячески убѣждаютъ Жанну переодѣнуться мужской костюмъ на

женскій. Лишь при этомъ условіи они обѣщаютъ ей исполнить ея горячее желаніе: быть на обѣднѣ и причащаться. Что стоитъ ей отказаться отъ этого костюма, чтобъ ,взамѣнъ получить такое благо!

Однако Жанна не согласна выполнить это, казалось бы столь незначительное желаніе. Она, во что бы то ни стало, хочетъ прежде всего и во всемъ выполнить волю Бога. «Развѣ вы не можете позволить мнѣ пойти къ обѣднѣ и въ этомъ платьѣ? Я очень прошу васъ объ этомъ. Я не могу перемѣнить костюмъ. Это не отъ меня зависитъ.»

Всѣ присутствующіе напрасно уговариваютъ ее надѣть платьѣ, соотвѣтствующее ея полу. «Это не зависитъ отъ меня, повторяетъ она. Еслибъ это зависѣло отъ меня, то я, конечно, это сдѣлала бы. Я не могу снять этотъ костюмъ. Неужели же вы лишите меня Причастія? Умоляю васъ, монсеньоры, разрѣшить мнѣ быть на обѣднѣ въ этомъ платьѣ. Вѣдь оно не мѣняетъ моей души и не противъ заповѣдей Церкви! (26 марта). Всѣ усилія судей заставить Жанну пойти хотя бы на малѣйшую уступку разбились, натолкнувшись на ея послушаніе Богу. «Я согласна скорѣе умереть, чѣмъ отказаться исполнить то, чего отъ меня требуетъ Богъ» (17 марта)

Нужны-ли еще доказательства этой абсолютности этой абсолютной покорности волѣ Бога и, не менѣе абсолютнаго противленія всему, что этой волѣ противорѣчитъ?

Тамъ, на старомъ рынкѣ Руана, можно увидѣть зрѣлище, единственное въ исторіи міра, тамъ пламенными языками костра обведена черта, отдѣляющая личность отъ окружающей ее среды, тамъ единеніе души съ Богомъ закрѣплено мученичествомъ.

Выслушаемъ, однако, возраженія судей. Въ чемъ обвиняется Жанна Д'Аркъ? Во первыхъ, въ своеволии, въ томъ, что она уѣхала изъ дома безъ разрѣшенія родителей, по своему желанію, по своему вдохновенію (27 марта). Они упрекаютъ ее въ высококомъ о себѣ мнѣніи, въ предпочтеніи личнаго мнѣнія — авторитету Церкви (28 марта), въ томъ, что она не посовѣтывалась ни съ епископомъ, ни съ священникомъ, прелатомъ или другими духовными лицами, чтобъ узнать вѣрны-ли ей въ духовъ, говорящихъ съ ней!! (28 марта).

Они обвиняютъ ее въ желаніи проникнуть въ тайны, превышающія ея разумъ и происхожденіе (тогда же). Это происхожденіе, то что Жанна была простой, неграмотной крестьянкой — являлось одной изъ главныхъ уликъ противъ нея. Такъ, одинъ изъ судей, Зенонъ де Кастигліоне, епископъ Лизье, отказался видѣть въ ней посланницу Бога лишь на томъ основаніи, что она была низкаго происхожденія. «Attenta vili conditione personae, praesumendum est ipsas revelationes et



visiones non ab ipso Deo processisse». Странный доводъ въ устахъ епископа!

Обратимся къ другимъ обвиненіямъ. Судьи говорятъ, будто она искушала Бога, «требуя отъ Него того, въ чемъ нѣтъ необходимости, чего человѣкъ можетъ достигнуть и собственными силами» (28 Марта).

Но самое главное обвиненіе противъ Жанны было предъ-явлено ей въ засѣданіи 31 марта. Это — обвиненіе въ томъ, что она не разъ заявляла судьямъ о своемъ рѣшеніи подчиняться Богу и обращаться къ Нему, а не представителямъ Церкви. Не она-ли говорила: «То, что Богъ велить мнѣ, приказываетъ или прикажетъ — я сдѣлаю несмотря ни на что и ни на кого. И если Церковь захочетъ, чтобы я сдѣлала что-нибудь противъ воли Бога я ни за что на это не соглашусь». И еще, 2 мая, не она-ли заявила Жану де Шатонь, архидіакону д'Евре: «Я вѣрю, что воинствующая церковь не можетъ ни заблуждаться, ни погрѣшать, но что касается моихъ словъ и дѣлъ — я подчиняюсь и обращаюсь только къ Богу, Моему Творцу. Ему Одному предаю все, что дѣлаю и всю себя».

Нельзя болѣе точно и опредѣленно выразить индивидуальный и неповторимый характеръ призванія Жанны д'Аркъ, полученное ею свыше. Тѣ, которые во чтобы то ни стало желаютъ объяснить это призваніе моральнымъ воздѣйствіемъ ея среды, пусть выслушаютъ ее въ засѣданіи 9 мая, стоящую передъ орудіями пытки, воздвигнутыми рядомъ съ ней, дабы этимъ путемъ, какъ сказалъ Кошонъ, обратить ее на путь истины и спасти ея душу и тѣло (sic!) «Если вы даже раздерете на части все мое тѣло и вырвете душу — я повторю то же самое. А если скажу не то, что говорила, то позже скажу, что меня силой заставили говорить не то, что думаю».

Я не буду останавливаться на другихъ обвиненіяхъ и подозрѣніяхъ, хотя нѣкоторыя изъ нихъ и весьма знаменательны. Такъ, напр., Жанну упрекаютъ въ жестокости, въ непримиримости. Не она-ли заявила Катеринѣ де ла Рошелль, что заключить миръ съ герцогомъ Бургундскимъ не иначе какъ на остріѣ меча, не она-ли убѣждала Карла VII не заключать ни союза, ни договора съ англичанами: «съ ними возможенъ только одинъ миръ — пусть отправляются въ свою страну.» (27 марта).

Не останавливаясь на этихъ обвиненіяхъ и на отвѣтахъ Жанны, всегда столь значительныхъ и жизненныхъ, я перехожу къ двумъ основнымъ выводамъ моего доклада. Первый, наиболѣе выражающій мою мысль и мною не разъ уже высказанный, это тотъ, что мысли, вдохновляющія Жанну внушены ей не людьми. Выводъ этотъ рѣшительно отвергаетъ всѣ попытки видѣть въ Жаннѣ Д'Аркъ или инструментъ, выполня-

ющій волю ея современниковъ, или выразительницу запоздалой борьбы друидовъ и галльскаго генія съ христіанствомъ или, наконецъ, предвѣстницу оппозиціи Церкви и ея авторитету въ лицѣ Реформаціи. Все это не что иное какъ чистая фантазія!

Дѣло Жанны д'Аркъ, съ точки зрѣнія чисто-человѣческой никѣмъ и ничѣмъ ей не внушено. Ея призваніе глубоко индивидуально. Но въ ея глубинѣ какъ и въ глубинѣ каждой индивидуальности сокрыта, тайна, на которую все чаще и чаще наталкивается и философія и наука.

Въ доказательство этого мнѣ достаточно сослаться на Конгрессъ синтеза, бывшій недавно въ Парижѣ, съ участіемъ всѣхъ наиболѣе извѣстныхъ философовъ и ученыхъ нашего времени.

Всѣ засѣданія этого Конгресса были посвящены проблемѣ индивидуальности и вопросамъ съ ней связаннымъ — детерминизму, причинности и непредѣльности. . . . Въ результатѣ споровъ выяснилось, что индивидуумъ ускользаетъ отъ попытокъ привести его къ единству и синтезу . . . Эта проблема такъ затрудняетъ нашихъ ученыхъ, что многіе изъ нихъ, не будучи въ состояніи рѣшить ее, просто на просто ее отрицаютъ. Другіе-же, главнымъ образомъ психо-соціологи, не имѣя возможности отрицать индивидуумъ, какъ фактъ, становятся на защиту посредственныхъ теорій, пытающихся признать все оригинальное и возвышающееся надъ *серединой*, за аномалію и патологию. Это тѣ, которые и до сихъ поръ имѣютъ смѣлость говорить о ненормальности Святыхъ и даже самого Христа. На мнѣніяхъ этого рода останавливаться, конечно, не стоитъ, а если и стоитъ, то лишь поскольку они свидѣтельствуютъ о печальныхъ фактахъ умственного и волевого психоза. Въ результатѣ остается лишь одно рѣшеніе проблемы индивидуальности, именно то, которое Жанна д'Аркъ даетъ намъ въ своихъ словахъ и своей жизни: все великое и значительное челоуѣкъ получаетъ отъ Бога. Каждый челоуѣкъ, какъ бы ничтоженъ, скромнень и незамѣтенъ онъ ни былъ, имѣетъ на себѣ отпечатокъ вполне оригинальный Того, Кто его создалъ. И созерцая въ лицѣ Жанны д'Аркъ этотъ божественный отпечатокъ, въ его самомъ совершенномъ и яркомъ проявленіи, мы вмѣстѣ съ Псалмопѣвцемъ скажемъ: «Дивенъ Богъ во Святыхъ Своихъ».

*А б б а т ь А в г у с т и н ь Я к у б и з і а к ъ .*

## ПЯТАЯ АНГЛО-РУССКАЯ КОНФЕРЕНЦІЯ

(Heigh-Leigh, 16-23 апрѣля 1931 ).

---

Темой англо-русской конференціи этого года было учение о церкви. Къ этой темѣ подошла прошлогодняя конференція, которая была посвящена учению о святости.

Православное учение о Церкви всецѣло покоится на учении о святости. Церковь — живая сущность, стяжаніе любви Бога къ человѣку и отвѣтной любви человѣка, выраженной въ исполненіи завѣта совершенства (Мѡ. V, 48), т. е. въ святости. Святость есть явленіе единства человѣка съ Богомъ, который святъ, и это единство, осуществляемое въ благодатныхъ дарахъ Святого Духа, творить и единство вѣрующихъ, соборное тѣло Церкви, «народъ святой».

Въ этомъ году учение о Церкви было рассмотрѣно и по существу и въ связи съ данной исторической эпохой; была многосторонне освящена идея церковнаго единства — главная же цѣнность этой конференціи (какъ и предыдущихъ англо-русскихъ конференцій) была въ ея большемъ религіозномъ напряженіи: въ немъ то и осуществлялось подлинное единство вѣрующихъ; и дѣло соединенія церковей было осознано, какъ задание истинной вѣры въ единого Бога (Еф. IV, 3-5) и подлинной любви.

Прежде всего слѣдуетъ подробно остановиться на докладахъ, такъ какъ по нимъ можно судить о діалектикѣ конференціи. Первый докладъ, о. Сергія Булгакова, былъ экзегезой члена Никейскаго Символа: «вѣрую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь». О. Сергій опредѣляетъ принципъ единства Церкви принципомъ святости (совершенства) и Бога и человѣка (поскольку онъ участвуетъ въ совершенствѣ Божиѣмъ); природа Церкви — Богочеловѣческая, стяженная Боговоплощеніемъ. Въ началѣ докладчикъ подчеркиваетъ, что Церковь, какъ явленіе духовной жизни — объектъ вѣры, но она, также

есть и видимая организація, въ Церкви соединено и Божеское и человѣческое въ богочеловѣческомъ единствѣ и жизнь ея — непрестанное таинство, въ которомъ осуществляется это единство человѣка съ Богомъ и въ немъ теозисъ міра. Не противорѣчитъ ли множественность церквей — національныхъ, помѣстныхъ частныхъ — принципу единства Церкви? Православіе пріемлетъ исторически оправданную множественность, полагая существеннѣйшимъ не внѣшнее, а внутреннее единство, творимое въ общеніи братской любви, въ исповѣданіи истинной вѣры и въ пребываніи въ преданіи апостольскомъ, и въ этомъ Православіе отличается отъ Римскаго католичества, которое стремится къ однообразію внѣшнихъ формъ организованной папской монархій. Но Церковь знаетъ и внутреннія раздѣленія — ереси и расколы. И тутъ возникаетъ вопросъ: гдѣ Церковь? одинъ изъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ, — что на землѣ нѣтъ истинной Церкви, такъ какъ всѣ вѣроисповѣданія лишь отчасти правы, но ни одно изъ нихъ не обладаетъ полнотой истины, другой отвѣтъ, что истинно лишь одно какое-нибудь вѣроисповѣданіе, которое и есть Церковь, а всѣ остальные — въ заблужденіи и находятся всецѣло внѣ Церкви. Хотя человѣчество и несовершенно, но истинная Церковь есть и врата адавы не одолѣютъ ея, такъ какъ она — пребывающее въ мірѣ совершенство Божіе, Тѣло Христово, потому она — одна, какъ истина одна, но она жизнь, и потому всѣ, исповѣдующіе Христа, Сына Бога Живаго (Мѣ. XVI, 16) участвуютъ въ сокровищницѣ христіанской жизни — любви, вѣры и надежды. Церковь эта — Православная, она — единство соборной любви и святости и потому лишь въ ней можетъ совершиться соединеніе церквей, осуществится заповѣданное христіанству единство (Іо. XVII, 21). Православіе не стремится поглотить въ себѣ инославныя вѣроисповѣданія, оно не стремится и къ индивидуальному обращенію инославныхъ: единство церковное есть дѣло подвига христіанской жизни, явленіе соборности, поскольку, англиканская церковь возрождаетъ въ своей внутренней жизни подлинную церковность, она идетъ къ соединенію съ православіемъ.

Церковь — святая, такъ какъ она святая Богочеловѣчность Христа и жизнь въ Церкви есть жизнь въ святости, въ мѣру совершенства каждаго. Церковь не только абсолютная цѣнность, но и путь спасенія человѣка, путь возрастанія въ мѣру возраста Христова: совершается онъ соборно, въ единствѣ любви, явленіе святости — *communio sanctorum*, *communio* святыхъ другъ съ другомъ и съ христіанами, живущими на землѣ, соборное единство во Христѣ. Православію чужда идея внѣшняго авторитета, присущая римскому католичеству; въ Православіи авторитетъ принадлежитъ всей Церкви, какъ единому благодатному

организму и ни іерархіа, ни соборъ не являются непогрѣшимыми *ex sese*, а лишь *e consensu ecclesiae* и изъ многихъ соборовъ вселенскими почитаются лишь тѣ, коихъ ученіе было принято всей Церковью, какъ истинное — апостольское — ученіе.

Церковь хранить апостольское преданіе и апостольское преемство; ея іерархическая организованность родилась не сразу, но апостолы — первые іерархи, поставленные Христомъ (Іо XX, 22), первые организаторы; черезъ нихъ передается благодать священства, хранимая Церковью; апостолы — не законодатели и преданіе апостольское не есть законъ, а сокровищница благодатнаго опыта, въ которомъ содержатся всѣ сѣмена будущаго ученія Церкви; Вселенскіе Соборы провозглашали апостольскую истину, осуществляя благодать Св. Духа, ниспосланную на апостоловъ въ день Пятидесятницы и хранимую Церковью. Блюденіе апостольскаго преданія есть непрестанная творческая жизнь Церкви, и дѣло единства, какъ подлинное церковное дѣланіе — апостольское; его прообразъ — первый соборъ апостоловъ.

Слѣдующій русскій докладъ, проф. Г. В. Флоровскаго, былъ о свободѣ и авторитетѣ въ Церкви — одной изъ основныхъ проблемъ христіанской жизни, съ которой связана сама трагедія раздѣленія христіанскаго міра. Сущность этой многогранной проблемы въ вопросахъ вѣры и догмы. Христіанство есть призывъ къ совершенству, къ Богоподобию и, тѣмъ самымъ, оно — призывъ къ свободѣ (Гал. V, 13), къ «царственной» — положительной — свободѣ въ истинѣ, противоположной отрицательной свободѣ замкнутаго въ себѣ индивидуализма. Но стремленіе положительной свободы, требуетъ смиреннаго подчиненія чело-вѣка волѣ Божіей, принятія абсолютной данности откровенія; но, въ то же время, безгласное подчиненіе авторитету откровенія (какъ въ нѣкоторыхъ теченіяхъ современнаго нѣмецкаго протестантизма) приводитъ къ агностицизму, чело-вѣческая личность гибнетъ какъ и въ отрицающемъ авторитетъ индивидуализмѣ. Выходъ нужно искать въ фактѣ положительной свободы. Въ вопросахъ вѣры не можетъ быть внѣшняго авторитета: власть не можетъ быть источникомъ духовной жизни — она не можетъ судить внутреннюю очевидность цуховнаго опыта. «Монархія Св. Петра» противопоставляется горній Іерусалимъ, который свободенъ (Гал. IV, 26). Антиномія свободы и авторитета разрѣшима не въ мірскихъ обществахъ, а лишь въ каѳолической жизни Церкви. Каѳоличность есть единство людей въ благодатной жизни и въ ней осуществляется свобода личности: «Духъ Святыи, какъ Духъ мира и любви, не только воссоединяетъ раздѣленныхъ между собой индивидовъ, но въ каждой отдѣльной душѣ становится источникомъ внутренняго мира и цѣльности» — Церковь каѳолична не только въ совокупности

своихъ членовъ. какъ братство, но и въ каждомъ вѣрующемъ, творящимъ союзъ любви.

Личность не гибнетъ въ каеоличности, а раскрывается. Жизнь Церкви есть прообразъ жизни Пресв. Троицы — «троическаго единства», гдѣ каждая Упостась являетъ въ себѣ всю полноту божественной жизни; дѣло христіанской любви къ ближнему есть обрѣтеніе своего внутренняго единства со Христомъ и это — высшее творческое раскрытіе личности: человекъ получаетъ силу и способность чувствовать и выражать сознание и жизнь цѣлаго. Церковное сознание есть «каеолическое самосознание новаго человечества, возрожденнаго Духомъ въ установленіи Богу»; оно выражено въ преданіи истины (Урен Наегес I, 102), которое есть сокровище духовнаго опыта и источникъ котораго — Духъ Святой. Вѣрность преданію не значитъ возврата къ эпохѣ первохристіанства, а участіе въ одной сокровищни ницѣ вѣры и таинствъ: Христосъ неизмѣнно открывается въ Церкви и каеолическій опытъ не есть школьное припоминаніе прошлаго, а вѣдѣніе сушаго въ таинственной всевременности, авторитетъ преданія не есть внѣшній авторитетъ, а свидѣтельство Духа Святаго, живущаго въ Церкви. Хранительницей авторитета является вся Церковь, какъ каеолическое единство, весь народъ церковный. Итакъ, лишь въ каеолической жизни Церкви, гдѣ не можетъ быть «частныхъ мнѣній» разрѣшима антиномія свободы и авторитета. Въ церкви преодолевается человеческая ограниченность и сознание человека возводится до каеолической мѣры, — — преодолеваются противорѣчія и стяжается цѣльность. Жизнь въ Церкви есть дѣло христіанскаго подвига, который начинается въ смиреніи передъ Богомъ и въ пріятіи Его откровенія. Богъ открывается въ Церкви, въ ней человекъ долженъ найти себя, вѣруя, что въ ней осуществляется полнота Христова.

Въ первомъ докладѣ съ англійской стороны, докладчикъ о. Сrum, описывалъ Англиканскую Церковь, какъ историческое явленіе въ которомъ, на протяженіи вѣковъ, отражается вся жизнь англійскаго народа и основныя черты народнаго характера. Тотъ фактъ, что англиканизмъ имѣетъ свой индивидуальный, исторически обусловленный обликъ, не означаетъ ограниченности его: Англиканская Церковь всегда чутко отзывалась на всѣ теченія европейской культуры, но не пассивно воспринимая ихъ, а творчески ихъ перерождая, она всегда жила напряженно и глубоко, что сказалось и въ самой реформаціи, въ которой было апокалиптическое горѣніе. Основной характеръ англиканизма — въ преобладаніи въ немъ жизненной правды; онъ выраженъ въ активномъ служеніи ближнему, въ проникновеніи церкви глубоко въ народный бытъ, въ самой связанности ея съ богатою и сложной исторіей Англій. Въ творческомъ подвигѣ

англиканской церкви, отвѣчающемъ на все многообразіе современной жизни, осуществляется католическое единство Тѣла Христова.

Весьма интереснымъ былъ докладъ доктора Гуджа, профессора Оксфордскаго университета, о свободѣ и авторитетѣ въ Церкви. Авторитетъ Церкви, говоритъ докладчикъ, не можетъ быть внѣшнимъ, такъ какъ Церковь — живой организмъ; онъ можетъ быть только внутреннимъ, свободно приемлемымъ (такъ Кентъ свободно принялъ авторитетъ короля Лира, лишеннаго внѣшняго окруженія власти). Пріятіе авторитета въ вопросахъ вѣры есть дѣло человѣческой совѣсти, личной отвѣтственности человѣка передъ Богомъ. Авторитетъ Бога не насилуетъ человѣческой свободы, ибо Богъ есть любовь, взыскующая отвѣтную любовь человѣка, эта любовь Божія была явлена въ Боговоплощеніи и чудеса, совершенныя Христомъ, были дѣломъ любви, а не насилія надъ природой. Авторитетъ Божественной любви живетъ въ Церкви, которая есть единство въ благодатныхъ дарахъ Св. Духа, свидѣтельствующаго Истину — голосъ римскаго первосвященника звучитъ, какъ голосъ Цезаря, а не какъ голосъ Божій — Духъ же Святой свидѣлствуетъ непосредственно каждому вѣрующему, призывая его къ совершенству, и каждому человѣку, въ мѣру его совершенства, раскрывается подлинная природа Церкви. Путь совершенства есть путь Христа, распятаго за грѣхи человѣчества, не судіи, а спасителя; путь жизни, путь любви и жертвы.

Слѣдующіе два доклада были о Церкви и государствѣ; русскій — А. В. Карташева, англійскій — профессора Кэрка.

Въ началѣ своего доклада А. В. указываетъ, что онъ ищетъ не идеальной нормы церковно-государственныхъ взаимоотношеній, а рѣшенія практическаго вопроса: какъ устроить отношенія русской церкви къ будущему національному русскому государству? Но этотъ русскій вопросъ имѣетъ вселенское значеніе. Государственныя формы различны и различны принципы отношенія государства къ Церкви, принципъ же отношенія Церкви къ государству неизмѣненъ: Церковь считаетъ, что государство — явленіе богоустановленное; но она не безразлична къ качествамъ государства: она благославляетъ доброе, а дурное осуждаетъ, и когда государство требуетъ себѣ воздаянія не только кесарева, но и Божія, то Церковь отказывается исполнить нечестивое велѣніе и борется подвигомъ терпѣнія гоненій.

Далѣе докладчикъ описываетъ исторію взаимоотношеній государства и Церкви. Византійскій періодъ выдвигаетъ принципъ полнаго согласія — симфоніи — двухъ божественныхъ даровъ человѣчеству — Церкви и Государства. Союзъ Церкви и государства можетъ быть признанъ положительнымъ историческимъ достиженіемъ: жизнь націй, ихъ культура и творчество

связываются съ жизнью Церкви, которая становится новозавѣтнымъ царствомъ Христа на землѣ. Но принципъ симфоніи требуетъ отъ Церкви преодоленія ея тяготѣнія къ эсхатологическому отреченію отъ міра, а отъ государства — возвышенія до подобія Церкви. исторія не знаетъ этого совершенства, въ исторіи содѣйствіе государства Церкви выражалось и въ принудительномъ введеніи въ Церковь, и въ кровавыхъ гоненіяхъ на еретиковъ, и въ гоненіяхъ на Православіе во имя ересей, и въ собираніи еретическихъ соборовъ, и въ непрестанномъ вмѣшателствѣ государства въ вѣроучительныя и нравоучительныя прерогативы Церкви.

Идеаль симфоніи Византійская исторія передала своему преемнику, царству Московскому. Въ до-Петровской Руси конфликты Церкви и государства были вообще не глубоки, такъ какъ міровоззрѣніе этой эпохи признавало недѣлимимъ единство церковно-государственного организма, имѣющаго единую цѣль — спасеніе душъ человѣческихъ въ Царствѣ Небесномъ. Первый рѣзкій конфликтъ возникаетъ въ патріаршество Никона, который понималъ, что наступила новая эпоха — господства идеи самодовлѣющаго значенія государства. Эта эпоха вступаетъ въ свои права съ Петра Великаго, который осуществляетъ систему западнаго реформаціоннаго территориализма. Св. Синодъ является не церковнымъ, а государственнымъ учрежденіемъ, формально законнымъ (въ силу признанія восточныхъ патріарховъ), но не соотвѣтствующимъ каноническимъ нормамъ свободнаго церковнаго правленія. Патріаршество было возстановлено послѣ паденія императорскаго правительства. Въ отношеніи къ государству, Церковь, обрѣтшая самоуправленіе, стала независимымъ учрежденіемъ и эта независимость явилась необходимымъ условіемъ сохраненія Церкви въ настоящую эпоху гоненій.

Симфонія древней римско-византійской теократіи ушла въ невозвратное прошлое; въ рядѣ революцій XIX-го вѣка государство утвердило свою природу, какъ совершенно свѣтскую, и въ большинствѣ государствъ принципъ отдѣленія проведенъ радикально и Церковь вовсе изгнана изъ государственныхъ функцій. Но лозунгъ о религіи, какъ о «приватномъ дѣлѣ» каждаго не можетъ быть осуществленъ, такъ какъ религія есть и социальное явленіе; потому нормально Церковь приравнивается къ самоуправляющимся организмамъ.

Въ современныхъ государствахъ творческая сила сосредоточена въ общественности. церковь, ставъ независимой, выросла въ огромную силу. Въ данную мученическую эпоху жизни русской церкви, русскіе іерархи, потеряли довѣріе къ устойчивости дружбы государства, но они нашли опору въ народѣ. И въ будущей Россіи Церковь должна быть самоуправляющимся об-



шествомъ, это не значить, что церковь откажется отъ своей роли въ исторіи: чтобы воплотить духъ Христовъ въ жизнь, она обратится не къ государству, а къ свободнымъ, творящимъ культуру, силамъ общества, свободная отъ узъ и преодолѣвъ духъ національной ограниченности она будетъ тѣмъ сильнѣе на путяхъ къ осуществленію своей каволической миссиі.

Отвѣтомъ на докладъ А. В. Карташева былъ докладъ проф. Кэрка. Съ эпохи реформации Англійское государство признаетъ официальную Церковь Англии — established church, — государственное учрежденіе, подвѣдомственное королю и парламенту. На ряду съ официальной Церковью, въ силу принципа свободы вѣроисповѣданій, существуютъ другія церкви — шотландская, римско-католическая и многочисленныя протестантскія общины, не признаваемые, какъ государственныя вѣроисповѣданія.

Проф. Кэркъ приѣмлетъ принципъ отдѣленія Церкви отъ государства, но приѣмлетъ его не безъ оговорокъ. Государство, говоритъ онъ, не можетъ игнорировать существованіе церкви, такъ какъ церковь — социальное явленіе; какъ организація, церковь включается въ рамки государственныхъ законовъ. Въ процессъ исторіи складываются далеко не простыя юридическія и «дипломатическія» отношенія государства съ церковью, обусловленныя и общностью и различіемъ задачъ обоихъ организмовъ. Въ принципѣ establishment'a выраженъ моментъ единства ихъ цѣлей: вѣдь и государство печется не только о матеріальномъ, но и о духовномъ благополучіи гражданъ, ограждая ихъ законами отъ зла, заботясь объ ихъ просвѣщеніи, объ ихъ культурномъ процвѣтаніи, — и въ этой заботѣ своей государство, воплощая въ жизнь завѣты христіанства, солидарно съ церковью; государство, покровительствуя церкви, принимая близкое участіе въ ея жизни, тѣмъ самымъ выражаетъ свое признаніе церкви, какъ культурнаго фактора, и свою преданность историческимъ завѣтамъ христіанской культуры. Въ этомъ нѣтъ ограниченія свободы церковной. Прежде всего, церковь обладаетъ свободой самоуправленія, но она обладаетъ и духовной свободой, которую она осуществляетъ, опираясь на вѣрующій народъ. Когда пути государства и церкви расходятся, вступаютъ въ права «дипломатическія» отношенія. Вообще говоря, идея самодовлѣющаго государства, развившаяся на почвѣ римскаго права, всегда была чуждой Англии. Англія — страна демократическаго самоуправления и общественности; въ ея государственномъ сознаніи церковь органически связана съ государствомъ, какъ общество религиозныхъ людей, живущихъ въ государствѣ и участвующихъ въ его жизни.

Прежде чѣмъ перейти къ темъ послѣдняго доклада, посвященнаго прошлогодней Lambeth'ской конференціи, слѣдуетъ

подробно вникнуть въ проблематику англо-русской конференціи, такъ какъ лишь въ ней можно понять и внутренній смыслъ и всю сложность дѣла церковнаго единства.

Утренніе доклады подвергались подробному обсужденію на послѣобѣденныхъ групповыхъ собраніяхъ; развивались и пояснялись основные тезисы, ставились новые вопросы. Кромѣ того, участники съѣзда все время общались другъ съ другомъ и помимо собраній, индивидуально. Англичане разспрашивали русскихъ и объ исторіи Православія, и о богослуженіи, и о церковномъ правѣ, но главной темой разговоровъ было богословіе. Какъ и въ прошломъ году, большинство англійскихъ участниковъ съѣзда этого года принадлежало къ англо-католическому крылу англиканской церкви, къ тому направленію, которое является реакціей на духъ протестантскаго индивидуализма, господствующій въ Англии съ эпохи реформациіи и глубоко коренящійся въ англійскомъ характерѣ. Англо-католичество стремится къ возрожденію подлинной церковности; процессъ возрожденія церковности долженъ быть понятъ, какъ процессъ духовнаго собиранія, напряженной религіозной жизни, религіозныхъ исканій. Англичане ждуть отъ Православія отвѣта на свои исканія, ихъ стремленіемъ вникнуть въ его суть, приобщиться къ его духовному опыту, создается единомысліе въ истинѣ—основной моментъ единства церковнаго.

Достиженіе церковнаго единства не слѣдуетъ понимать, какъ нахожденіе какой-либо компромиссной формулы, на которой соглашаются двѣ договаривающіяся стороны, отстаивающія свои прерогативы; терминъ «соединеніе церквей» не вѣренъ по существу: Церковь одна, она — столпъ и утвержденіе единой Истины, потому можно говорить лишь о достиженіи единства церковнаго, или о воссоединеніи съ единой истинной Церковью. Большинство участниковъ съѣзда переживало, какъ глубокую трагедію фактъ, существованіе отдѣльныхъ вѣроисповѣданій, не общающихся другъ съ другомъ въ таинствѣ Евхаристіи, т. е. раздѣленныхъ въ главномъ моментѣ Богообщенія; это раздѣленіе сознавалось какъ величайшее нарушеніе завѣта любви Христовой, призывающей всѣхъ ко спасенію, любви, явленной Христомъ въ Его искупительной жертвѣ за все человѣчество. Возникали мучительные вопросы: не разрушено ли человѣческой грѣховностью единое тѣло Церкви? если истинная Церковь есть, то гдѣ она? Допускалось сомнѣніе, не новое, въ возможности христіанства на землѣ; взыскуемая единая Церковь мыслилась, какъ удѣлъ — не спасаемыхъ —, а спасенныхъ, святыхъ, какъ бы отождествляясь съ Царствіемъ небеснымъ, которое стяжается подвигомъ, но которое не осуществимо въ семь мірѣ тлѣннѣя; терялось сознаніе Церкви, какъ явленія таинственнаго присутствія Бога въ мірѣ «до скончанія вѣка».

Эти сомнѣнія, коренящіяся, быть можетъ, въ особенно свойственномъ протестантизму сознаниі глубины чловѣческаго паденія, преодолѣвались религіознымъ паэосомъ конференціи. Изъ протестантизма возможны два выхода: первый — въ радикальномъ отрицаніи положительной значимости протестантизма и въ возвращеніи въ лоно римскаго католичества, т. е. въ отказѣ отъ исканій и въ подчиненіи внѣшне-совершенной системѣ; второй выходъ — въ возрастаніи въ соборное единство Православія. Съ начала Оксфордскаго движенія и особенно за послѣдніе годы римское католичество растетъ и множится въ Англіи. Но Православіе ближе по духу къ англиканизму и путь его иной: оно не стремится къ уничтоженію англиканизма, не требуетъ отъ него даже ломки его традицій; оно обращается къ свободнымъ, творческимъ его силамъ и ведетъ къ свободному пріятію истины, его путь — педагогическій. Англикане, идущіе къ воссоединенію съ Православіемъ, взыскують апостольскую истинность церковной традиціи въ ея абсолютной, всевременной значимости; они преодолѣваютъ во имя подлинной церковности протестантское убѣжденіе, что чистота вѣры обрѣтается лишь въ первыхъ вѣкахъ христіанства, они учатся понимать преданіе, какъ благодатную сокровищницу истины вѣчно хранимой Церковью, вѣчно живой, а не какъ историческій памятникъ, свидѣтельствующій о быломъ благочестіи. Но они остаются вѣрны протестантской традиціи въ томъ, что въ ней безусловно цѣнно, — въ сознаниі личной отвѣтственности чловѣка передъ Богомъ за исповѣдуемую вѣру. Православные, строившіе систему екллезіологии, должны были все время считаться съ критическимъ подходомъ англиканъ; ихъ главнымъ критеріемъ оцѣнки было Священное Писаніе и православнымъ приходилось разяснять, что ученіе о Богородицѣ, о святыхъ, объ иконопочитаніи, нераздѣльно связано съ православнымъ ученіемъ о томъ, что Богъ, ставшій плотью, таинственно пребываетъ въ Церкви не только небесной, но и земной и что въ Церкви совершается преображеніе міра.

Англикане пришли къ сознанию Церкви, какъ живого организма благостной жизни, какъ столпа и утвержденія истины, непрестанно раскрывающейся въ дарахъ Св. Духа. Поэтому можно утверждать — вмѣстѣ съ патріархомъ Милетіемъ — что возсоединеніе Англиканизма съ Православіемъ потенциально возможно; чтобы это единство стало дѣвственнымъ, англикане должны принять всю непреложность церковнаго преданія, должны войти въ полноту Православія.

Русская зарубежная церковь лишена государства, ея «народъ церковный» не живетъ на землѣ отцовъ — разсѣянный по міру, онъ призванъ къ апостольской миссіи. Англиканская же церковь тѣсно связана съ исторіей Англіи; она близка и къ

повседневной, будничной жизни прихожанъ, она отвѣчаетъ и на сложныя соціальныя проблемы, она осуществляетъ и огромную миссіонерскую работу въ англійскихъ колоніяхъ; паеосъ ея — въ дѣятельномъ служеніи ближнему; своимъ служеніемъ Христу въ меньшихъ братяхъ Его она участвуетъ во вселенской жизни церкви. Огромной важности педагогическая задача, заданная православнымъ, требуетъ отъ нихъ не только глубокаго пониманія церковной истины, но и способности любовно вникнуть въ духовный опытъ англиканизма чтобы пріобщить его къ сокровищницѣ Православія. Православные должны помочь англиканамъ осознать себя въ единой вселенской Церкви, въ народѣ святомъ, творящимъ Христово дѣло на землѣ, водимыми Духомъ Святымъ, коего дары различны, но который — одинъ и тотъ же, и который свидѣтельствуемъ единую истину.

Теперь слѣдуетъ остановиться на темѣ послѣдняго доклада англо-русскаго съѣзда, Canon'a Douglas'a, о конференціи въ Lambeth'ѣ, бывшей въ іюнѣ прошлаго года. Lambeth'скія конференціи — съѣзды всего англійскаго епископата, созывающіеся каждыя десять лѣтъ. На прошлогодней конференціи присутствовало 308 епископовъ всѣхъ вѣроисповѣдныхъ отѣнковъ, главнымъ ея событіемъ было присутствіе представителей Православія Архіепископъ Кентерберійскій прислалъ приглашеніе вселенскому патріарху Фотію, который призвалъ къ участию въ православной делегации представителей всѣхъ автокефальныхъ православныхъ церквей — кромѣ русской, во узахъ сушей. Православные были приглашены для созданія оффиціального общенія съ Англиканской церковью въ лицѣ ея епископскаго собора.

По словамъ патріарха Милетія, давшаго впоследствии подробный отчетъ о конференціи, православные были воодушевлены искреннимъ желаніемъ достигнуть сближенія съ англиканами, но они опасались, въ то же время, встрѣтить непреодолимыя препятствія, они считали необходимымъ выяснить, во-первыхъ, нѣтъ ли коренныхъ, догматическихъ разногласій, дѣлающихъ подлинное сближеніе невозможнымъ и, во-вторыхъ, является ли Lambeth'скій соборъ выразителемъ мнѣнія всей англиканской церкви. Не задаваясь цѣлью исчерпывающе выяснить всѣ возможные пункты расхожденій, они хотѣли получить отвѣты лишь на главные спорные вопросы. Они поставили англиканскимъ епископамъ четыре вопроса:

1. Признаетъ ли англиканская церковь хиротонію, какъ таинство, непрерывно продолжающее апостольское преемство?

2. Признаетъ ли она, что въ таинствѣ Евхаристіи хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровью Христа и что приношеніе Божественной Евхаристіи есть духовная умилоствительная жертва (*θυσία πνευματικῆ ἱλαστήρια*) за живыхъ и умершихъ?

3. Какой органъ Англиканской церкви имѣетъ право

авторитарныхъ рѣшеній по дѣламъ вѣры (право разъясненія вѣроучительныхъ раздѣленій)?

4. Если какой-либо членъ Англиканской церкви будетъ учить въ противорѣчїи съ вѣрованіемъ церкви, каково будетъ его положеніе (status) въ церкви и кто его опредѣлитъ?

Эти вопросы требовали внимательнаго изученія и комментирования; не малая трудность заключалась и въ переводѣ богословскихъ терминовъ съ греческаго на англійскій и обратно; въ особенно глубокой богословской интерпретаціи нуждались такіе термины, какъ апостольское преемство, таинство (въ отношеніи къ хиротонїи), пресуществленіе Св. Даровъ и, наконецъ, милостивительная жертва. Трудности пониманія заключались, главнымъ образомъ, въ томъ, что православныя и англиканскія богословскія традиціи, разобщенныя исторіей на протяженіи вѣковъ, впитали въ себя различныя богословскія школы и мнѣнія, вложившія различныя содержанія въ подобные термины. Въ вопросѣ о таинствахъ, напримѣръ, православные должны были раскрыть ученіе о благодати Св. Духа въ Церкви и отмѣтить отличіе православнаго ученія отъ римско-католическаго, окрашеннаго номизмомъ, особенно ярко выраженнымъ въ ученіи о папскомъ главенствѣ и чистилищѣ.

Англиканскіе епископы дали мотивированные отвѣты на вопросы православной делегаціи; они были приняты, какъ основаніе для дальнѣйшей работы по воссоединенію. Въ своемъ отчетѣ патріархъ Милетій перечисляетъ тѣ трудности, которыя должны быть преодолены. Онъ отмѣчаетъ, что англиканская церковь, находясь въ поискахъ истинной церковности, еще стоитъ на распутьи. Православіе мало извѣстно, оно еще должно выжить себя; его ученіе должно быть изложено въ доступной формѣ для западной мысли,—и это, говоритъ патріархъ, одно изъ главныхъ заданій будущаго собора православныхъ церквей. Православные должны преодолѣть свой провициализмъ, свою національную ограниченность, которая сказывается во внесеніи національнаго соревнованія въ обще-церковную работу; и, главное, всѣ православные, а не только отдѣльные представители Православія, должны узнать Англиканизмъ, должны осознать его духовную близость.

Англо-русская конференція творятъ дѣло церковнаго единства, стремясь осуществить общеніе православныхъ съ англиканами въ Духѣ и Истинѣ. Иного пути быть не можетъ, такъ какъ единая Церковь есть соборное единство вѣрующихъ, стяженное любовью другъ къ другу во Христѣ, исполнившемъ мѣру любви. Путь этотъ — путь становленія, путь непрестаннаго труда во имя Христова.

Участники конференцій образуютъ содружество, во главѣ котораго стоитъ епископъ Трурскій; оно насчитываетъ, со сто-

роны англиканъ, рядъ видныхъ представителей англиканской церкви, ученыхъ и духовенства; большинство же его участниковъ — студенты университетовъ и спеціальныхъ богословскихъ колледжей и молодые священники, только что окончившіе образование — своей работой въ приходахъ они распространяють идею церковнаго единства въ широкихъ массахъ вѣрующихъ.

Содружество ставитъ себѣ цѣлю продолжаніе и развитіе общенія другъ съ другомъ участниковъ конференцій, изучаніе православія и англиканизма и воплощеніе въ жизни стяженнаго на конференціяхъ духовнаго опыта въ дѣлахъ воплощеніе вѣры въ единую святую соборную и апостольскую Церковь.

*А н д р е й   К а р п о в ь .*

Севръ. Іюль 1931.

## ГОРА ВЪ БИБЛИИ

---

### 1.

Если не все понятно намъ въ древнемъ текстѣ, то вѣдь это, въ сущности, значить, что все въ немъ непонятно, или превратно-понятно, для насъ. Между тѣмъ многое въ древнихъ текстахъ перестало быть для насъ самопонятнымъ, *самоочевиднымъ*. Многое въ нихъ уже чуждо современному сознанию, уже утратило съ нимъ связь. Отсюда потребность — эту связь возстановить.

Часто отчужденность наша отъ іероглифовъ древности — «іероглифъ» вѣдь и значить *священное писаніе* — принимаетъ ту форму, что мы, взрослые и умудренные, смотримъ свысока на создавшую эти іероглифы «дѣтскую» эпоху. Но рассуждать такъ — значить совершенно не понимать природу стоящей предъ нами задачи, значить еще углублять лежащую между нами и древними памятниками бездну . . . Впрочемъ, слова «дѣтская эпоха» дѣйствительно приложимы, въ извѣстномъ смыслѣ, къ этимъ памятникамъ, а именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ призываетъ насъ евангельскій завѣтъ, чтобы мы были — *какъ дѣти*. Ибо подъ дѣтскимъ сознаниемъ можно разумѣть не только несовершенство возраста, не только тѣ черты, которыя подчеркиваются стариннымъ русскимъ словомъ *недоросль*. Подъ «дѣтствомъ» можно также разумѣть особый родъ бытія, особый строй чувствъ и воспріятій, вовсе не уступающіе необходимо по самодовлѣющей своей цѣнности таковымъ-же взрослому человѣку. Дѣло здѣсь идетъ не объ абсолютной *малоцѣнности* дѣтскихъ бытія и воспріятій, а лишь объ *иноцѣнности* ихъ. И при этомъ послѣдняя можетъ даже во многихъ отношеніяхъ превосходить цѣнность мышленія и воспріятій взрослому человѣку. Въ послѣднемъ часто *нѣтъ уже* того, что *есть еще* въ ребенкѣ и что сообщаетъ ему главнѣйшее его обояніе: того особаго дыханія, того особаго

дуновения *первобытнаго*, въ глубочайшемъ смыслѣ этого слова, міра.

Этотъ міръ и есть міръ *первозданный*. Оттого-то и чувствуется нами близость Божія — въ дѣтскомъ бытіи и сознаниі, та самая близость, которая составляетъ основную черту Новаго Завѣта и звучитъ въ словахъ: *Я и Отець — одно*. По этому-то въ проникновеніи въ «дѣтское» сознание древности, въ постиженіи его *иноцѣнности* и заключается первая задача экзегета. Необходимѣйшимъ условіемъ экзегезы древнихъ текстовъ является сознание отдѣляющаго насъ отъ нихъ разстоянія, сознание ихъ удаленности отъ всѣхъ плановъ современнаго мышленія. Чтобы постигнуть ихъ, мы должны сами измѣниться, отказаться, въ нѣкоторомъ смыслѣ, отъ самихъ себя и стать — *какъ дѣти* . . . Но это-то и значить, вмѣстѣ съ тѣмъ, что познание древнихъ текстовъ, скажу еще рѣзче: сама работа по расшифровкѣ ихъ іероглифовъ — есть уже актъ религиозный. Поэтому-то нѣтъ, въ сущности, дѣйствительнаго противоположенія, когда утверждаютъ, что главнымъ препятствіемъ къ постиженію нами памятниковъ христіанства служить не иная природа нашего мышленія, не специфическіе наши умственные навыки, столь далекіе отъ эпохи, взростившей эти памятники, но недостатокъ нашей вѣры во Христа. Ибо «вѣра во Христа» именно и является вспышкой того повышеннаго, «дѣтскаго», сознания, которымъ полны эти памятники и безъ котораго они вообще были-бы невозможны. Поэтому то ихъ дѣйствительно нельзя понять безъ вѣры во Христа.

Таковы общія линіи той *реальной экзегезы* памятниковъ перво-христіанства и вообще Библии, которой нынѣ отдааетъ много усилій — чрезвычайно интересное и показательное движеніе, группирующееся, въ Германіи, вокругъ Штутгартскаго «Христіанскаго Содружества». Мнѣ пришлось уже касаться на страницахъ «Пути» этого движенія (въ статьѣ «Новѣйшее движеніе въ области познанія христіанства», Декабрь 1930). Въ настоящемъ-же очеркѣ я хочу остановиться, какъ на конкретномъ примѣрѣ, на одной весьма типической работѣ того-же цикла. Напомню, что данное направление возникло въ непосредственной филиаціи съ идеями Р. Штейнера и введено въ протестантское церковное русло . . . Работа д-ра Рудольфа Фрилинга посвящена библейской категоріи «Горы» («Der heilige Berg im alten und neuen Testament») и представляетъ значительный интересъ и для насъ, русскихъ, и для насъ, православныхъ.



## 2.

Но прежде чѣмъ обращаться къ раскрытію непосредственнаго содержанія данной религіозной категоріи, необходимо сказать нѣсколько словъ о ступеняхъ повышеннаго религіознаго сознанія, открывающаго, какъ мною уже отмѣчено выше, доступъ въ тайны древнихъ текстовъ. Эти ступени являются, вмѣстѣ съ тѣмъ, и ступенями самой экзегезы. Авторъ различаетъ три такіа ступени.

*Воображеніе* (имагинація = поглощеніе образовъ при нѣкоторомъ одновременномъ вживаніи въ нихъ) есть созерцаніе открывающихся и нѣчто обозначающихъ картинъ.

*Вдохновеніе* (инспирація) есть воспріятіе говорящаго въ нихъ духовнаго слова.

*Интуиція* есть существенное сліяніе познающаго съ познаннымъ.

Въ каждомъ нашемъ духовномъ озареніи, какъ и въ каждомъ нашемъ актѣ познанія, эти три элемента, эти три акта, могутъ, въ извѣстной степени, и сосуществовать. Но на первомъ мѣстѣ у Фрилинга стоитъ *имагинація*, непосредственное созерцаніе іероглифическихъ образовъ, сотканныхъ высшими творческими силами и подчиненныхъ нѣкоей высшей закономерности. Съ имагинаціи начинается всякое богопознаніе.

Въ раскрытіи божественныхъ образовъ была-бы неумѣстна аллегорія. Она бессильна раскрыть ихъ полный смыслъ. Въ языкѣ аллегорій существуетъ лишь чисто внѣшнее и при томъ опредѣляемое вполнѣ произвольно соотношеніе между образомъ и облакаемою въ его форму мыслью. Имагинація-же раскрываетъ *внутренне-необходимыя* связь и взаимодействіе между образомъ и тѣмъ, что онъ *обозначаетъ*: въ самый образъ переливается часть заключеннаго въ немъ смысла (*est quod significat*). Имагинаціонную картину нельзя *истолковать*: въ ней всегда остается нѣчто неподдающееся никакому «истолкованію». Ее можно «толковать» лишь въ томъ смыслѣ и лишь въ той мѣрѣ, въ какой мы ей даемъ правильное освѣщеніе, въ какой мы ее «показываемъ»: таковъ и былъ смыслъ *деиксиса* древнихъ мистерій . . . И потому то всякая вообще мистерія обычно заимствуетъ свои образы изъ чувственнаго міра, что послѣдній *творитъ подобія*, что онъ и самъ полонъ іероглифовъ:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis . . .

## 3.

Нѣкимъ іероглифомъ, чѣмъ-то *значительнымъ*, т. е. нѣчто *обозначающимъ*, была у древнихъ и «категорія «Горы». Поэтому-то

и въ Священномъ Писаніи «Гора никогда не является лишь «обстановкою», лишь внѣшнимъ фактомъ. Напротивъ, она сама является участницею мистеріи, она наполняетъ текстъ живымъ своимъ содержаніемъ, она говоритъ въ немъ. Во многихъ библейскихъ текстахъ о Горѣ говорится въ такомъ тонѣ, что сразу видно, что дѣло идетъ не о физическихъ возвышеніяхъ, но о *соответствующихъ имъ* повышенныхъ переживаніяхъ сознанія. Но то и другое можетъ и совпадать, т. е. Гора можетъ одновременно разумѣться и физически-пространственно и *духовно*. Бѣды и само физическое пребываніе наше на горныхъ выстахъ, повышая наше духовное сознаніе, часто содѣйствуетъ воспріятію «горныхъ» откровеній, тому, что выше было названо *инспираціей*. Однако не слѣдуетъ, въ данной области мистическихъ переживаній, увлекаться, такими чисто рационалистическими, въ конечномъ итогѣ, аналогіями, которымъ мѣстами, на нашъ взглядъ, излишне поддается Фрилингъ. Отмѣчу здѣсь-же, что онъ порою излишне склоняется, вопреки имъ самимъ начертанной директивѣ, къ аллегорическому толкованію .

Но крупное методологическое — и вмѣстѣ съ тѣмъ творческое — значеніе его работы распознается вполне отчетливо при ея сопоставленіи съ близкимъ ей по темѣ трудомъ І. Иереміаса («Святая Гора», 1919 г.). Въ очень многомъ Фрилингъ слѣдуетъ Иереміасу, идетъ по его стопамъ, во всякомъ случаѣ, примыкаетъ къ нему. Но вмѣстѣ съ тѣмъ какая огромная разница! Такъ «миеологическій стиль» библейскаго повѣствованія, усиленно подчеркиваемый Иереміасомъ, и будто-бы специфически «восточная» символика Библии преобразуются у Фрилинга въ совершенно инныя проекціи. И даже въ тѣхъ случаяхъ, когда обнаруживается, на первый взглядъ, у обоихъ экзегетовъ полное совпаденіе, въ дѣйствительности раскрываются глубокія различія между ними. И часто можно сказать, что построенія Иереміаса получаютъ полный свой смыслъ — лишь въ транскрипціи Фрилинга. Такъ, читая у Иереміаса, что *видѣть, слышать и вкушать суть основные словесные мотивы Святой Горы* — мы можемъ приблизиться къ пониманію этого мѣста лишь въ свѣтѣ соотношенія этихъ трехъ актовъ къ вышеупомянутымъ тремъ ступенямъ духовнаго восхожденія: *имагинаціи, инспираціи и интуиціи* (онѣ-же — три пути экзегезы).

Но отмѣчу уже здѣсь тѣсную связь духовнаго восхожденія (а вмѣстѣ съ тѣмъ и экзегезы), съ *культomъ*. Когда священникъ священнодѣйствуетъ, онъ совершаетъ нѣчто весьма близкое къ тому, что Писаніе изображаетъ, какъ *восхожденіе на Святую Гору*. Ибо алтарь и есть Har-El, Святая Гора. Но и

обратно: возвѣщеніе евангельскаго слова, жертвоприношеніе преосуществленіе Св. Даровъ и причастіе бросають ослѣпительный свѣтъ на все библейское повѣствованіе . . . .

#### 4.

Я не могу умножать здѣсь число образовъ: авторъ обозрѣваетъ огромное число относящихся къ категоріи Горы библейскихъ текстовъ. Остановлюсь лишь на одномъ центральномъ пунктѣ: на горѣ Моисея.

Онъ приближается къ ней, не вѣдая о томъ. Приближается въ качествѣ пастуха, ведущаго свое стадо. И въ этомъ уже отношеніи — на немъ нѣкій отблескъ Пастыря грядущаго. Въ его рукахъ — жезлъ Господень. Онъ созерцаетъ купину неопальную, огненный образъ Духа, какимъ его представляла себѣ вся древность. Это огонь зейрный, а не земной, матеріальный. Огонь, родственнѣй тому, которымъ зажигаются камни у Езекиила (см. гл. 4). Къ божественному созерцанію (*imaginatio*) присоединяется и воспріятіе божественнаго голоса (*inspiratio*): Моисей слышитъ тайное имя Божества.

Затѣмъ слѣдуетъ чудо истеченія воды. Народъ, выведенный изъ Египта, жаждетъ въ пустынѣ и «смотреть назадъ». И вотъ Моисей извлекаетъ жезломъ воду изъ скалы. Здѣсь данъ двойной аспектъ. Ключъ течетъ по Божьей горѣ, съ горной высоты: это райская вода жизни. Но извлекается она изъ камня, который есть, какъ мы уже знаемъ, символъ смерти. Данъ образъ того, какъ жизнь зарождается въ смерти. Такъ, и по представленіямъ ранняго христіанства, Христось воскрешаетъ Лазаря ударомъ жезла по скалѣ, скрывающей его гробницу. Иной прообразъ будущаго данъ въ молитвѣ Моисея подъ знакомъ креста. (*Исхода*, XVII, 8-16). Рядомъ съ Моисеемъ — Ааронъ и Хуръ, поддерживающіе его руки. «Это одинъ изъ глубочайшихъ образовъ Вѣтхаго Завѣта, говоритъ Фрилингъ: Моисей на Горѣ, и эти двое справа и слѣва отъ него».

Богъ съ Горы заветъ Моисея; Моисей восходитъ къ нему и воспринимаетъ велѣнія, касающіеся «третьяго дня» и въ которыхъ какъ разъ и раскрывается культовая и ритуальная святость Горы. Вся она должна быть обнесена изгородью, къ которой никто не долженъ прикасаться. Ибо въ «третій день» Гора становится нѣкимъ пунктомъ прорыва: прорыва сверхъ-чувственнаго міра въ міръ земной. Гора изымается изъ профаннаго и погружается въ сакральный міръ. Гора, въ нѣкоторомъ смыслѣ, изымается изъ категорій пространства, т. е. совершается скорѣе какъ разъ обратное тому, что утверждается весьма распространеннымъ мнѣніемъ о локализациі древними Божества. Въ самомъ дѣлѣ, многіе тексты о Божь-

емъ пребываніи въ опредѣленномъ мѣстѣ склоняють насъ къ мысли о «грубомъ», «глубоко матеріальномъ», представленіи древнихъ о Богѣ. Однако то, что намъ нынѣ въ нихъ представляется «матеріализаціей божественнаго», имѣло въ дѣйствительности совершенно иныя основанія. У древнихъ было иное чувство пространства, чѣмъ у насъ. «Святое мѣсто», если оно у нихъ и фиксировалось топографически, то все-же не совсѣмъ въ нашемъ смыслѣ. Оно для нихъ *выходило изъ пространства*, являлось сверхъ-пространственной категоріей. Не Бога представляли себѣ древніе какъ-бы прикрѣпленнымъ къ нѣкоторымъ точкамъ пространства, но, наоборотъ, они ощущали эти точки — и вообще многое въ мірѣ преходящаго — еще свѣтящимися первозданною духовною прозрачностью, еще входящими въ категорію сверхъ-пространственной божественности . . . Эти линіи и должны служить путевой нитью въ томъ, кажущемся намъ лабиринтомъ, мірѣ представленій, въ которомъ жилищемъ Бога является то небо, то храмъ на Горѣ Сіонѣ, то Синай. . . . Такъ и древніе вавилоняне называли храмъ связью между небомъ и землею. Богъ вовсе не былъ локализованъ древностью. Онъ былъ для нея *сверхъ-пространственнымъ*.

Синайская мистерія вызываетъ и иной вопросъ: вопросъ о соотношеніи въ религіи культоваго и этического моментовъ.

Что совершаетъ Моисей на горѣ Богоявленія? Всѣ его дѣйствія суть прежде всего акты *культы*. Но и вообще можно поставить знакъ тождества между культомъ и Богоявленіемъ. Культъ есть продолженіе теофаніи, возобновляемое Богоявленіе. И только въ свѣтѣ Богоявленія и въ связи съ продолжающимъ его культомъ получаетъ полную свою силу и значеніе такъ называемое Синайское законодательство. Оно никоимъ образомъ не есть абстрактный «нравственный законъ» — оно неотдѣлимо отъ теофаніи. И все то, что мы называемъ «этикой», «нравственнымъ ученіемъ» получаетъ дѣйствительную силу, т. е. дѣлается чѣмъ-то реальнымъ, — лишь на «Святой Горѣ» и лишь постольку, поскольку оно освящается въ культѣ и культомъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ все это не даетъ ни малѣйшаго основанія къ противопоставленію этического момента моменту ритуальному, «нравственнаго ученія» — культу. Разрывъ между ними начинается лишь тамъ, гдѣ начинается меркнуть слово, гдѣ отъ него отлетаетъ первозданное чувство жизни, то чувство, которое намъ говоритъ, что слово и живущій въ немъ духъ — одно. Такъ-то и ритуальный моментъ не *внѣ* момента этического. Культъ не *внѣ*-нравственъ, но *сверхъ*-нравственъ. Культъ есть выраженіе чувства жизни, всецѣло охватывающаго міръ. Но въ это чувство включенъ и зтось . . . Такъ

и омовенія (не случайно занимавшія очень большое мѣсто во всѣхъ культахъ) не только предохраняють тѣло отъ загрязненія, но являются нѣкимъ предусловіемъ и нравственной чистоты . . .

## 5.

Я отмѣтилъ выше (въ гл. 3), что *видѣть, слушать и вкушать*, т. е. состоянія созерцанія, напряженнаго слуха и приѣма и усвоенія пищи, суть основные мотивы и главнѣйшіе переживанія Святой Горы. Я отмѣтилъ тоже, что эти три состоянія соотвѣтствуютъ тремъ ступенямъ — *имагинаціи, инспираціи и интуиціи* — къ которымъ сводится всякая экзегеза Откровенія. Отсюда видно, что эта экзегеза есть уже сама по себѣ религиозный актъ. Но нельзя-ли сказать и обратно, т. е., что всякій религиозный актъ, сводящійся всегда, въ конечномъ итогѣ, къ богопознанію, заключаетъ въ себѣ, хотя бы въ нѣкоторой степени, и экзегезу? Ибо трудно, даже невозможно служить Богу — не зная Его.

На Горѣ воспринимается Моисеемъ и семьдесятью старрѣйшинами образъ Божій: они созерцають Божество. Это и есть *имагинація*: поглощеніе образа и вживаніе въ него. За иманаціей слѣдуетъ *инспирація*: Моисей слышитъ голосъ Божій, говорящее въ немъ духовное слово. Но на Горѣ-же происходитъ и принятіе пищи и питія. Это и есть *интуиція*. Она означаетъ условіе самаго существа созерцаемаго и вдохновляющаго, его *инкорпорацію* созерцающимъ, его переходъ въ его плоть и въ его кровь. Такое сліяніе познающаго съ Познаваемымъ, божественной пищи съ принимающимъ ее есть причастіе. И такимъ причастіемъ и было происходившее на Горѣ — пусть подлинный смыслъ его открывается лишь въ христіанствѣ.

Я вскорѣ вернусь къ данному вопросу. Но предварительно отмѣчу чрезвычайно цѣнныя и очень характерныя для экзегезы Фрилинга построенія его, касающіяся категории «жертвоприношенія» и вообще роли крови въ религіи. «Намъ слѣдуетъ вновь познать, говоритъ онъ, всю значительность ритуала крови. Кровь является, въ качествѣ «внутренняго огня», эссенціей человѣческаго бытія, основой нашего земнаго «я»: это — сокъ совершенно особаго рода». Отмѣчу здѣсь кстати, что именно такими воззрѣніями полна вся древняя мудрость, вся религиозная традиція древности. «Человѣчество, продолжаетъ авторъ, всегда жило мыслью, что человѣкъ состоитъ должникомъ Божиимъ — именно въ области этой его «собственной» жизни. Поэтому-то Божество и имѣетъ требованіе къ человѣку, право на его кровь . . . И эта мысль вполне

вѣрна въ своей основѣ — пусть она принимала порою и извращенныя формы. Надо лишь устранить излишне материалистическія представленія о крови, свойственныя нашей эпохѣ. Человѣкъ долженъ всецѣло принадлежать Богу — недостаточно имѣть блѣдное о Немъ знаніе, недостаточно нести Его въ смутномъ чувствѣ. Въ этомъ и заключается смыслъ мученичества, хотя и не въ немъ заключается послѣднее слово.

Не случайно Іоаннъ изображается, по древнему преданію, съ чашею, — именно онъ, который единственный изъ ближайшихъ учениковъ не умеръ мученическою смертію. И здѣсь то и угадывается весь искупляющій смыслъ крови Христовой, о которомъ говорится въ I Посланіи Іоанна.

Жертвенною кровью окропляетъ народъ и Моисей: эта кровь и является кровью завѣта, основою его (*Исхода, XXIV, 5-8*). Но авторъ показываетъ, что жертвенныя животныя представляли здѣсь человѣка и служили вмѣстѣ съ тѣмъ прообразомъ жертвы Христовой. И какъ ни относиться къ отдѣльнымъ указаніямъ Фрилинга въ данной области, трудно не согласиться съ нимъ, что существуетъ какое-то отношеніе между всѣми видами «ритуала крови» и всѣми категоріями «жертвы», что всѣ они входятъ въ нѣкій общій религиозный порядокъ.

Что касается древности, то закланіе жертвенныхъ животныхъ, отнюдь не было, какъ показываетъ авторъ, «бойней». Жертвенное животное было не только «имуществомъ» приводящаго его къ алтарю, но и предстателемъ за него. «Бойнею» — же жертвоприношеніе стало лишь тогда, когда образовался разрывъ между внѣшнимъ его актомъ и внутреннимъ его содержаніемъ. Въ древности-же «жертва на Горѣ» заключала въ себѣ даже нѣкую *экскарнирующую* силу: душа приносящаго ее сама участвовала въ ея смерти . . . По существу-же, жертвоприношеніе необходимо дополняетъ *знаніе* человѣка о Богѣ. Оно есть его отвѣтъ на божественное Откровеніе. Ибо это Откровеніе *обязываетъ*. Только путемъ жертвоприношенія знаніе входитъ въ сознаніе и дѣйственно пробуждаетъ совѣсть. Только тотъ, кто его совершаетъ, пребываетъ на «Святой Горѣ».

## 6.

Я коснулся лишь ничтожной части текстовъ Ветхаго Завѣта, освѣщаемыхъ Фрилингомъ. Что касается его экзегезы Горы въ Новомъ Завѣтѣ, то, къ сожалѣнію, я вынужденъ почти цѣликомъ ее опустить. Впрочемъ, невыгодныя послѣдствія сжатости настоящаго изложенія смягчаются однимъ изъ основныхъ выводовъ, къ которому невольно склоняется читатель книги Фрилинга. Ибо книга эта есть краснорѣчи-

вѣйшій документъ, свидѣтельствующій объ единствѣ Откровенія, о тѣснѣйшей связи Ветхаго Завѣта съ Новымъ, лишь продолжающимъ его. У Фрилинга оба Завѣта вполнѣ сливаются, и Новый не только завершаетъ Ветхій, но, можно сказать, уже заключенъ въ немъ.

Печальной памяти «свободная» историческая критика XIX вѣка стремилась къ тому, чтобы умалить значеніе извѣстныхъ «мессіаническихъ» мѣстъ Ветхаго Завѣта, чтобы опровергнуть связь евангельской проповѣди съ этими пророческими мѣстами. Но на самомъ дѣлѣ не только эти мѣста, но *весь* Ветхій Завѣтъ въ своей совокупности служитъ пророчествомъ и прообразомъ Завѣта Новаго. Исаія (LIV, 11-12)) говорить о магическомъ превращеніи, о нѣкоемъ «преосуществленіи», о нѣкоемъ переходѣ матеріи въ ея первоначальное «свѣтовое» состояніе. Это-же, связанное со всею древнею мудростью, видѣніе — видѣніе алхимической, въ древнемъ и подлинномъ смыслѣ этого слова, мистеріи превращенія матеріи — находимъ и въ Апокалипсисѣ. Таковъ-же смыслъ и Исаіевскаго «краеугольнаго камня» (положеннаго въ основу Сіона). Но этими-же тайнами храма полно и *Посланіе къ Ефесянамъ*. Такъ-то и весь Ветхій Завѣтъ, открывающійся высотами земного рая и приходящій къ возвышенію мессіаническаго «города на Горѣ», завершается лишь въ Новомъ. Такъ-то и на Горѣ Преображенія стоятъ около Преображеннаго — Моисей и Илія.

Сіонъ не *сталъ*, а *былъ съ самого начала* горою Мессіи . . . У Іоанна (XI, 49-53) сохранился отголосокъ традиціи, по которой крестная смерть Спасителя была ритуальнымъ убійствомъ. Но, какъ ни толковать данную традицію, эта смерть была воспринята, какъ самопожертвованіе, какъ добровольная жертва Царя-Первосвященника, принесенная имъ за грѣхи міра и знаменующая подлинное начало новаго *зона*, новаго плодородія умирающей земли. Но это воспріятіе, краснорѣчиво засвидѣтельствованное памятниками, въ частности, *Посланіемъ къ Евреямъ* и Апокалипсисомъ, опирается на рядъ традицій, даже выходящихъ за предѣлы Ветхаго Завѣта. Однако самое существенное заключается здѣсь въ слѣдующемъ: только въ христіанствѣ завершается и обнаруживается съ полною ясностью то, что нѣмцы называютъ *Urhänomen*, т. е. въ данномъ случаѣ примитивный *актъ крови*, о смыслѣ котораго у древнихъ было лишь смутное и часто искривленное предчувствіе. «Свободная» критика хочетъ видѣть въ евангеліяхъ отзвуки древнихъ повѣрій, отраженія «грубыхъ» миеологическихъ образовъ — эта система особенно полно развита Древсомъ. Но если она и опирается порою на прочно установленные факты, то все-же представители этой школы часто этихъ

фактовъ сами не понимаютъ. Ложно ея освѣщеніе, само то направление, по которому данная школа идетъ. Ибо не Евангелія покрыты тѣнью древнихъ культовъ и мѣзовъ, но, наоборотъ, эти культы и мѣвы охвачены бросаемою Христомъ тѣнью. Въ Евангеліяхъ стало реальностью то, что ранѣе было лишь образомъ и предчувствіемъ.

Въ свое время это и было отмѣчено ап. Павломъ. И прервосходную иллюстрацію къ высказанному имъ на данную тему даетъ мистерія причащенія. Часто въ VI главѣ Іоанна хотятъ видѣть «атавистическіе» пережитки грубо-примитивнаго материализма: *если не будете пѣть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни*. Такъ и въ культовомъ причащеніи кое кто склоненъ усматривать нѣкое постороннее тѣло, нарушающее чистую духовность церковнаго служенія. Но истина какъ разъ въ обратномъ. Не до-христіанскія теофагіи даютъ ключъ къ пониманію христіанскаго причастія, но именно послѣднее, пусть и находясь въ концѣ ряда, даетъ ключъ къ пониманію Urphänomen'a, раскрываемаго совершенно и полно лишь въ своемъ завершеніи . . . Такъ-то можно и вообще сказать, что Ветхій Завѣтъ *освящается* новымъ, т. е., дѣлается вполне понятнымъ лишь въ его свѣтѣ . . . Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не видѣть, что безъ Urphänomen'овъ Ветхаго Завѣта нѣтъ и полноты постиженія христіанской мистики. Христось есть не только Учитель: Онъ есть подлинный хлѣбъ жизни.

Но если Фрилингъ утверждаетъ основное единство Ветхаго и Новаго Завѣта, то выключаетъ-ли онъ изъ этого единства Откровенія — инья религиозныя преданія древности, т. е. и не входящія непосредственно въ ветхозавѣтный циклъ и вообще въ міръ, извѣстный намъ подъ именемъ іудейскаго?

Фрилингъ подходитъ къ данному вопросу въ высшей степени осторожно. Точки сближенія выявившагося въ христіанствѣ ветхозавѣтнаго преданія съ преданіями внѣ-библейскаго древняго міра слишкомъ многочисленны и несомнѣны, чтобы можно было отрицать нѣкое единство всего вообще разлитаго въ мірѣ Откровенія. Но многочисленнѣйшія «параллели» этого рода — которыхъ я также не могу здѣсь касаться, за недостаткомъ мѣста — отнюдь не приравниваются авторомъ соотвѣтствующимъ линіямъ библейскаго преданія. По мысли Фрилинга, дѣло въ этихъ параллеляхъ идетъ не о заимствованіяхъ или «зависимости» Библии отъ другихъ источниковъ, какъ, съ другой стороны, и не о тожествѣ, или равноцѣнности, библейскихъ и примыкающихъ къ нимъ внѣ-библейскихъ созерцаній. Но Фрилингъ устанавливаетъ внутреннюю необходимость и закономерность созвучности всего вообще *имагинативнаго*, въ его специфическомъ смыслѣ (см. главы



2 и 3), міра релігій. Порою біблейскіе образы дѣйствительно очень близки къ внѣ-біблейскимъ ихъ соотвѣтствіямъ и ихъ зависимость отъ послѣднихъ можетъ быть установлена; въ другихъ случаяхъ это не такъ. Но всегда — и къ этому-то и сводится сущность мысли автора — данные образы, т. е. и біблейскіе и внѣ біблейскіе, тѣсно связаны съ однимъ и тѣмъ же сознаниемъ, съ однимъ и тѣмъ-же имагинативнымъ міромъ.

Но проводитъ данную мысль Фрилингъ крайне осторожно, даже, на нашъ взглядъ, слишкомъ осторожно. Отсюда — нѣкоторая двойственность многихъ его построений, напр., въ области борьбы Израиля съ окружавшими его «языческими» народами и ихъ матеріалистическими, «атавистическими», инстинктами. Въ этомъ отношеніи можно замѣтить, что сугубый «іудаизмъ» автора въ извѣстной степени опровергается самою же, избранною имъ темою: *Горою въ Библии*. Извѣстно, что горныя культы не были внесены Израилемъ въ Землю обѣтованную, но существовали въ ней задолго до его прихода. Тѣсная связь всего релігіознаго развитія Израиля и даже позднѣйшаго Іерусалимскаго культа съ древними ханаанскими культами сквозитъ въ Библии на каждомъ шагѣ. И какъ разъ самъ Фрилингъ указываетъ на чрезвычайно характерный и часто забываемый текстъ изъ книги Іисуса Навина (XI, 13), изъ котораго видно, что Израиль не уничтожалъ, при завоеваніи Палестины, *городовъ, стоящихъ на высотѣ*. Этотъ -то культъ высотъ и сконцентрировался въ послѣдствіи въ Іерусалимѣ.

## 7.

Прежде, чѣмъ заключить этотъ бѣглый очеркъ релігіозныхъ переживаній Горы въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, необходимо коснуться вопроса, въ какомъ смыслѣ и въ какой степени является оправданною Шпенглеровская характеристика юдаизма и христіанства, какъ *магическихъ* релігій. Какъ извѣстно, Шпенглеръ относитъ къ ихъ числу и позднѣйшіи эллинизмъ и исламъ, въ которомъ видитъ пуританское движеніе, объединившее цѣлый рядъ релігіозныхъ теченій, прежде всего отдѣлившіяся отъ сѣверо-средиземныхъ церквей южныя монофизитскія теченія христіанства.

Говоря вообще, Шпенглеру можно въ данномъ случаѣ сдѣлать упрекъ скорѣе въ излишнемъ *ограниченіи* высказанныхъ имъ сужденій, чѣмъ въ *распространеніи* ихъ и на христіанство. Ибо магическіе элементы присущи всякой вообще релігій.

Въ минуту жизни трудную —  
Тѣснится-ль въ сердцѣ грусть —  
Одну молитву чудную

Твержу я *наизусть*.  
Есть сила *благодатная*  
Въ *созвучьи словъ* живыхъ,  
И дышетъ *непонятная*  
Святая *прелесть* въ нихъ.  
Съ груди — *какъ бремя скатится*;  
*Сомнѣнье далеко . . .*  
И вѣрится, и плачется,  
И такъ *легко, легко . . .*

Обращаю вниманіе на подчеркнутыя мною слова. То, что они весьма точно и весьма полно изображаютъ, есть именно *духовно-магическое* превращеніе. Но развѣ можно сомнѣваться, что пусть и менѣе полнымъ — но не инымъ по существу является *магическое дѣйствіе* и всякой вообще религии, даже грубой и рудиментарной. Если-бы это было не такъ, то вообще не было-бы никакихъ религій . . . Но вмѣстѣ съ тѣмъ приведенное стихотвореніе христіанскаго поэта показываетъ, что магическимъ является и существо христіанства. Это стихотвореніе обнаруживаетъ всю полноту магической силы культоваго слова и ритуальнаго жеста въ христіанствѣ.

Эту-то заключенную въ священномъ словѣ магическую силу, вообще магическую его природу, — и раскрываетъ Фрилингъ въ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ переживаніяхъ и откровеніяхъ Горы. Пусть Фаусту уже непонятна *мон-архія* христіанства, пусть начало евангелія отъ Іоанна для него лишь «звукъ и дымъ». Но и въ этихъ «звукъ и дымъ» все-же живетъ еще чувство возносившейся въ жертвенномъ дымѣ культовой магіи. Она потухаетъ лишь при полномъ разрывѣ между словомъ и понятіемъ, т. е. когда слово уже утрачиваетъ свою силу, когда оно становится пустымъ сосудомъ, когда человекъ можетъ лишь слышать имя, но не способенъ уже его *переживать*.

Вся Библия полна магическихъ именъ, магическихъ словъ. Магическихъ, ибо *дѣйствующихъ*. Библия даетъ *камень вѣры*, она даетъ *ключъ* спасенія. Въ частности, исторія Валаама показываетъ путь восхожденія отъ «волхованія», отъ рудиментарныхъ магическихъ приемовъ къ магіи духовной и истинно-божественной. Ея дѣйствующее слово звучитъ и на горахъ Гаризимъ и Эбаль. Имъ полна и Святая гора Ильи. И этимъ «магическимъ» горамъ Ветхаго Завѣта откликнутся горы Новозавѣтныя, прежде всего Гора Преображенія. Она вся насыщена магическими энергіями — начиная отъ осѣняющаго свѣтового облака и раздающагося изъ него Божьяго голоса, воспринимаемаго въ глубокомъ молчаніи. Кромѣ синоптиковъ, о Преображеніи упоминается во II Посланиі Петра (I, 16-18). Здѣсь ученики названы *эпонтами величія* Христа. Но если первое изъ этихъ двухъ выраженій является техническимъ

терминомъ древнихъ мистерій, то второе также является терминомъ: оно означаетъ силу магическаго превращенія. И это терминологическое значеніе усиливается въ данномъ случаѣ и тѣмъ, что *Фаворъ* называется въ новомъ Завѣтѣ не только «высокою», но и *великою* горою. Между тѣмъ этому эпитету вообще былъ присущъ въ словоупотребленіи древнихъ языковъ магическій элементъ: «Великимъ» искусствомъ для того міра, которомъ возникли новозавѣтные памятники, именно и была магія. Не забудемъ и того, что древніе маги, цари Востока, пришли первые поклониться Христу.

Имена золота, жемчуга и драгоценныхъ камней, столь часто встрѣчающіяся въ новозавѣтныхъ памятникахъ, — все это имена алхимическаго языка. И Фрилингъ не останавливается предъ тѣмъ выводомъ, что въ очень многихъ изъ текстовъ этого рода имѣется въ виду именно преобразование и претвореніе матеріи. Золото и драгоценные камни суть въ этихъ текстахъ символы не только преобразования — идущую отъ Голгоѣы силою — душу человѣческихъ, но и всего матеріальнаго міра. Магическое преобразование матеріи совершается ежедневно въ христіанскомъ храмѣ, въ главнѣйшемъ его таинствѣ. Но въ подобномъ-же преобразеніи заключается послѣдній смыслъ и «города на Горѣ», новаго Іерусалима. При этомъ авторъ подчеркиваетъ, что данныя «алхимическія» линіи отнюдь не находятся въ какомъ-бы то ни было противорѣчьи со «внутреннею», «моральною», религіозностью. Напротивъ, эта «алхимія» именно и стремится, въ конечномъ итогѣ, къ преодолѣнію внѣшняго «внутреннимъ», къ торжеству того, что мы весьма неполно и неточно — и, въ сущности,, близоруко — называемъ «моральнымъ» элементомъ религіи . . . Новый Іерусалимъ есть «невѣста Агнца». Между тѣмъ уже само это имя связываетъ все то, что изъ него вырастаетъ, — съ Голгоѣою.

Но магическое завершеніе Новаго Іерусалима, новаго неба и новой земли, возвращаютъ насъ, какъ и само существо христіанства, какъ *сотериологию*, какъ религію спасенія, — къ магическому акту творенія Словомъ (*Іоанна, I, 1-3*). Магическимъ актомъ представляется мірозданіе и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. И сказала Господь: *да будетъ свѣтъ!* И былъ свѣтъ. И сказала Господь: *да будетъ твердь!* И была твердь . . . Такъ духовное начало, пронизывающее всю нашу религію, является вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ магическимъ.

## 8.

Послѣднее упоминаніе Горы въ Новомъ Завѣтѣ находимъ въ Апокалипсисѣ (XXI, 10). Здѣсь прямо указано, что рѣчь

въ данномъ случаѣ идетъ не о земной горѣ, что гора является здѣсь іероглифомъ для означенія высшаго духовнаго переживанія. Можно думать, что такой-же характеръ имѣетъ «гора въ Галилеѣ», на которой произошло явленіе Воскресшаго — я не могу, къ сожалѣнію, касаться здѣсь тонкаго и глубокаго анализа Фрилинга, относящагося къ данному мѣсту евангелія отъ Маттея. Однако оба эти мѣста отнюдь не даютъ основанія къ исключенію библейской категоріи Горы изъ физическаго плана. Горы Библии суть земныя, физическія возвышенія, и то обстоятельство, что онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ символами и іероглифами для означенія нѣкоего повышеннаго духовнаго состоянія и религіознаго сознанія отнюдь не уничтожаетъ ихъ реальности, какъ географическихъ обозначеній. Такъ и духовная сущность всѣхъ вообще изображаемыхъ въ Библии событій не заключаетъ въ себѣ отрицанія ихъ исторической реальности. Всѣ эти событія, относятся, какъ и Горы Библии, къ особому духовно-физическому плану. Однако, какъ показываетъ Фрилингъ, въ числѣ библейскихъ горъ есть и такія, въ которыхъ явно преобладаетъ ихъ значеніе духовно-символической категоріи . . .

И во всякомъ случаѣ: реальность этихъ горъ, какъ и вообще всего изображеннаго въ Библии, есть прежде всего реальность *сверхъ-чувственная*. Понятіе сверхъ-чувственной реальности нынѣ выпало изъ нашего мышленія. Я указалъ въ началѣ этого очерка, что мы уже почти не можемъ быть — *какъ дѣти*. И въ этомъ-то и заключается одна изъ главнѣйшихъ трудностей постиженія нами Библии, проникновенія въ ея языкъ, въ ея тайны. Ибо, если безразсудно отрицать въ ней элементы историческій и топографическій, то едва-ли не еще болѣе слѣпо сводить ея содержаніе къ исторіи и географіи.

И какъ разъ категорія «Горы» является одухотвореннѣйшимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ реальнѣйшимъ символомъ повышеннаго сознанія, возносящагося къ звѣзднымъ мірамъ Отца. Гора есть мѣсто молитвы — на Гору удаляется для молитвы Иисусъ. Высшія точки Евангелія — Его ночныя молитвы на Горѣ, молитвы подъ звѣздами, въ звучаніи гармоніи сферъ: въ подчиненіи живущей въ нихъ волѣ Отца и находитъ Онъ свою пищу . . . Но гора доступна и всѣмъ намъ. Пусть горныя вершины, далекія, уединенныя, — уже въ небесномъ планѣ. Пусть онѣ загораются небеснымъ, какого нѣтъ на землѣ, свѣтомъ. И пусть отлична отъ земной, почвенной, «перстной», — ихъ возвышенная природа и мысль. Но всѣ мы можемъ восходить на нихъ, по крайней мѣрѣ, начать восхожденіе, или, по крайней мѣрѣ, ихъ созерцать. Ибо горы входятъ въ нашу ландшафтъ. Въ каждомъ ландшафтѣ, даже равнинномъ,

даже неизменномъ, — всегда есть извѣстный «коэффициентъ горности», пусть порою и минимальной. Во всякомъ ландшафтѣ есть нѣчто космическое, всякій ландшафтъ есть окно въ космосъ, въ надзвѣздные міры. Во всякомъ ландшафтѣ есть нѣкій горный свѣтъ. Въ ландшафтѣ духовно-космическое сливается съ человѣчески-земнымъ.

Вотъ это-то сліяніе духовно-горнаго плана съ планомъ земнымъ, космическаго съ человѣческимъ, — и привлекаетъ въ книгѣ Фрилинга. Его построенія не суть, конечно, догматы. Но если его книга и не является «учительною», то она все таки во многихъ отношеніяхъ *поучительна*. Ознакомленіе съ ней желательно въ интересахъ тѣхъ напряженныхъ (хотя и незамѣтныхъ) религиозныхъ устремленій, которыя столь характерны для нашего времени, въ частности, и въ русскомъ мірѣ. И если данная книга не во всемъ можетъ служить намъ путеводнымъ маякомъ, то все-же она можетъ предохранить насъ отъ многихъ напрасныхъ блужданій, отъ многихъ подводныхъ камней и гибельныхъ теченій.

*Александръ Салтыковъ.*

## НОВЫЯ КНИГИ

---

*Православная Мысль.* Труды Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ. Выпускъ II. Парижъ 1930. Статьи С. С. Безобразова, о . прот. Сергія Булгакова, Н. Н. Глубоковскаго, В. В. Зѣньковскаго, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго съ присоединеніемъ очерка Л. А. Зандера о храмовой росписи обители Преп. Сергія съ приложеніемъ отчета о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института за трехлѣтіе 1927-1930 г. г. стр. 209.

Сборникъ посвященъ проф. Н. Н. Глубоковскому по случаю исполнившагося сороколѣтія его ученой дѣятельности и украшенъ статьей маститаго юбиляра.

Надо отдать справедливость сборнику — онъ чрезвычайно насыщенъ и статьи его могли бы сдѣлать честь любому академическому изданію.

Сборникъ открывается статьей проф. С. С. Безобразова — «Завѣщаніе іудеохристіанства». Въ этой работѣ авторъ, вооруженный всѣмъ вспомогательнымъ аппаратомъ новѣйшей ученой литературы, разбираетъ и рѣшаетъ большой принципиальной важности проблему іудеохристіанства съ точки зрѣнія взаимоотношеній соборнаго посланія ап. Іакова, брата Господня и загадочнаго посланія къ Евреямъ, относимаго церковной традиціей къ авторству ап. Павла. Вопреки мнѣнію Spitta, Zahn'a, Mayer'a, проф. С. С. Безобразовъ полагаетъ, что поздняя дата написанія посланія Іакова (шестидесятые годы I-го вѣка) «заслуживаетъ значительнаго предпочтенія», въ чемъ онъ согласенъ съ Cornely и Merck'омъ. Цѣль посланія — «Іаковъ имѣлъ намѣреніе дать наставленіе въ христіанской морали, находящейся, по его убѣжденію, въ полномъ согласіи съ этическимъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, на почвѣ котораго онъ стоитъ» (стр. 22). Авторъ статьи полагаетъ, что обращеніе къ двѣнадцати колѣнамъ, стоящее въ началѣ посланія, имѣетъ въ

виду весь христіанскій міръ (стр. 23). Итакъ, время написанія — шестидесятые годы, — цѣль посланія — «практическая въ духѣ Ветхаго Завѣта; адресатъ не іудеохристіанинъ, а Новый Израиль, весь христіанскій міръ» (стр. 24). Посланіе къ Евреямъ, тоже написанное въ духѣ Ветхаго Завѣта, тоже прекраснымъ греческимъ языкомъ, содержитъ, какъ это уже было отмѣчено, рядъ параллельныхъ посланію Іакова мѣсть. Духъ — несомнѣнно Павловъ, и вышло это посланіе, по всей вѣроятности изъ Павловой группы италійскихъ христіанъ. Хотя проф. С. С. Безобразовъ не принимаетъ въ цѣломъ тезы Holtzmann'a о томъ, что посланіе Іакова есть отвѣтъ іудеохристіанъ, уязвленныхъ острымъ тономъ посланія къ Евреямъ, однако онъ считаетъ, что въ этомъ построеніи есть «драгоцѣнные крупіцы истины» (стр. 30). Онъ полагаетъ, что дата посланія къ Евреямъ — тоже шестидесятые годы и что поэтому «посланіе Іакова есть іудеохристіанскій отвѣтъ на манифестъ италійскихъ христіанъ» (стр. 47) — согласно даннымъ Hausrath'a. Само посланіе Іакова является, такимъ образомъ, «завѣщаніемъ іудеохристіанства» (стр. 55). «Его этической паеосъ, его призывъ къ соціальной справедливости сохраняетъ все свое значеніе и для насъ» (стр. 56).

Проблема, разобранныя въ этой статьѣ, имѣетъ огромный исторіософскій интересъ. Соціально - моральный паеосъ іудеохристіанства и мистическій символизмъ церковной онтологіи вступаетъ здѣсь въ діалектическій конфликтъ, вскрывается такимъ образомъ творческая діалектика внутри самого христіанства.

Огромное богословско-философское и конфессіональное значеніе имѣетъ продолженіе «Главъ о троичности» о. Сергія Булгакова (см. «Православная мысль» вып. I). Пневматологія противъ психологіи въ ученіи о троичности — вотъ какъ можно вкратцѣ резюмировать основную цѣль и задачу этого отдѣла «Главъ о троичности». Пресвятая Троица, какъ соборъ и «соборность сознанія» — вотъ безконечно дорогія и автору этихъ строкъ понятія, съ которыми и онъ въ свое время выступалъ печатно. Утвержденіе этихъ истинъ, особенно важно въ наше время, когда находятся епископы, имѣющіе смѣлость утверждать, что соборность есть «выдумка мірянъ». О. Сергій Булгаковъ выступаетъ противъ всѣхъ ставшихъ классическими сравненій и уподобленій, которыми стараются приблизить догматъ троичности къ обыденному, я бы сказалъ, обывательскому сознанію, вслѣдствіе чего психологизируется и раціонализируется самъ догматъ. Этимъ дѣлаютъ его, между прочимъ, беззащитнымъ отъ плоской критики вродѣ той, къ которой прибѣгаютъ іудаисты, магометане, раціоналисты и толстовцы. О. Сергій Булга-

Ковъ властно во имя истины требуетъ перехода отъ натуралистическихъ и психологическихъ аналогій къ персоналистической феноменологіи. «Общая черта метода аналогій — говорить онъ, — имѣющихъ дѣло съ природнымъ или психологическимъ міромъ, но не обращенныхъ непосредственно къ личному сознанию, таковы, что всѣ онѣ совершаютъ *ignotatio elenchi*, проходятъ мимо дѣла. Въмѣсто троичности и единосущія въ св. Троицѣ ими иллюстрируется просто тройственность или тройкость какого либо явленія или какихъ либо явленій и отношеній — иначе говоря всѣ онѣ «не на тему». Отъ себя мы прибавимъ, что все это безсильное разсуждальчество (напр. въ «Догматическомъ богословіи» Макарія I, 209) вся аллегорическая (а не символическая) и рационалистическая риторика стали характернымъ свойствомъ казеннаго «богословія», вобравъ въ себя самые дурные отбросы язычества и латинства. Корни всего этого въ латинскомъ богословіи и въ августинизмѣ съ его психологическими аналогіями. Они представлены и у насъ, въ такъ наз. нравственно-психологической школѣ митрополита Антонія, представляющей своеобразную комбинацію толстовства, кантіанства, и лѣваго протестантизма ритгліанскаго типа. Въдѣ все западное богословіе, какъ католическое, такъ и протестантское, взошло на августиновскихъ дрожжахъ. «Вмѣсто того, чтобы исходить изъ пресв. Троицы, блаж. Августинъ беретъ въ основаніе нѣкоторыя дѣятельности или способности человѣческой души, которыя, посредствомъ абстракціи, превращаются у него не то въ сущности, не то въ лица, почти персонифицируются» (стр. 60). Особенно характерно у него сопоставленіе воли съ Духомъ Святымъ и съ любовью. Этотъ волюнтаризмъ въ ученіи о Духѣ Святомъ тѣсно связанъ съ рационализмомъ вообще. Блестящая критика *filioque*, данная о. Сергіемъ Булгаковымъ, какъ бы мимоходомъ, основана на вскрытіи характерной для латинства унификаціи Сына и Отца и деградаціи Святого Духа. Все это показываетъ намъ, что внѣ специальной пневматологической феноменологіи не можетъ быть здоровой триадологіи.

Не менѣе характерно для официальнаго богословія замалчиваніе проблемы образа Божія въ человѣкѣ, составляющей особую тему статьи В. В. Зѣньковскаго. Авторъ «Проблемы психической причинности» съ справедливымъ недоумѣніемъ отмѣчаетъ тотъ странный и прискорбный фактъ, что «по такому существенному пункту не достигнуто единомыслія» (стр. 102) и далѣе прибавляетъ: «можно безъ преувеличенія сказать, что догматическое раскрытіе ученія объ образѣ Божіемъ было до сихъ поръ недостаточнымъ и неполнымъ» (стр. 103). У автора этихъ строкъ есть свое мнѣніе насчетъ «потускненія» ученія образа Божія въ человѣкѣ, превращенія его въ безплодную,



ненужную риторику» (стр. 106). Причина та, что сама историческая церковность въ лицѣ жрецовъ и, нечего грѣха таить, сплошь и рядомъ самихъ отцовъ, испугавшись возвеличенія «раба» и «червя» (Библию подвергать цензурѣ было уже поздно) предпочли молчаливо отступить передъ пессимистическимъ натурализмомъ, увидѣвъ въ немъ непріятнаго, но все же союзника по чловѣконенавистничеству. Все дѣло въ язвѣ хульнаго обскураантизма, живущаго въ эмпирической церковности и дѣйствующаго въ ея духовборческомъ жречествѣ. Это особенно ярко выявилось въ «Житіи и терпѣніи св. Авраамія Смоленскаго» проанализированномъ въ тонко награвированной статьѣ Г. П. Федотова.

Богословіе есть пѣніе и богословъ можетъ сказать «пою Богу моему донедже есмь». И какъ всегда до нашихъ дней это пѣніе вызываетъ вой, лай и ревъ станинской своры обскурантовъ, сплошь и рядомъ въ священническихъ и монашескихъ одѣяніяхъ.

Святоотеческому ученію о смерти крестной посвящена блестящая статья проф. Г. В. Флоровскаго. Многоученный и талантливый авторъ, можно сказать, стѣснилъ себя святоотеческой письменностью, какъ бы утонувъ въ ней и ничего не оставивъ на свою долю. Однако мысль Г. Ф. Флоровскаго чувствуетъ себя превосходно въ этихъ тяжелыхъ dospѣхахъ. Можно сказать, что на подобіе древнихъ талмудистовъ авторъ воздвигъ вокругъ евангельской темы гигантскую ограду изъ святоотеческой литературы. Любопытно, что столь интересная статья получилась благодаря (не несмотря, а именно благодаря) чистотѣ отрицательнаго ея задания — максимальнаго изгнанія гнозиса. Но — *le roi est mort, vive le roi* — и тяжеловѣсная ученость и суровая ортодоксальность автора будить мысль именно въ направленіи православнаго гнозиса, будить буквально въ каждой своей до предѣла насыщенной содержаніемъ строчкѣ. Это — одно изъ главныхъ достоинствъ статьи.

*В. Н. Ильинъ.*

Май 1931. Парижъ.

*Н. О. Лосскій. Цѣнность и бытіе. YMCA Press 1931.*

Вопросъ, которому посвящена новая книга Н. О. Лосскаго, несомнѣнно принадлежитъ къ числу важнѣйшихъ вопросовъ философіи. Въ наивномъ міроотношеніи понятія бытія и цѣнности неотдѣлимы одно отъ другого, но въ философскомъ сознаніи понятіе цѣнности очень рано субъективируется, существенно отдѣляется отъ понятія бытія. Черезъ всю исторію проходитъ это раздвиженіе метафизики и этики, но своего наиболѣе закон-

ченнаго и утонченнаго выраженія оно достигаетъ въ трансцендентализмѣ, въ ученіи о томъ, что познаніе и оцѣнка суть разныя категоріи духа. Хотя эти категоріи каждая признается априорной, но это формальная ихъ «равночестность» не можетъ ослабить факта полного отсутствія внутренней связи познанія и оцѣнокъ; та же внѣшняя и по существу остающаяся необъяснимой ихъ связь, которая заключена въ единствѣ субъекта, познающаго и оцѣнивающаго міръ, признается просто послѣднимъ фактомъ въ жизни духа. Во второй половинѣ XIX вѣка появилось интересное ученіе, которое стремилось сохранить за всѣми не-познавательными формами міроотношенія (т. е. за этикой, эстетикой, религіей) ихъ значительность и глубину — путемъ разграниченія аксіологическихъ утвержденій (Werthurtheile) отъ обычныхъ сужденій. (Въ богословіи проводниками этого ученія были Ричли Германъ, въ философіи — Мейнонгъ, Майеръ, — не упоминая уже о Brentano, имѣвшемъ столь глубокое вліяніе на всю новѣйшую философію).

Взаимоотношеніе метафизики и этики, понятій бытія и цѣнности, категоріи познанія и оцѣнокъ принадлежитъ дѣйствительно къ числу центральныхъ проблемъ философіи. И если преодоленіе трансцендентализма въ гносеологіи достигло большихъ успѣховъ, пролагая путь для гносеологическаго онтологизма, — то этого отнюдь нельзя сказать о трансцендентализмѣ въ сферѣ этики. Нерѣдко встрѣтить философовъ, освободившихся отъ чаръ трансцендентализма въ гносеологіи, но остающихся вѣрными ему въ этикѣ. Можно даже сказать болѣе: ничто такъ не характерно для огромнаго числа современныхъ философовъ, какъ раздвиженіе сферы бытія и сферы цѣнностей. И, конечно, тайное основаніе этого раздвиженія лежитъ въ иррелигиозности современной философіи, — ибо признаніе внутренняго единства бытія и цѣнности и есть основное утвержденіе всякой религіи (какъ это особенно ясно показалъ Геффдингъ въ своей «Философіи религіи».).

Нельзя не привѣтствовать поэтому попытки Н. О. Лосскаго подвергнуть внимательному и точному анализу вопросъ о соотношеніи понятій бытія и цѣнности. Какъ всюду въ работахъ Лосскаго, такъ и въ новой его книгѣ критическая часть работы сдѣлана блестяще, съ тѣмъ особымъ мастерствомъ простоты и въ то же время глубины, которое присуще философскому дарованію Лосскаго. Жалко однако, что вся литература объ упомянутыхъ Werthurtheile (обзоръ ея см., напр., въ книгѣ Н. M a i e r Uber das emotionale Denken) осталась внѣ поля изслѣдованія Лосскаго. Борьба съ аксіологическимъ релятивизмомъ проведена въ книгѣ очень хорошо, — забыто впрочемъ, что въ этой борьбѣ трансцендентализмъ является союзникомъ. Странно, что защищая онтологическое ученіе о цѣнности Лосскій

совершенно не заняты преодолением этнического трансцендентализма \*). Хотя это и объяснимо отчасти из того, что гносеология Лосского проходит вообще мимо проблемы трансцендентализма (и потому не снимает ее), но все же нельзя не пожалеть, что наш автор не посчитался с трансцендентализмом в этике, как таковым.

Собственные построения Н. О. Лосского отличаются ясностью и цельностью, но вызывают те же возражения и замечания, что и вся его система. Хотелось бы лишь отметить, что в учении о зле заметны в книге колебания, которые я хотел бы приветствовать. С одной стороны, следуя своим прежним взглядам, Лосский связывает зло с «психо-материальной действительностью» (с чем никак нельзя согласиться), с другой стороны он еще дальше углубляет то, что кое где уже высказывал раньше о царстве зла — особенно замечательно признание Лосского, что рядом с Царством Божиим и психоматериальным царством «он готов признать и «царство адского бытия» (стр. 130). Для этической метафизики, как ее строит Лосский, недостаточно говорить о свободе, как первопричине зла, — необходимо ближе подойти к тем «грехопадениям».

Вся книга читается с необычайным интересом, и хочется пожелать автору, чтобы он продолжал свои изыскания в области этики.

*В. В. З п н ь к о в с к і й .*

А. К о у р е . La philosophie et le problème nationale en Russie au debut du XIX-e siècle. — Paris, 19129, p. 213.

В книге Койрэ мало нового. Все значение книги в том, что в ней с большой полнотой собраны и сопоставлены давно известные, но разбросанный материал. Всего слабее в книге исторический синтез. Автору очень мешает его публицистическая тенденциозность. Слишком часто он не может отделиться от поверхностных противопоставлений, обскурантизма и прогресса. С этим связаны и досадные пробы в его эрудиции. Напрасно он совсем оставил в стороне Александровский мистицизм, — он упоминает об издании мистических книг, но не говорит об их чтении; и кн. Голыцын для него как будто только... «противник философии»...

---

\*) В русской литературе есть блестящая статья на тему о трансцендентализме в этике, написанная очень давно С. Л. Франком («О трансцендентальном идеализме»).

Между тѣмъ, исторія русскаго романтизма понятна только тогда, если принять во вниманіе ту сенментентально-пѣтическую и мистическую подгтовку, которая совершалась именно въ Александровское время. «Масонская» струя въ романтизмъ была очень сильна. Позднѣйшій интересъ къ темамъ романтической психологии, вліяніе западныхъ теософскихъ системъ, въ частности Баадера, — все это непонятно, если не вспомнить объ опытѣ Александровскаго мистицизма... Койре слишкомъ покорно послѣдовалъ за прежними историками русской интеллигенціи, для которыхъ «мистицизмъ» былъ равнозначенъ съ обскурантизмомъ, и ранняя исторія русской философіи сводилась къ борьбѣ съ цензурою за свободу мысли.... И съ этимъ связано другое упущеніе Койре. Онъ вовсе не говоритъ объ изученіи философіи въ русской духовной школѣ. Однако, именно здѣсь впервые началось изученіе и усвоеніе нѣмецкаго идеализма; и не случайно одинъ изъ первыхъ дѣятелей русскаго романтизма, Н. И. Надеждинъ, былъ воспитанникомъ духовной школы. Одновременно съ «любомудрами» 20-хъ годовъ увлекались нѣмецкой философіей и въ Московской духовной академіи, гдѣ въ это время уже преподавалъ философію прот. Ѳ. А. Голубинскій, большой знатокъ и почитатель нѣмецкаго любуудрія, нѣмецкой мистики и нѣмецкой поэзіи. О Голубинскомъ необходимо вспомнить, чтобы объяснить позднѣйшее вліяніе Баадера и Якоби на русскую мысль. Во всякомъ случаѣ, академическая философія оказала сильнае вліяніе на славянофильство сороковыхъ годовъ. Умалчивать о ней въ исторіи подготовки русскаго идеализма врядъ-ли цѣлесообразно... Можно отмѣтить и еще рядъ пробѣловъ въ собранномъ Койре матеріалѣ. Въ частности, слѣдовало бы остановиться на исторіи распространенія католическихъ идей въ русскомъ обществѣ, въ особенности на Де Местрѣ. Это сдѣлало бы болѣе яснымъ образъ Чаадаева, и вообще освѣтило бы нѣкоторые мотивы русскихъ размышленій объ историческихъ судьбахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Чаадаевъ былъ типическимъ мечтателемъ — «мистикомъ» Александровской эпохи. Глава о Чаадаевѣ въ общемъ удалась Койре, срв. еще его статью: Chaadaev and the slavophiles, въ Slavonia Review 1927 года. Но слишкомъ многое и здѣсь онъ упустилъ изъ виду... Было бы полезно сказать о другихъ мечтателяхъ Александровскаго времени, напр. о Батенковѣ, который былъ близокъ къ Кирѣевскимъ, о кн. А. И. Одоевскомъ, о Кюхельбекерѣ... Въ книгѣ Койре всего важнѣе его вѣрныя, но все-же слишкомъ краткія замѣчанія о связи и зависимости русской и западной мысли, его указанія на параллели и заимствованія. Интересны его наблюденія надъ сложеніемъ первыхъ схемъ русской исторіософіи... Онъ здѣсь напоминаетъ и объясняетъ иные забытые факты и тексты... Къ сожалѣнію, книга оканчивается довольно

случайно.... Процесс не останавливается и даже не прерывается там, где автор прерывает свой анализ... Поэтому читатель оставляет книгу с чувством неудовлетворенности. Он не видит, куда ведут те сильные линии, которые пред ним обнажились... Во всяком случае, книга Койре надолго останется полезным пособием для историка русской мысли.

1931.8.8.

*Георгій В. Флоровскій.*

*Дмитро Чижевський.* Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931; 8°, 175.

Новая книга Д. И. Чижевского по истории украинской философии имеет популярный характер. Это ряд очерков или набросков. Сам автор отмечает неравномерность своего изложения. В начале книги автор говорит об украинских народном характере и мировоззрении. Он ставит вопрос исторически, и старается определить последовательные исторические отложения, из которых сложился народный дух: психология степи, отзвуки эллинизма, барокко, романтизм... Для Д. И. Чижевского народный дух возникает, становится в истории, а не только проявляется... Думается, автор преувеличивает значительность эллинистических мотивов в украинском мировоззрении. Во всяком случае, «украинский эллинизм» западного происхождения, а не византийского. И эллинизм Сковороды в частности есть типический эллинизм XVII-XVIII-го веков, — Сковорода всего ближе к западной платонизирующей мистике и теософии этого времени... Автор это сам показывает с большой убедительностью... Украинский эмоционализм всего правильнее сближать с пietetическими настроениями послереформационного Запада. И этим объясняется большая восприимчивость к романтическим влияниям... В книге Чижевского всего интереснее главы о XIX-м веке. Очень ценны указания по истории влияния и усвоения немецкого идеализма. В библиографии здесь следовало бы указать еще новую книгу А. Коурге, *La philosophie et le problème nationale en Russie au debut du XIX-e siècle*, Paris, 1929, — здесь много говорится о Шадфе, о Велланском и др. Очень интересна в книге Чижевского глава о «Кирилло-мееодієвцях», — яркой очерк романтического религиозно-социального радикализма. Автор использовал здесь вновь изданные материалы и новые исследования. Наиболее спорной является в книге глава о Гоголе, написанная, впрочем, не Чижевским, а Л. Миколаенко. Трагическая противоречивость

Гоголя совсѣмъ остается въ тѣни. Проблема демоническаго у Гоголя вовсе не затронута. Оптимистическіе мотивы въ его эстетическомъ міровоззрѣніи подчеркнуты слишкомъ рѣзко, — точно Гоголь не написалъ «Портрета». О религіозномъ утопизмѣ Гоголя не говорится вовсе. Совсѣмъ не вскрыты тѣ вліянія, подъ которыми развивался Гоголь. О его духовной драмѣ вообще ничего не сказано. Этимъ, конечно, не умаляется значеніе тѣхъ наблюденій и сопоставленій, которыя мы находимъ въ книгѣ Чижевскаго, въ главѣ о Гоголѣ. Но она требуетъ серьезной переработки... Нужно особо отмѣтить еще очеркъ о П. Юркевичѣ, снова слишкомъ краткій. Во всякомъ случаѣ, книгу Чижевскаго прочитываешь съ интересомъ и съ поученіемъ.

1931.8.8

*Георгій В. Флоровскій.*



