

# 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. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глувоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, В. В. Звѣнковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ивѣна, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдомова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетьева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россия), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Сквощовой, И. Смолча, В. Сперанскаго, Э. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Грубейцаго (†) — Н. Тургеновой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (гермонаха Іоанна), аббата Августина Якувизака (Франція).

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

Цѣна 33-го номера: долл. 0,60.

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

№ 33.

АПРѢЛЬ 1932

№ 33.

## ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Г. Федотовъ. — Православіе и историческая критика . . .	3
2. И. Лаговскій. — Спасеніе и культура . . .	18
3. Николай Арсеневъ. — Объ общеніи съ Англиканской Церковью . . .	44
4. И. Смолчъ. — И. В. Кирѣевскій . . .	52
5. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Новая книга о Лессингѣ, какъ религіозномъ мыслителѣ. Г. Флоровскій. — Къ исторіи Ефесскаго собора. (A. d'Ales. Le dogme d'Erhese. В. Звѣнковскій. — Леонидъ А. Матвѣевъ. Есть ли чудо? . . .	67
<b>Приложеніе:</b> А. Карташевъ. — ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО.	



## ПРАВОСЛАВІЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА

---

Традиціоналізмъ православія — вещь общеизвѣстная. Православіе есть религія преданія по преимуществу. Если характеризовать христіанскія исповѣданія по ихъ отношенію къ источникамъ вѣры, то — разумѣется, съ сильнымъ упрощеніемъ — можно сказать: протестантизмъ хочетъ утвердить себя на Словѣ Божіемъ, католичество — на авторитетѣ іерархіи, православіе — на преданіи церкви. Въ православіи религіозная личность живетъ органической жизни святого коллектива («соборность»), лишь въ немъ предстоить Богу и въ немъ почерпаетъ для себя источникъ своей вѣры и благочестія. Казалось бы, такая установка принципиально исключаетъ возможность критическаго отношенія къ содержанию преданія. Критика противопоставляетъ свое изслѣдованіе истины общепризнанному коллективному сужденію. Критика нечестива.

Съ другой стороны, исторія въ православіи болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, приобрѣтаетъ священный смыслъ. Опытъ Церкви раскрывается во всей полнотѣ не въ жизни современности — не рѣдко упадочной — но лишь въ смѣнѣ поколѣній, хранящихъ и обогащающихъ преданіе. Историческій прецедентъ часто имѣетъ для православнаго рѣшающее значеніе. Болѣе, чѣмъ каноны, — уроки святыхъ, усмотрѣніе провиденціальной судьбы въ жизни Церкви опредѣляютъ оцѣнку сегодняшняго дня. Въ православіи Церковь часто именуется «земнымъ небомъ». Но

если небо опускается на землю, если святое пронизывает историческую плоть, то не стираются ли грани между историей и легендой? Земная жизнь становится насквозь чудесной. Биография превращается в агиографию, портрет — в икону. Героизированные образы подвижников Царства Божия вытѣсняють людей изъ плоти и крови. Исторія становится невозможной.

Я не отрицаю, что таково именно отношеніе къ исторіи темной, но благочестивой массы православнаго народа, — таково оно, впрочемъ, и въ католичество. — Однако, въ православіи существуетъ историческая наука и православная интеллигенція, которая не думаетъ отказываться отъ достижений критической мысли. Работа научной мысли не остается достояніемъ кружковъ. Она оцерковливается. Ея результаты воспринимаются клиромъ и просачиваются въ народъ. Это процессъ естественный и неизбежный. Но его можно понять, какъ вторженіе чуждыхъ началъ западнаго (протестантскаго) раціонализма, размывающихъ твердый материкъ православія. Я хотѣлъ бы показать, что это не такъ, что проблема научной, въ частности, исторической критики вытекаетъ изъ духа православія. Историческая наука не чужеродное тѣло въ православной культурѣ, но одинъ изъ лучшихъ цвѣтовъ, распустившихся на ея древѣ.

Показать это возможно, исходя изъ обоихъ понятій — на первый взглядъ исключаящихъ критицизмъ въ православіи: изъ преданія и изъ исторіи.

Какъ ни велико значеніе священнаго преданія въ православіи (въ современныхъ богословскихъ схемахъ оно **включаетъ** въ себя и св. Писаніе), — преданіе Церкви остается не опредѣленнымъ въ своихъ границахъ. Оно не имѣетъ своего канона, подобно Слову Божію. Оно хранится въ книгахъ св. отцовъ, въ богослуженіи, въ иконографіи, въ современномъ богословіи и въ религіозномъ сознаніи вѣрующаго народа. Ни одинъ изъ этихъ источниковъ преданія (кромѣ догматическихъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ) не мыслится непогрѣшимымъ. Священное преданіе Церкви включено въ общій потокъ историческаго

преданія, всегда сложнаго, всегда мутнаго, человѣчески сплетающаго истину и ложь. Какъ грѣхъ живетъ въ человѣческой праведности (святости), такъ ложь — въ человѣческомъ, хотя бы и церковномъ, преданіи. Задача аскезы моральной состоитъ въ отрѣченіи грѣха, въ процессѣ освященія личности. Задача богословія — въ высвобожденіи чистой основы священнаго преданія изъ-подъ наросшаго въ исторіи, наряду съ религіозной прибылью, историческаго шлака.

Какъ возможно это очищеніе преданія? Какими методами достигается обрѣтеніе истины?

Разумѣется, богословіе имѣетъ свои собственные критеріи истины: согласіе со словомъ Божиимъ, согласіе съ внутреннимъ духомъ и строемъ православія и т. д. Но несомнѣнно и то, что однимъ изъ орудій очищенія преданія является научная — филологическая и историческая — критика. Она вступаетъ въ свои права всякій разъ, когда преданіе говоритъ о фактѣ, о словѣ или событіи, ограниченномъ въ пространствѣ и времени. Все, что протекаетъ въ пространствѣ и времени, что доступно или было доступно чувственному опыту, можетъ быть предметомъ не только вѣры, но и знанія. Если наука безмолвствуетъ о тайнѣ Троицы или божественной жизни Христа, то она можетъ дать исчерпывающій отвѣтъ о подлинности Константинова дара (нѣкогда признававшейся и на Востокѣ), о принадлежности произведенія тому или иному отцу, объ исторической обстановкѣ гоненій на христіанство или дѣятельности вселенскихъ соборовъ.

Ясно одно: для того, чтобы историческая критика могла выполнить эту подсобную, но важную для богословія функцію, она должна быть совершенно свободна въ своихъ выводахъ. Моральный постулатъ изслѣдователя истины: онъ не долженъ знать, гдѣ истина, до самаго конца своего изслѣдованія. Иначе выводы его теряютъ всякую убѣдительность и цѣнность. Такого рода предвзятость губитъ большинство нарочито апологетическихъ историческихъ работъ. Отсюда слѣдуетъ, что вообще церковная историческая наука въ своихъ методахъ не отличается

отъ исторической науки вообще. Есть лишь одна логика, одна методика — въ вещахъ постигаемыхъ опытно, — для христіанина, іудея и атеиста. Въ этомъ обстоятельстве дана счастливая возможность, при религіозномъ распадѣ человѣчества, совмѣстной работы надъ исканіемъ истины, совмѣстной провѣрки и критики .

Критика есть имя того тонкаго и остраго орудія, которымъ исторія оперируетъ въ поискахъ правды о фактахъ. «Критика» по гречески значитъ «судъ» и «раздѣленіе»: судъ надъ неправдою, раздѣленіе истины и лжи. Латинскій, хотя и ослабленный переводъ этого слова — *discretio*. Въ древней христіанской аскетикѣ *discretio* есть названіе христіанской добродѣтели: разсудительность. По словамъ преп. Іоанна Кассіана (Римлянина), Антоній Великій называлъ разсудительность первой добродѣтелью монаха. Такъ и правая критика есть первая интеллектуальная добродѣтель ученаго.

Критика есть чувство мѣры, аскетическое находженіе средняго пути между легкомысленнымъ утвержденіемъ и легкомысленнымъ отрицаніемъ. Вотъ почему не можетъ быть «гиперкритики», т. е. избытка мѣры, излишней разсудительности. То, что обычно называютъ гиперкритикой, есть, на самомъ дѣлѣ, скептицизмъ, болѣзнь сомнѣнія или огульнаго отрицанія — во всякомъ случаѣ, нарушеніе мѣры. Православная наука очень часто вынуждена обращать упреки въ мнимой «гиперкритикѣ» протестантизму. Замѣчательно, однако, что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, въ основѣ лѣво - протестантской гиперкритики лежитъ чаще всего не скептицизмъ, а увлеченіе собственными, новыми, сплошь и рядомъ фантастическими конструкціями. Въ данномъ случаѣ, вмѣсто критицизма умѣстно говорить о своеобразномъ догматизмѣ, гдѣ догматизируются не традиціи, а современныя гипотезы.

Здѣсь необходимо сдѣлать оговорку, чтобы отграничить правый христіанскій критицизмъ отъ неправдаго раціонализма.

На чемъ основывается историческая критика? На показаніяхъ источниковъ, на сличеніи ихъ, на усмотрѣніи

ихъ противорѣчій, на восхожденіи къ источникамъ болѣе подлиннымъ, болѣе древнимъ и объективнымъ. По отношенію къ содержанію показаній своихъ источниковъ историкъ стоитъ безоружный, какъ наивное дитя. Онъ не обладаетъ въ арсеналѣ собственной науки знаніемъ законовъ ни матеріальнаго, ни соціальнаго, ни духовнаго міра. Въ этомъ отличіе исторіи отъ всякой другой специальной науки. Такое положеніе, строго говоря, запрещаетъ историку высказывать сужденія о возможности или невозможности факта за предѣлами его историческихъ свидѣтельствъ. Это прежде всего касается вопроса, съ которымъ необходимо сталкивается церковный историкъ или агіографъ. Какъ представитель точней науки, историкъ не знаетъ, какъ велика власть духа надъ матеріей, каковы внѣшнія манифестаціи святости. Не знаетъ, возможны ли исцѣленія, предсказанія будущаго, умноженія хлѣбовъ, воскрешеніе мертвыхъ. Не знаетъ, возможно ли чудо вообще. И какъ историкъ, какъ ученый, онъ обязанъ здѣсь воздержаться отъ сужденія.

Къ несчастью, почти всѣ заключенія историка суть заключенія по вѣроятности: источникъ оставляетъ ему достаточно предѣловъ для гипотезъ. Поневоля историкъ заполняетъ ихъ заключеніями изъ собственнаго житейскаго опыта. Во всѣхъ почти историческихъ силлогизмахъ роль большей посылки играетъ какое-нибудь сужденіе здраваго смысла. Иногда эта большая посылка заимствована изъ сферы другихъ наукъ— физическихъ или соціальныхъ — но, заимствованная профаномъ (историкъ — профанъ въ другихъ наукахъ), она имѣетъ силу лишь средняго обывательскаго сужденія.

Историкъ удовлетворительно обходится своимъ житейскимъ опытомъ и уроками здраваго смысла въ гипотезахъ, касающихся политики и соціальной культуры. Однако, здравый смыслъ совершенно измѣняетъ ему, когда онъ стоитъ передъ событіемъ духовной жизни — событіемъ исключительнымъ, выходящимъ изъ границъ его опыта. Науки о духовной жизни не существуетъ или она только рождается на нашихъ глазахъ. Есть много вѣроятій (поряд-

ка метафизическаго), что эта будущая наука, собравъ огромный опытъ духовнаго, «сверхъестественнаго» міра, все-таки не сможетъ установить его законовъ: если царство духа есть царство свободы, если духъ не подвластенъ природѣ — на вершинахъ своего восхожденія. Это обязываетъ историка къ воздержанію личнаго сужденія. Въ этомъ долгъ критической осторожности. Слишкомъ часто историки XIX вѣка отбрасывали, какъ неисторическіе, всѣ памятники, въ которыхъ повѣствуется о прозорливости или исцѣленіяхъ. Но медицина и психіатрія XX вѣка заставили насъ признавать эти и еще болѣе удивительныя явленія, какъ совершенно естественныя и повседневыя.

Вопросъ о чудѣ — вопросъ порядка религіознаго. Ни одна наука — менѣе другихъ историческая — не можетъ рѣшить вопроса о сверхъестественномъ или природномъ характерѣ факта. Историкъ можетъ лишь констатировать фактъ, допускающій всегда не одно, а много научныхъ или религіозныхъ объясненій. Онъ не имѣетъ права устранять факта только потому, что фактъ выходитъ изъ границъ его личнаго или средняго житейскаго опыта.

Признаніе чуда не есть признаніе легенды. Легенда характеризуется не простымъ наличіемъ чудеснаго, но совокупностью признаковъ, указывающихъ на ея, народное или литературное, сверхъиндивидуальное существованіе: отсутствіемъ крѣпкихъ нитей, связывающихъ ее съ данной дѣйствительностью. Чудесное можетъ быть дѣйствительнымъ, естественное — легендарнымъ. Примѣръ: чудеса Христовы и основаніе Рима Ромуломъ и Ремомъ. Наивность — вѣрующая въ легенды — и раціонализмъ — отрицающій чудо — одинаково чужды православной исторической наукѣ, — я бы сказала, наукѣ вообще.

Въ своемъ построеніи исторической дѣйствительности, историкъ долженъ быть безпощаденъ къ легендамъ. Хуже всего пытаются раціонализировать легенды: очищая ихъ отъ чудеснаго, пытаются спасти мнимое зерно истины. Это порокъ, въ который легко впадаетъ религіозный историкъ отъ избытка піэтета къ преданію. Но легенда, изгнанная изъ построенія «реальности», не гибнетъ для



исторіи. Она сама является фактомъ духовной культуры и находитъ себѣ мѣсто въ изображеніи этой культуры — со всею красочностью своего чудеснаго міра.

Смѣшивать сознательно планъ легендарный и планъ реальный свойственно романтизму. Романтизмъ хочетъ украсить дѣйствительность, преодолевая вымысломъ ея мнимое убожество и тяжесть. Слѣдуетъ сказать, что русскому православному духу романтизмъ совершенно чуждъ. Наивное сознаніе принимаетъ легенду потому, что убѣждено въ полнотѣ ея жизненной реальности. Переставъ въ нее вѣрить, оно не любитъ играть съ полуправдой. И наивная народная религіозность и вѣра, очищенная въ горнилѣ разума, остаются одинаково реалистическими.

Это приводитъ насъ ко второму вопросу: о значеніи исторической жизни для православія. До сихъ поръ мы исходили изъ преданія, теперь обращаемся къ исторіи.

Православіе видитъ въ Церкви, конкретной исторической Церкви, средоточіе богочеловѣческаго процесса. Въ ней совершается мистерія спасенія человѣческаго рода. Но міръ стоитъ не внѣ Церкви, а ею охватывается; спасается ею, но ей и сопротивляется. Церковь не только небо на землѣ, но и земля, сочетаемая и борющаяся съ небомъ. Въ этой борьбѣ есть побѣжденные, есть гибнущіе. Спасеніе не райская идиллія, а суровая драма. Силы инерціи соціальной матеріи, силы грѣха страстной природы человѣка сопротивляются благодати. Чтобы осмыслить эту историческую драму, необходимо отдать себѣ отчетъ, какъ въ силахъ св. Духа, такъ и въ могуществовѣ грѣха. Отсюда необходимость реализма, какъ учета человѣческой и натуральной стороны богочеловѣческаго процесса. Даже марксизмъ, со своей правдой о значеніи хозяйственнаго фактора и классовой борьбы, содержитъ односторонній опытъ падшей природы человѣка въ соціальной сферѣ. Православный историкъ можетъ и долженъ принять горькую правду о человѣческой природѣ, которая открывается соціологическимъ натурализмомъ. Но для него это лишь полуправда. Онъ помѣщаетъ ее въ другой контекстъ. Онъ противопоставляетъ ей правду Духа, имѣющаго свою сферу

могущества, средоточіемъ котораго является живая святость. Но и святость на землѣ есть борьба, лишь отчасти увѣнчиваемая. И въ этой борьбѣ угрожаютъ искушенія, даже паденія. Житія и легенды знаютъ уже прославленныхъ святыхъ. Но «патерики», аскетическіе трактаты, «Добротолюбіе» («Philocalia») повѣствуютъ о борьбѣ, объ искушеніяхъ и о паденіяхъ святыхъ. Это потому, что аскетика хочетъ быть школой, хочетъ показать путь спасенія, и не можетъ скрывать всѣхъ трудностей этого пути. Только полная правда годится быть учительницей жизни.

Какъ и аскетика, *historia - magistra vitae* лишь при условіи строгаго реализма ея построенія. Чтобы религіозно ориентироваться въ обстановкѣ гоненій на Церковь въ современной Россіи, не достаточно сказаній о мученикахъ, этихъ герояхъ древнихъ временъ. Необходимо точное знаніе быта и жизни древней Церкви эпохи гоненій, отношенія христіанъ къ власти и ея анти-христіанскому законодательству, отношенія къ надшимъ и т. д. Лишь на фонѣ природы и на фонѣ грѣха, образующихъ общую ткань соціальной жизни, выступаетъ вполне значеніе подвига святости и значеніе того молекулярнаго процесса освященія и христіанизации міра, который является дѣломъ Церкви въ вѣкахъ.

Но реализмъ не означаетъ и злоупотребленія контрастомъ. Настоящая историческая живопись не есть *blanc et noir*. Учитель аскетики имѣетъ дѣло съ категоріями грѣха и святости. Нейтральная природа менѣе интересуетъ его: она не поучительна. Міръ посредственности, середины, быта, изгоняемый изъ аскетики, господствуетъ въ исторической жизни церкви, которая состоитъ не изъ однихъ героевъ и злодѣевъ. Въ вѣчной борьбѣ благодати съ грѣхомъ есть передышки, устанавливаются длительныя перемирія, которыя образуютъ то, что называется бытомъ и учрежденіями. Здѣсь происходитъ оцерковленіе жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ и обмірщеніе Церкви. Эта область учрежденій и быта есть по преимуществу область научной исторіи, какъ она понималась въ XIX вѣкѣ. Въ такомъ «научномъ» пониманіи, исторія лишается своей трагичности.

но не обезсмысливается вполне. Она образует основной фонъ для трагедіи. Это хоръ Софокла, который повторяетъ житейскую мудрость отцовъ. Однако, безъ дерзновенной рѣчи героя, его мудрость отзывается пошлостью. Исторія учреждений — хоръ безъ героевъ. Она можетъ дать превосходный фонъ для христіанской трагедіи — грѣха и благодати — но можетъ выродиться и въ безвкусный натуралистическій эволюціонизмъ. Учрежденія могутъ быть поняты, какъ *species* природы, развивающіяся и умирающія по своимъ собственнымъ законамъ. Можетъ-быть, и есть закономерности социальной жизни, но онѣ даны лишь для преодоленія ихъ человѣческимъ духомъ, который способенъ преодолевать ихъ въ Духѣ Богочеловѣческомъ.

Если сравнивать исторію съ театромъ, то идеальный «Театръ исторіи человѣческой» (*theatrum historiae humanae*) долженъ быть построенъ подобно средневѣковому многопланному театру, гдѣ дѣйствіе происходитъ одновременно въ трехъ ярусахъ: на небесахъ, въ аду и на землѣ. Небу, аду и землѣ средневѣковаго театра соответствуютъ въ христіанской исторіи — святость, грѣхъ и бытъ.

Эти принципы православной исторіографіи — мы убѣждены — совпадаютъ съ принципами истинной научной исторіографіи вообще.

Намъ остается показать, что эти принципы, дѣйствительно, присущи историческому православію: что православная научная исторіографія существуетъ.

Я ограничусь лишь областью русской культуры.

Древняя Русь — до Петра Великаго — была лишена научной (но не художественной) культуры. Не имѣя научной исторіи, она имѣла превосходныя лѣтописи и богатую агиографію. Разумѣется, странно было бы искать въ нихъ исторической критики, но можно безъ труда найти духъ историческаго реализма. Русскія лѣтописи даютъ очень широкую и правдивую картину жизни: въ добрѣ и злѣ и въ среднемъ общественномъ быту. Онѣ чужды ложной героизаціи: не боятся указывать на темныя пятна въ славіи героевъ и даже святыхъ (многихъ святыхъ князей). При всей живописности ихъ языка, онѣ избѣгаютъ

декоративности, стремятся соблюсти трезвость и чувство мѣры. Житія святыхъ слѣдуютъ сложившимся, скорѣе литургическимъ, чѣмъ историческимъ, образцамъ. Онѣ даютъ прославленный образъ — икону — а не портретъ борца. Тѣмъ не менѣе трезвость и чувство мѣры отличаютъ русскую агиографію, при сравненіи ея съ агиографіей другихъ народовъ. Легенда занимаетъ въ ней меньше мѣста, нежели въ греческихъ и особенно латинскихъ средневѣковыхъ житіяхъ. Житія великихъ святыхъ, составленныя ихъ учениками или въ первомъ поколѣніи послѣ ихъ кончины, вообще остались свободными отъ легендарной переработки. Легенда овладѣла лишь святыми, лишенными подлинныхъ біографій, и проникла въ житія, составленныя столѣтія спустя. Но даже и здѣсь она встрѣчается сравнительно рѣдко. Въ большинствѣ случаевъ поздній сказатель лишь украшаетъ риторикой слова скуднаго воспоминанія, сохраненныя преданіемъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы видимъ у агиографа даже подлинно критическія стремленія. Преп. Нилъ Сорскій, извѣстный своими мистическими сочиненіями, составлялъ и житійные сборники. Свое пониманіе критическаго долга онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: «Писахъ съ разныхъ списковъ, тщаясь обрѣсти правые и обрѣтохъ въ спискахъ онѣхъ многа несправленна и елика возможно моему худому разуму исправляхъ». Критика Нила Сорскаго, вѣроятно, имѣла филологическій, а не историческій характеръ. Но Симонъ Азаринъ, составитель сборника чудесъ преп. Сергія (начало XVII в.), старается выбирать только надежныя свидѣтельскія показанія — въ убѣжденіи, что «Богъ не хочетъ ложными чудесы прославляемъ быти». Древняя Русь имѣла критическую совѣсть, хотя и не имѣла критическаго метода.

Русская историческая — а мѣстѣ съ нею и церковно-историческая — наука зарождается въ XVIII и расцвѣтаетъ въ XIX столѣтіи. Ея резиденціей являются не только университеты, но и духовныя академіи. Цѣлый рядъ іерарховъ, особенно въ первой половинѣ XIX вѣка, посвящаетъ свои досуги историческимъ изслѣдованіямъ:

митр. Евгеній, арх. Филаретъ Черниговскій, митр. Макарій и др. Особенно разрабатывается область русской церковной исторіи. Здѣсь мы имѣемъ общіе труды арх. Филарета, митр. Макарія, Знаменскаго, Голубинскаго, не говоря о множествѣ цѣнныхъ монографій. Ни одна изъ этихъ церковныхъ исторій не заслуживаетъ упрека въ «легендарности». Арх. Филаретъ Черниговскій отличался остро-критическимъ направлениемъ ума. Проф. Голубинскій, авторъ новѣйшей исторіи русской церкви, былъ критикомъ ярко выраженнаго желчнаго темперамента, который осыпаетъ сарказмами чуть не на каждой страницѣ традиціоналистовъ. Это не мѣшаетъ результатамъ его разрушительнаго анализа пользоваться общимъ признаниемъ. Я говорю здѣсь не о свѣтской, а о церковной, академической наукѣ. Свѣтская наука въ Россіи была свободна, духовная жила подъ строгой ферилой цензуры. Къ тому же академіи, управляемая епископами, были въ полной зависимости отъ церковныхъ властей. И тѣмъ не менѣе эта цензура и эта власть, столь тяжело подчасъ давившія русское богословіе, не чинили препятствій церковно-исторической наукѣ. Ключевскій читалъ курсъ русской исторіи (казавшіяся революціоннымъ для своего времени) и въ Духовной Академіи, гдѣ онъ былъ всегда желаннымъ и уважаемымъ учителемъ. Онъ же написалъ, въ качествѣ своей магистерской диссертациі, «Русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ», — критическій обзоръ всего русскаго агиографическаго матеріала — книга, которой нѣтъ ни въ одной національной агиографіи Запада.

Въ Болотовѣ мы цѣнимъ замѣчательнаго историка древней церкви, который можетъ быть поставленъ наравнѣ съ самыми крупными специалистами своего времени. Рядомъ съ чистой исторіей слѣдуетъ поставить историческія дисциплины: литургику, патристику, которыя имѣли въ Россіи выдающихся представителей.

Это утвержденіе можно было бы обобщить и заострить. Можно сказать, что почти все цѣнное, созданное русской церковной наукой, относится къ области исторіи. Другія

отрасли богословской науки (догматика, библейская экзегеза) были представлены въ старой духовной школѣ довольно блѣдно. Трудно назвать большія имена, которыя могли бы имѣть болѣе, чѣмъ педагогическое значеніе для своего времени. Только въ исторіи пока раскрылся **научный** гений русской церкви. Пусть цензура отчасти является виновницей слабого развитія другихъ отраслей богословской науки. Внутреннимъ двигателемъ православнаго историзма является живое сознаніе Церкви, какъ святыни, воплощающейся въ исторіи.

Мы видимъ, не въ отсутствіи критицизма можно упрекнуть русскихъ православныхъ историковъ. Другой упрекъ имъ слѣдовало бы сдѣлать. Въ ихъ церковныхъ исторіяхъ мы не видимъ самой души исторіи: духовной жизни. Быть и учрежденія, политическія и культурныя связи церкви поглощаютъ все ихъ вниманіе. Въ этой исторіи мы не встрѣчаемъ святыхъ. Тенденція XIX «эволюціоннаго» вѣка просочились и сюда. Нашъ вѣкъ жаждетъ иного, трагическаго воспріятія исторіи. Но критицизмъ XIX вѣка и для насъ остается неотмѣнимой основой.

Можно было бы сказать, что результаты русской церковной науки остались чужды массамъ; что толща православнаго народа продолжаетъ жить въ мірѣ легендъ и повѣрій, столь драгоцѣнныхъ для писателей-художниковъ (Толстой, Лѣсковъ, Ремизовъ), но несомвѣстимыхъ съ образомъ реального міра. Это, конечно, такъ. Но напрасно темная старушка или даже темный монахъ почитаются классическими выразителями православія. Оно имѣетъ и свою интеллигенцію. Къ этой интеллигенціи принадлежитъ и большинство іерархіи, проходившей высшую духовную школу, дышавшей аскетическимъ воздухомъ научнаго критицизма.

\*\*  
\*

Есть одна острая и важная проблема, которую мы до сихъ поръ обходили — потому, что, по нашему убѣжденію, она еще не поставлена въ православіи. Это вопросъ о гра-

ницахъ критики въ библейской экзегезѣ. Историческія преданія суть преданія человѣческія. Св. Писаніе есть Слово Божіе. Какъ возможна критика по отношенію къ содержанію Божественнаго Откровенія? Этотъ вопросъ сводится къ вопросу о природѣ Откровенія и о природѣ боговдохновенности: включаются ли въ Откровеніе факты исторіи или даже естествознанія, о которыхъ читаемъ у священныхъ авторовъ?

Всѣ эти вопросы очень сложны и трудны для религіозной совѣсти. Западнѣй христіанскій міръ знаетъ множество направленій въ библейской экзегезѣ: отъ самыхъ консервативныхъ до самыхъ радикальныхъ. Казалось бы, протестантизмъ, основанный только на Словѣ Божіемъ, долженъ былъ проявить наиболѣе консервативное отношеніе къ нему. На дѣлѣ видимъ иное. И хотя Римъ въ своемъ стремленіи къ нормализаціи всей жизни, пытается дать каноны для католической экзегезы, на самомъ дѣлѣ, библейскій вопросъ не есть вопросъ конфессіональный, но общехристіанскій.

До сихъ поръ православіе не имѣло своей серьезной и строго вооруженной экзегетической традиціи. Именно надъ этой отраслью богословской науки сильнѣе всего тяготѣла рука духовной цензуры. Талантливые ученые уклонялись отъ этой опасной науки, уступая мѣсто компиляторамъ и апологетамъ. — Что не мѣшало имъ не рѣдко про себя раздѣлять выводы радикальной, критической школы. Разумѣется, отношеніе массы мірянъ и іерархіи въ этомъ вопросѣ — консервативно, — можетъ-быть, болѣе консервативно, чѣмъ въ католичествѣ, — по той простой причинѣ, что большинство и не подозреваетъ трудностей, заключающихся въ библейской проблемѣ. Но отсутствіе вопроса не есть отвѣтъ. Незнаніе исключаетъ возможность сознательнаго отношенія. Вотъ почему мы считаемъ себя въ правѣ сказать, что въ православіи библейскій вопросъ еще не поставленъ.

Онъ начинаетъ мучить православное сознаніе лишь въ самое послѣднее время — въ связи съ потребностями научной апологетики и общимъ подъемомъ религіозныхъ

интересовъ въ интеллигенціи. Несомнѣнно, въ будущей Россіи, въ условіяхъ свободной культуры, этотъ вопросъ будетъ однимъ изъ самыхъ волнующихъ и острыхъ. Едва ли мы ошибемся, предположивъ, что у насъ образуется не одна, а нѣсколько критико-экзегетическихъ школъ, подобно тому, что имѣетъ мѣсто на Западѣ. Въ борьбѣ этихъ школъ будетъ созрѣвать церковное общественное мнѣніе, чтобы когда-нибудь прійти и къ общей церковной формулѣ. Въ наше время христіанскія научныя школы (въ смыслѣ научныхъ традицій) являются какъ бы комиссіями Вселенскаго Собора, подготавливающими богословскій матеріалъ для будущихъ опредѣленій. Внѣ этихъ комиссій, т. е. внѣ условій научной компетентности, не можетъ быть и матеріала для подлинно ортодоксальныхъ опредѣленій. Окостенѣлый консерватизмъ въ наукѣ, т. е. наука, отставшая на нѣсколько столѣтій въ трудныхъ поискахъ истины, не имѣетъ никакихъ правъ на ортодоксію.

\*\*

Критика часто является началомъ разлагающимъ и индивидуалистическимъ. Но таковой она бываетъ лишь въ отрывѣ отъ соборности. Наука не возможна безъ критики. Но наука не возможна и какъ индивидуальное дѣло. Пусть ученый ставитъ традицію передъ судомъ своего разума. Свой разумъ онъ отдаетъ на судъ коллективному разуму человѣчества: уже въ этомъ одномъ — соборный смыслъ науки. Нужно только, чтобы разумъ человѣческій сталъ разумомъ церковнымъ, и тогда соборность науки станетъ во-истину церковной соборностью. Чуждый наукѣ умъ часто удивляется дерзости ученаго, ниспровергающаго традицію. Онъ не знаетъ, что для научной совѣсти болѣе дерзко защищать незащитимыя традиціи, чѣмъ слѣдовать смиренно, но свободно по соборному пути изслѣдователей истины.

Критика, какъ и преданіе — суть моменты церковной соборности, хранящей, очищающей и умножающей врученное ей сокровище. Какъ законъ и благодать въ христі-



анствѣ суть вѣчныя, сосуществующія эпохи Ветхаго и Новаго Заветовъ, такъ преданіе и критика суть ветхозавѣтный и новозавѣтный моменты христіанской мысли.

Ветхозавѣтно преданіе. Іудеи живутъ «по преданію старцевъ». Іудейство (какъ и язычество) живетъ памятью отцовъ, чистотою ихъ крови, вѣрностью ихъ сакральному и каноническому строю. Преданіе неотмѣнимо въ христіанствѣ. Но нельзя забывать, что за нарушеніе преданій былъ преданъ на смерть Христосъ. Христіанство есть религія Креста, т. е. жертвы. Крестъ Христовъ продолжается въ мірѣ въ жертвѣ любви, въ жертвѣ аскезы, въ жертвѣ соціальной. Въ служеніи истинѣ Крестъ Христовъ требуетъ самоотреченія, т. е. постоянной готовности къ отказу отъ заблужденій. Критика — «судъ» надъ собой — интелектуальное покаяніе — есть подлинно христіанская установка религіозной мысли.

**Г. Федотовъ**

## СПАСЕНИЕ И КУЛЬТУРА.

---

Путь спасенія въ самомъ широкомъ опредѣленіи есть жизнь въ Богѣ: жизнь же въ Богѣ — всегда прорывъ сквозь ткань временнаго къ вѣчности, выходъ изъ себя въ океанъ вѣчности. Безъ предѣльной отрѣшенности отъ всего случайнаго, мятежнаго, безъ внутренняго безмолвія, когда погасаютъ всѣ шумы жизни, и душа въ прохладной трезвости полной самособранности обрѣтаетъ силу и желать Бога и созерцать Его, нѣтъ жизни въ Богѣ, нѣтъ спасенія.

Повидимому — стояніе человѣка предъ Богомъ можетъ быть достигнуто только именно предѣльнымъ отрѣшеніемъ отъ міра и само есть тонкая предѣльная отрѣшенность.

Взаимоисключаемость пути спасенія и пути культурнаго творчества, дѣланія въ міру феноменологически какъ будто бы не снимаема. Даже при религіозномъ горѣніи въ принятіи культуры человѣкъ, живущій духовной жизнью, по мѣрѣ духовнаго роста все чаще переживаетъ минуты сознанія внутренней ненужности всего процесса культурнаго творчества: при утвержденіи религіознаго смысла культуры слабѣютъ, почти исчезаютъ внутренніе мотивы для культурнаго творчества.

Назовемъ условно и неточно праведное міропріемлющее творчество «софійнымъ дѣланіемъ». Въ дальнѣйшемъ опять таки условно и неточно будемъ противопоставлять его «умному дѣланію», какъ пути міроотреченному, пути традиціонной аскетике. Въ бѣглыхъ наброскахъ попы-

таемся намѣтить отвѣты на слѣдующіе вопросы: противорѣчіе между «умнымъ» міроотреченнымъ дѣланіемъ и «софійнымъ», утверждающимъ многовидность и многоцвѣтность культурнаго творчества, какъ равноцѣнный и равномошный путь жизни въ Богѣ, путь спасенія, есть ли противорѣчіе несомвѣстимо полярныхъ правдъ или же это противорѣчіе въ значительной мѣрѣ утвердилось въ порядкѣ психологически - историческомъ. Если да, достойно ли и можетъ ли творчество — въ смыслѣ человѣческой активности, воздѣйствующей на міръ и его преображающей, — быть путемъ спасенія? И, наконецъ, чѣмъ объясняется господство отрицанія культуры, какъ пути спасенія, въ традиціонной аскетикѣ?

\*\*

Два крыла восхожденій къ Богу — молитва и покаяніе. Молитва — возношеніе духа къ Богу, Богообщеніе — сопричастіе съ полнотой Тріпостасной жизни Любви и Св. Троицы, стояніе передъ Богомъ и въ Богѣ. Жизнь Божества и въ своей сокровенной сущности, и въ своихъ проявленіяхъ, не объемлется и не покрывается ни однимъ изъ видовъ человѣческихъ восхожденій къ Богу. Господь, Его жизнь, «Невидимая Его», есть безконечное многообразіе, многоцвѣтная радуга, радость полноты всяческаго опыта, всяческихъ постиженій. Господь есть творецъ міровъ, все призвавшій къ бытію, исполненному красоты. Онъ — и первый Художникъ и Раздаватель дара зрѣть и воплощать красоту. Онъ самъ Сіяніе и Начало Красоты. Господь же есть Законоположникъ и вѣчная Основа законовъ всего сущаго, начало всякой законмѣрности и упорядоченности. Законы неба и земли, устрояющіе «чинъ» «космичность» бытія, отъ Него исходятъ и къ Нему возвращаются. Образы встрѣчь съ Богомъ, пути Богопостиженій и Богоисканій должны неизбѣжно быть такъ же безконечно разнообразны, какъ безконечно содержательна и многообразна жизнь Божества въ ея откровеніяхъ. Ангельская іерархія дѣлится на рядъ чле-

новъ. Въ основѣ небесной іерархіи лежитъ не только степень приближенности къ Богу, но и образъ молитвеннаго стоянія даннаго чина предъ Богомъ. По мысли св. Григорія Нискаго, одни изъ ангеловъ поражаются преимущественно всемогуществомъ Божіимъ и поэтому при созерцаніи творенія особенно стремятся къ прославленію силы Всемогущаго, Другіе созерцая премудрое устройство вселенной благоговѣнно стремятся проникнуть въ разумѣніе божественныхъ Началъ творенія. Иные центральнымъ предметомъ своего созерцанія имѣютъ созерцаніе В л а с т и Божественной надъ природой. Слѣдующіе могутъ среди совершенства Божественной природы служить преимущественными исповѣдниками Г о с п о д с т в а надъ всѣми возможными ступенями тварнаго бытія. Номинализмъ не свойствененъ св. Писанію: многообразіе наименованій ангельскихъ чиновъ восходитъ къ многообразію природы ангельскаго Боговѣднія и Богозрнія. Различію именованій соотвѣтствуетъ различіе онтологіи служенія, типовъ ангельскаго созерцанія и молитвы.

«Въ чудномъ видѣ отрокъ видѣлъ и слышалъ Херувимовъ и Серафимовъ, поющихъ: Святый Боже». Они же — «Побѣдную пѣснь поютъ, вопіютъ, зываютъ и глаголятъ». Серафическая радость непосредственно играетъ, вопіетъ, зываетъ, звеня, взрываясь, овеществляясь музыкой. Эти звоны, взрывы звучаній, вопли восторга стихій звуковъ, ритмъ, прозрачная красота строгости и законмѣрности музыки и есть серафическая молитва. Образы и существо серафической молитвы могутъ и должны быть образами и сущностью человѣческой молитвы; молитва при безмолвномъ стояніи ума въ сердцѣ есть только одинъ и з ѣ в и д о в ѣ молитвы. Здѣсь необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній для того, чтобы показать что потребность въ многообразіи видовъ и путей молитвы восходитъ къ самымъ основамъ человѣческой природы. Матеріальность и «тѣлесность» въ нашемъ сознаніи и словоупотребленіи сливаются до отождествленія. Между тѣмъ иное матерія, вещество, и иное тѣло. Творческій принципъ тѣла, его канонъ, впервые превращающій безвидную

хаотичность первозданной основы бытія — матерію въ тѣло есть очерченность, линейность, пронизанность формой, подчиненность началу красоты, изящества. Но форма, освобождая матерію отъ ея безвидности, косности, мертвенности, только предназначаетъ тѣло: завершаютъ же тѣло начала свободныхъ ритма и гармоніи. Живое тѣло пластично, обвѣяно предчувствіемъ и тоской красоты: о немъ можно сказать, что оно **подлинно создается** ритмичной игрой линій, красокъ, свѣта, тѣней. Форма и ритмъ не свойство и не результатъ, а «мыслеобразъ» тѣла, его подлинность. Матеріальность, вещность тѣла — вторичный признакъ тѣла, который не долженъ закрывать основного въ тѣлѣ: тѣло есть особый родъ окачествованія бытія — въ звукахъ, краскахъ, словѣ, въ игрѣ свѣта и тѣней; особый родъ постиженія и явленія полноты и радости бытія. Прославленное тѣло Спасителя не знаетъ вещности, хотя и остается носителемъ всѣхъ опредѣляющихъ свойствъ и проявленій тѣлесности. Оно внѣ пространства и времени, но по волѣ можетъ быть и въ условіяхъ пространства и времени. Тѣло можетъ быть и матеріальнымъ, но эта вещность не выражаетъ послѣдней тайны тѣла. Тѣло явленіе иное по отношенію къ духу, но не противоположное духу. Поэтому то и оказалось возможнымъ соединеніе его съ духомъ въ новомъ родѣ бытія въ человѣкѣ. Основнымъ опредѣляющимъ въ наукѣ о человѣкѣ должно быть не понятіе духа и не понятіе тѣла въ ихъ раздѣленности, а понятіе л и ч н о с т и, какъ чуда и тайны индивидуальнаго неслияннаго соединенія двухъ природъ такъ, что онѣ изначально даны во взаимной связанности, во взаимной опредѣленности. Личность въ своей индивидуальности — и по содержанію и по формѣ — потенциально предопредѣлена этимъ взаимодействующимъ и взаимоопредѣляющимъ сочетаніемъ **даннаго тѣла и даннаго духа**. Въ человѣкѣ, какъ личности, двухъ изначально окачествованъ тайной ипостаснаго единенія съ тѣломъ, тѣло преобразовано силою воплощеннаго въ въ немъ духа.

Съ этимъ связана важная и существенная особен-

ность духовной жизни человѣка. — Всякое проявленіе духовной жизни человѣка, — будь то познаніе, чувство, узрѣніе, — непременно связано съ функціей отѣлесниванія. Сіяющая красота, чистѣйшая духовность можетъ стать силой, питающей человѣка, создающей его духовный міръ не иначе какъ чрезъ созерцаніе ея «въ стройности», «зримости», «слышимости», «обоняемости» и т. д. Въ этомъ смыслѣ она навсегда пребудетъ для насъ тѣлесностью. Тайновидцы и художники духовной жизни, съ которыми Богъ бесѣдовалъ, какъ съ друзьями своими, свидѣлствуютъ о «свѣтѣ фаворскомъ», объ «озареніяхъ», о «сладоухоуханной». Всѣ показанія опыта духовной жизни убѣдительно говорятъ о зримости, свѣтообразности, звукообразности, сладости чистѣйшихъ созерцаній духовности, говорятъ о неизбѣжности функціи отѣлесниванія во всѣхъ откровеніяхъ, сіяніяхъ духоносности. Въ этомъ вѣковомъ и неизмѣнномъ опытѣ нельзя видѣть только «метафоры», «антропоморфизмы», видѣть только скудость и несовершенство человѣческихъ символовъ. Стояніе въ красотѣ небесной не можетъ быть инымъ, какъ отѣлесниваніемъ сіяній духовности. Функція отѣлесниванія собственно впервые дѣлаетъ для человѣка возможнымъ всякое взаимообщеніе съ иными мірами, впервые открываетъ для человѣка иное бытіе, какъ бытіе взаимодействующее съ человекомъ. Она дѣйствуетъ въ двухъ направленіяхъ — человѣческой духъ, соприкасаясь съ инымъ бытіемъ, неизбежно «зритъ», «слышитъ», «обоняетъ», словомъ объективируетъ духовное бытіе въ образахъ тѣлесности и требуетъ дальнѣйшихъ воплощеній этихъ отѣлесненныхъ узрѣній, стремится къ новому какъ бы уплотненію тѣлесности, въ художественномъ образѣ, — въ мысли, въ звукахъ и т. д. Всякое творчество — художественное, научное, вся полнота культурнаго творчества восходитъ къ этой неустрашимой тайнѣ потребности двойной объективации, вытекаетъ изъ нея. Человѣкъ потому и является царемъ, разумомъ и великимъ первосвященникомъ міра, что почтенъ святымъ даромъ отѣлесниванія чистаго духа,

являемости его матеріи и обратно — даромъ пресуществленія матеріи, пробуждеія дремлющихъ въ ней началъ духа и божественной красоты.

Молитва — въ узкомъ, привычномъ употребленіи слова — имѣеть ту же природу и смыслъ, какъ и всѣ другія обьективирующія восхожденія человѣческаго духа къ Богу. Даже «умопостигаемая» высоты молитвы «земныхъ ангеловъ и небесныхъ человѣковъ» онтологически и феноменологически остаются состояніями, когда истончается, но не прекращается дѣйствіе функціи отѣлесниванія. Молитва, будучи окачественнымъ — въ «свѣтѣ», въ «теплотѣ», въ «радости» — стояніемъ предъ Богомъ, неизмѣнно ищетъ и дальнѣйшаго отѣлесниванія. Она требуетъ выраженія, закрѣпленія въ с и м в о л ѣ, — будь то слово, молніеносный знакъ дословеснаго или вышесловеснаго мышленія, когда мгновенное переживаніе «знакомости» символизируетъ сложную и содержательную систему. Великое преимущество молитвы — такъ какъ она дана въ ея высшихъ проявленіяхъ въ «умномъ дѣланіи» — не въ томъ, что она свободна отъ функціи отѣлесниванія, а въ томъ, что она менѣе угрожаема въ отношеніи возможности ослабляющаго и соблазнающаго вліянія проявленій продолжающейся — «уплотняющей» — обьективизаціи узрѣній. Образы ея обьективизацій — слово, «знакомость», «логарифмъ мысли» — суше, строже и въ этомъ смыслѣ безсильнѣе, бездѣйственнѣе. «Умная молитва» въ своей отѣлеснивающей функціи меньше связана со всей цѣльностью человѣческаго существа, и поэтому, она прагматически удобнѣе. Но въ силѣ и ея слабость — она н е д о с т а т о ч н а сама по себѣ. Она требуетъ восполненія и предполагаетъ его въ богатствѣ и цвѣтеніи формъ Богообщенія, знающихъ и вмѣщающихъ многообразіе формъ отѣлесниванія. Ближайшее восполненіе она получаетъ въ «многоочитой» молитвѣ церковной. Церковь въ богослуженіяхъ, обрядахъ, культовыхъ дѣйствіяхъ — глядитъ къ Богу и въ Бога всѣмъ многообразіемъ образовъ и содержаній человѣческаго духа — словомъ, звучаніемъ, ритмомъ, пѣвучестью линій, красками. Обряды,

пѣніе, ритмъ богослуженій, многоцвѣтная многообразная красота храмовъ — отблесненное уплотненіе узрѣній красоты иного міра — не случайный моментъ, не слѣдствіе человѣческой немощи и несовершенства, а внутренний изначальный законъ человѣческаго духа, раскрытіе его онтологіи.

Когда нарушается живое ощущеніе глубочайшей связи многообразія Богоузрѣній, Боговосхожденій съ цѣлостной полнотой и многовидностью ихъ выраженій, начинается господство ложнаго спиритуализма прежде всего въ молитвѣ, начинается распадъ цѣлостной правды духовной жизни. Тогда, вмѣсто праведной дифференціаціи постепенно возникаетъ несправедливый распадъ и противоборство «сферъ культуры», ихъ обособленіе, возникаетъ автономія каждой изъ нихъ. «Секуляризація культуры» неизбѣжно должна была возникнуть и развиваться прежде всего и больше всего въ протестантизмѣ. Однако, какъ это ни странно прозвучить, но можно сказать, что принципиальный дуализмъ, въ отношеніяхъ между религіей и культурой, признаніе культурнаго творчества дѣломъ только и чисто человѣческимъ, духовно гораздо менѣе угрожающъ, чѣмъ аскетически-утилитарное «допущеніе» культуры, когда она «явно принимается, тайно проклинается». Въ первомъ случаѣ секуляризація культуры раскрывается какъ трагическій разрывъ цѣлостности, источающій, мучающій, но не растлѣвающій до конца жизни духа, сохраняющій силы для выздоровленія. Во второмъ — процессъ, протекая менѣе бурно, оказывается болѣе страшнымъ и безнадежнымъ, такъ какъ ведетъ къ тонкому и глубокому ваимоотравленію. Односторонній аскетизмъ, въ которомъ сладость духовнаго подвига порождаетъ внутреннюю прогорклость культуры, такъ какъ она для аскетизма въ концѣ концовъ все же только «міра мятежь и суета», не отвергая, тихо удушаетъ и разлагаетъ ее. Но разложивъ культуру, утвердивъ міроотреченный путь, какъ единственный путь спасенія, аскетизмъ самъ въ побѣдѣ истощается и внутренне обезпложивается, оказывается только чернымъ лучемъ. Существуетъ таин-



ственная и, конечно, не случайная связь между высотой, цвѣтѣніемъ, полнотой культуры вообще, церковной въ частности и между расцвѣтомъ, силой и содер- держательностью монашески - аскетическихъ путей. Мо- настыри особенно умножаются, растутъ и цвѣтутъ не въ эпохи паденія, умаленія общей культурной жизни народа, націи, страны, а въ эпохи подъема, полноты творческаго раскрытія общекультурной жизни. Отрицая культурное творчество, какъ равночестный и равносильный путь с п а с е н і я, соблазняясь (а особенно — соблазняя) о культурѣ, одностронній аскетизмъ изсушаетъ таин- ственныя глубины, питающія и оживляющія его, со- вершаетъ двойную растрату творческихъ силъ и заграж- даетъ пути для хотящихъ «войти въ царствіе». вмѣсто «монаховъ» появляются «монашествующіе», резонер- ствующіе и притязательные хранители «единственно-до- стовѣрнаго» и «православнаго» м е т о д а спасенія, имѣющаго видимость п у т и спасенія, но изсушивша- го, убившаго силы жизни, таинственно его питавшія, а потому безплоднаго, но выдающаго свое безплодіе за пол- ноту и норму. «Народъ Божій», родъ христіанскій подлин- но спасается только тогда, когда молитва хранитъ мно- гоцвѣтность и многогѣвучность своихъ крыльевъ, когда художественное созерцаніе, научное творчество, все бо- гатство содержаній жизни человѣческаго духа не убито притязательнымъ «недобрымъ» взглядомъ односторонняго аскетизма въ своемъ основномъ значеніи такого же пер- вообраза молитвы, какъ и безстрастное созерцаніе въ безмолвіи умнаго дѣланія.

\*\*  
\*

Второе крыло восхожденій къ Богу, безъ котораго нѣтъ духовнаго роста, — п о к а я н і е. Покаяніе — сердечная расплавленность, благодатная воспримчивость, прозрачность человѣческаго существа для лучей вѣчности, взрыхленность сердечныхъ глубинъ для сѣва Божіей пше- ницы — есть и необходимая личная настроенность и вмѣ-

стѣ уже совершающаяся переплавка человѣческаго существа въ огнѣ небесныхъ касаній.

Покаяніе — *μετανοία* — перемѣненіе, предложеніе въ иной порядокъ, въ иной строй духа, жизни. По слову св. Іоанна Богослова «Всякій дѣлающій грѣхъ дѣлаеть (и) беззаконіе; и грѣхъ есть беззаконіе» «*πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*» (I Іоан. 3, 4). Грѣхъ есть уклоненіе отъ закона, извращеніе чина (*τάξις*), правила (*κανὼν*), правды бытія, выпаденіе изъ того достоинства, которымъ почтено было тварное существо.

Первый грѣхъ — грѣхъ Денницы, Люцифера былъ нарушеніе чина, живой красоты соразмѣрности, іерархичности міровъ въ любви... «Ангеловъ не сохранившихъ своего достоинства (своего «начала» (*τὴν ἐσωτῶν ἀρχήν*), но оставившихъ свое жилище соблюдаетъ въ вѣчномъ мракѣ (Іуд. I, 6). Грѣхопаденіе прародителей было тоже беззаконіемъ, вѣрнѣе, противозаконіемъ (*ἀνομία*), преступленіемъ противъ «чина», назначенія человѣка въ іерархіи тварей. Поэтому и дѣло искупленія осуществляется чрезъ возстановленіе въ прежнее, чрезъ «воображеніе», — усвоеніе образа, *εἰκόνα* первоначальной, первозданной красоты («доброты»). Грѣхъ всегда хаотиченъ, чинопожирателенъ, всегда акосмиченъ. Возстановленіе, искупленіе, поэтому всегда и неизбѣжно совершается чрезъ преодоленіе хаоса въ себѣ, чрезъ притупленіе жала грѣха въ данной личностной живой точкѣ бытія, всегда космично, Покаяніе — *μετανοία* — прежде всего сознаніе неправды, глубокое и дѣйственное чувство искаженія правды того чина тварности какимъ почтилъ меня Создавшій мя. Поэтому то оно и есть возвращеніе въ себя, обращеніе къ Отцу, какъ ввѣрившему мнѣ для творческаго храненія и воздѣлыванія рай моего таланта, моего призванія. Въ покаяніи сравненіе себя въ недолжномъ, въ извращенномъ съ сіяніемъ первообразной красоты, исторгаетъ плачь объ утратѣ, растленіи этой красоты, зоветъ преодолѣть осознанное беззаконіе. Но это есть только — отрицательная характеристика покаянія — отрицательная; потому что здѣсь все еще «не», только отрицательное видѣ-

ніе себя во грѣхѣ, какъ состояніе нарушеній, извращенія чина своей тварности, только плачь и сердечное сокрушеніе о себѣ, какъ находящемся въ «беззаконіи».

Возражающее, спасающее покаяніе должно имѣть и дѣйствительно имѣетъ и свое у т в е р ж д е н і е. Слезы благодатнаго покаянія — всегда горячи, такъ какъ согрѣты огнемъ надежды на **возстановленіе**, на **явленіе въ жизни въ дѣйствиі** всей правды Божіей о мнѣ. Покаяніе въ своемъ положительномъ содержаніи является трудомъ надъ осуществленіемъ моего чина въ мірѣ, задачей раскрытія моего призванія, какъ плода и увѣренія покаянія... Покаяніе, поэтому, есть не только плачь и сокрушеніе, но вмѣстѣ и вѣчное чудо утвержденія чина тварности. Покаяніе не только смиреніе, но одновременно и неизбѣжно есть и дерзновеніе, признаніе соразмѣренности, соравночестности твари — по благодати и любви Творца — съ Богомъ. Въ огнѣ слезъ покаянія, въ кипящей радости безмѣрности призванія грань безконечности и несоизмѣримости твари и Творца, премірности Бога не снимается, но не дѣйствуетъ. Здѣсь открывается новая ступень покаянныхъ восхожденій — покаяніе открывается, какъ радостный плачь и свѣтлое сокрушеніе ненасытимой любви.

Чудо Божественнаго снисхожденія, вольнаго самоограниченія, положившаго рядомъ съ собой тварное бытіе — пыль и прахъ по своему происхожденію, но призванное къ **Богоравенству**, — рождаетъ огонь отвѣтной ревнующей любви. Сила и законъ всякой любви — быть такимъ, какъ Любимый, «единосущіе съ любимымъ». Но чѣмъ пламеннѣе любовь, чѣмъ ненасытимѣе божественное желаніе единосущія съ любимымъ, тѣмъ рѣшительнѣе голосъ ревности, безмѣрнѣе требованіе полноты уподобленія любимому, тѣмъ живѣе, огненнѣе окаяніе себя, какъ безконечно далекаго отъ вождѣннаго единенія съ любимымъ. Слезами восторга, радости и вмѣстѣ слезами ненасытимаго, окаявающаго себя смиренія кипитъ, плачетъ духъ, потому что всей остротой зрѣнія живущихъ на вершинѣ видитъ, что радость свершеній восхожденій не имѣетъ предѣла, т. е. съ каждымъ новымъ движеніемъ открываются все но-

выя, все чудеснѣйшія дали красоты. Въ сравненіи съ безмѣрностью дара чина тварности, призванія твари всякая ступень восхожденія есть неосуществленность, неявленность твари въ полнотѣ Божьяго опредѣленія о ней.

Тварь такъ возлюбившая Творца — а только такая любовь и заслуживаетъ наименованія любви — вмѣняетъ себѣ въ грѣхъ въ «беззаконіе» самую невмѣстимость для нея безмѣрности дара. зрять себя несовершенной, грѣшной по животворному смиренію ненасытимой ревности любви. Обѣ безпредѣльности положительнаго раскрытія покаянія — дерзновенное утвержденіе сопризованности, соравночестности твари съ Творцомъ и постоянное окаянiе себя въ своемъ несовершенствѣ, въ своей инаковости Ему, отрицаніе себя, готовое въ предѣлѣ самоуничтожиться — должны быть антиномически сопряжены между собою. Вторая безпредѣльность покаянія дается позднѣе, есть новое и совершеннѣйшее восхожденіе по пути Божественному, но она дѣйствительна, спасительна, только при живомъ стояніи въ полнотѣ тварнаго дерзновенія. Иначе овладѣваетъ соблазнъ «Богомъ прельщенности», соблазнъ нирваны. Въ таинственныя ночи таинственныхъ Богоисканій, чудесныхъ Богозрѣній, человѣческое естество трепещетъ въ сладости предѣльной радости и силы. Человѣкъ можетъ не вынести сладости этихъ таинственныхъ касаній и, отказавшись отъ неотмѣняемой правды своей тварности, можетъ возжелать стать ничто въ великомъ **Все**, можетъ возжелать уничтоженія, какъ послѣдней тайны и смысла бытія, можетъ, обезсиливъ въ сладости Божественной нирваны, утвердить «ничто», какъ предѣлъ, и погибнуть.

Путь таинственной ночи, когда Іаковъ боролся съ Богомъ и побѣдилъ Его, сталъ Израилемъ (**Богоборцемъ**) — таинственный и радостно-страшный путь каждой твари въ ея встрѣчахъ съ Богомъ. Истаеая, исчезая въ сладости несказанной Богокасаний, Іаковъ, отнынѣ Израиль, въ тайнѣ невыразимаго дерзновенія утвердилъ правду и силу своей человѣчности, ревнующей о вѣчной правдѣ своего чина тварности наряду и подлѣ съ Богомъ, и оказался до-

стойнымъ того, чтобы отъ него по плоти произошло Воплощенное Слово.

Антиномическія безконечности пути покаянія во всей своей силѣ могутъ быть пройдены и проходятся только въ творчествѣ. Вершины «умнаго дѣланія» знали это и свое знаніе выразили и закрѣпили въ наименованіи пути восхожденія къ БОГУ «Художествомъ», и «филокаліей» красотою бѣмъ.

\*\*  
\*

«Въ заботахъ суетнаго свѣта  
Онъ малодушно погруженъ,  
Молчитъ его святая лира,  
Душа вкушаетъ сладкій сонъ,  
И межъ дѣтей ничтожныхъ міра,  
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ»...

Хладный сонъ души поэта (не въ литературномъ смыслѣ, а въ смыслѣ *poētis* (творецъ всякій) тонокъ, тревоженъ. Даже во снѣ духъ знаетъ о неправдѣ этого сна, неуспокоенно тоскуетъ о мірѣ иномъ, горнемъ. Безмолвными вздыханіями, непонятной тревогой онъ будитъ, обличаетъ поэта, свидѣтельствуешь объ *án'μια*, о беззаконіи его внутренняго міра; постояннымъ томленіемъ зоветъ къ очищенію, къ «воображенію» въ древнюю красоту, влечетъ къ «*μετανοία*», къ дѣятельному покаянію. Конечно, все это можетъ разрѣшиться только въ чисто натуральномъ порывѣ, въ натуральномъ экстазѣ вдохновенія. Поэтъ можетъ не узнать Призывающаго его, измѣнить Ему. Но возможность такого исхода, разрѣшенія не исчерпываетъ всего, что дано въ мірочувствіи поэта;

«Возстань, пророкъ, и виждь, и внемли,  
Исполни волею моею,  
И обходя моря и земли...

Глаголомъ жги сердца людей»... не менѣе возможный и утверждаемый какъ желанный и должный исходъ. Натугу-

ральное волненіе и смятеніе тогда раскрываются какъ два крыла аскезы, претворяются въ молитву и покаяніе. «Помилуй мя, Боже» — вѣчное по своей всечеловѣческой правдѣ и поэтической глубинѣ выраженіе очистительнаго огня покаянія — потому такъ глубоко и всепроникающе, что именно поэтическое созерцаніе, созерцаніе въ живыхъ образахъ, восхожденіе отъ образа и черезъ образъ къ «чину», къ своему достоинству, а отъ него — къ живой красотѣ и правдѣ Бога, растопляющей бездны сердечныя, исторгающей горячія и чистыя слезы покаянія и радости очищенія — создало эту проникновенную пѣснь человѣческой немощи, любви и надежды.

Феноменологія и онтологія молитвы и покаянія свидѣтельствуя, что оба крыла восхожденій къ Богу въ опытѣ «софійнаго дѣланія» не только могутъ сохранить свои основныя черты и силу, но пробудить и раскрыть такія глубины человѣческаго существа, какія остаются внѣ пути Боговѣднія по типу отъединенія отъ міра, по типу классической аскетики.

Если творчество до сихъ поръ еще не утверждено въ своемъ достоинствѣ столь же дѣйственаго и праведнаго пути спасенія, какъ и путь классическаго отреченія отъ міра, то причины этого лежатъ не въ порочности творчества и не въ невозможности для него по природѣ стать путемъ спасенія.

По своей природѣ оно можетъ быть и молитвой, и покаяніемъ — путемъ къ спасенію. По своему же значенію въ жизни міра и роли въ дѣлѣ спасенія міра оно должно быть утверждено, какъ достойный путь спасенія.

\*\*

Мы склонны преувеличивать праздничный, заключительный моментъ творчества — моментъ завершенія, радости воплощеній. Трудный и подвижническій путь, предуготовляющій рожденіе новой отѣлесненной красоты, остается т а й н о й художника, творца. Тайна творенія, рожденія новаго неизбѣжно и неизмѣнно сплетена съ пред-

чувствіемъ гибели, съ хожденіемъ по краю бездны смертныхъ. Подлинное творчество всегда, какъ свѣжая рана въ сердцѣ, всегда смятеніе, распадъ всего духовно-тѣлеснаго состава человѣка. Это не образъ, не красивое слово, а суть страшнаго и преславнаго т а и н с т в а творчества. Творецъ въ извѣстномъ смыслѣ не человѣкъ. Онъ живетъ странной и истощающей, двоящейся жизнью. Всѣ живутъ болѣе или менѣе цѣлостной жизнью, цѣльно отдаются непосредственности муки, радости, боли. Одинъ онъ обреченъ, т. к. въ дарѣ творчества есть нѣчто сверхлично-принудительное, не только жить, но и н а б л ю д а т ь. Въ мукѣ творческаго взгляда разламывается жизнь, распадается душа, исчезаетъ цѣлостность бытія. Духъ творца долженъ пройти черезъ искаженіе, чрезъ смертную агонію двойнаго бытія, двоящагося зрѣнія, чтобъ въ грядущемъ актѣ творчества родилось новое, умножающее, обогащающее цѣнность и полноту бытія.

Игриво-шутливое наименованіе «жрецъ искусства», — «жрецъ науки» полно трагическаго содержанія — творчество есть подлинное и несомнѣнное жреческое служеніе. На «алтарѣ» науки, искусства сущностно и истинно распинается живое и любящее человѣческое сердце, распинается черезъ страшный даръ, врученный человѣку, какъ его судьба, призваніе, распинается в о и м я Бога для служенія всему міру.

Изъ всѣхъ видовъ человѣческаго служенія путь творчества въ широкомъ смыслѣ этого слова, путь созданія культурныхъ цѣнностей, есть въ своей онтологіи путь наиболѣе христіанскій, Христовъ, такъ какъ и высшій образъ его и увѣреніе правды и силы этого пути — Агнецъ Божій, распятый на Голгофѣ за грѣхи міра и въ третій день воскресшій.

Нужно со всей силой раскрыть и религіозно утвердить о н т о л о г и ч е с к і й смыслъ и значеніе человѣческаго творчества. Въ творествѣ и черезъ творчество совершается борьба за природный міръ: онъ или освобождается изъ-подъ власти демоновъ, или же по новому — окончательно и безнадежно отдается во власть князя міра

сего. Вдохновенная острота глаза помазанных на царство въ творчествѣ видитъ скрытое отъ дюжиннаго взгляда, подлинно раскрываетъ сущее. Бытіе черезъ творчество перестаетъ быть плоскостнымъ, двухмѣрнымъ, осуществляетъ Божественную глубину, являетъ таинственную безмѣрность замысла міра. Творчество довершаетъ, обогащаетъ бытіе, преображаетъ его.

Черезъ подобіе пути Голгофскаго, черезъ таинственную жертву смерти въ самоистощаніи, въ томленіи Богомъ даннаго таланта, творчество высвобождаетъ изъ подъ покрыва мертвенности и косности живую красоту, разлитую въ глубинахъ міра, разрѣшаетъ нѣмоту и слѣпоту духовъ жизни, подчиняетъ хаотическую встревоженность стихій міра силѣ «мѣры и числа», и, преображая, спасаетъ міръ. Крестная смерть и Свѣтлое Воскресеніе Спасителя открыли человѣку доступъ къ славѣ и силѣ первоизданной красоты, и человѣкъ долженъ дѣйствительно проповѣдать спасительность крестныхъ страданій и славу Воскресенія в с е й т в а р и, явленно засвидѣтельствовать въ безуміи бунтующаго хаоса побѣду жизни надъ смертью, чина, закона надъ тлѣніемъ, распадомъ, долженъ раскрыть преображающую силу Воскресенія Христова во всемъ мірозданіи. Въ молитвѣ водоосвященія есть прошеніе о томъ, чтобы наитіемъ Св. Духа были изгнаны, гнѣздящіеся въ водахъ демоны. Въ праведномъ творчествѣ творецъ дѣйствуетъ какъ экзорцистъ, «изгонитель» демоновъ, гнѣздящихся въ глубокихъ водахъ океана жизни. Онъ обладаетъ властью освящать и преображать глубины бытія дѣйствіемъ и наитіемъ огненной свѣтлости Пресв. Духа. Иное дѣло пользуется ли онъ ею и какъ пользуется. Преображеніе міра въ творчествѣ можетъ и должно быть таинственнымъ погруженіемъ стихій міра, всего бытія въ очистительныя воды св. крещенія во имя Отца и Сына и Св. Духа. Спасеніе міра совершается и черезъ чудное таинственно - благодатное обоженіе человѣка въ «умномъ дѣланіи» и черезъ обоженіе возвращеніе міра къ Богу въ «софійномъ дѣланіи», возводящемъ все бытіе къ «первому блаженству».

Преображеніе міра черезъ творчество и въ творчествѣ



послѣ смерти и воскресенія Христова есть осуществленіе первосвященническаго и царскаго служенія Христа. Даръ творчества есть осуществляемая чрезъ человѣка сила, спасающей міръ благодати Божіей. Поэтъ, ученый, художникъ, музыкантъ, педагогъ, инженеръ, всѣ, кто съ добрымъ сердцемъ и во имя правды Божіей трудятся въ мірѣ и надъ міромъ подлинно и существенно призваны къ священнодѣйствію во «внѣхрамовой», міровой литургіи, гдѣ на пламенномъ алтарѣ человѣческаго сердца, томимаго божественной жаждой, отѣлесниваемой, являемой красоты, плоть міра существенно и преискренно предприосуществляется, предприетворяется въ плоть новаго неба и новой земли, въ плоть грядущаго во славѣ Царствія Христова.

Культурное творчество (въ широкомъ смыслѣ, включая сюда все многообразіе творческихъ преобразующихъ міръ дѣятельностей человѣка) д. б. понято со всей религиозной серьезностью значительностью **домостроительнаго** долга, связаннаго съ нимъ.

Нечувствіе, ослабленіе з н а н і я этого глубочайшаго и основного смысла творчества, забвеніе его тайнодѣйственнаго значенія и силы оказывается р о к о - в ы м ъ и для Церкви Христовой и для міра, становится умаленіемъ, и даже похуленіемъ силы и дѣйствія Голгофской жетрвы, оставленіемъ во тьмѣ того, что должно быть причастно свѣта Христова Воскресенія. Теургическій смыслъ «тайное видѣніе и тайное дѣйствіе» творчества всегда былъ вѣдомъ и самимъ служителямъ творчества. «Магъ», «чародѣй» «волшебникъ» для насъ — пустыя слова, но за ними стоитъ, обличающій насъ, религиозный смыслъ. Легкомысленное касаніе великой тайны, — недостойно христіанъ и теократическаго замысла церкви. Глубочайшій х р и с т о ц е н т р и ч е с к і й характеръ творчества долженъ быть осознанъ нами, освященъ и просвѣщенъ Церковью. Оно должно быть понято какъ харизматическій даръ пророчества, въ самомъ пророчествованіи уже созидающаго предрекаемое и грядущее, какъ благодантое явленіе онтологической и онтологизирующей проповѣди о Христѣ, умершемъ за спасеніе міра и совос-

кресившимъ его съ собою. Жреческое служеніе можетъ быть и бываетъ и идолослуженіемъ, можетъ быть и источникомъ г и б е л и и своей и другихъ. Но это не можетъ опорочить изначальной, благой, Христовой природы творчества. Путь творчества субъективно неустроенъ... чества.

### Ш.

Преображеніе міра не можетъ быть актомъ механически-магическимъ. «Демоны глухонѣмые» природнаго, падшаго, непросвѣщеннаго бытія, самоутверждаясь въ своей нѣмотствующей, хаотической косности, противоборствуютъ всякому стремленію запечатать безумную безмѣрность, всякому движенію связать бездну славнымъ и страшнымъ именемъ Христа, стремятся сами овладѣть сердцемъ связывающаго, увести его въ мракъ великой ночи. Соблазнъ демоновъ, гнѣздящихся въ стихіяхъ міра, входитъ въ душу творца, какъ искушеніе, какъ прелесть.

**Богозрѣніе**, какъ послѣдняя цѣль и вмѣстѣ руководственная, спасительная сила творчества, легко можетъ подмѣниться **духозрѣніемъ**, обожествленіемъ низшаго бытія, можетъ ограничиться, даже удовольствоваться «красивостью», безцѣльнымъ любованіемъ виѣшними покровами, остановиться на «функциональной связи зеркальныхъ миражей». Смыслъ творчества можетъ быть воспринять и утверждень только какъ безконечность игриваго и играющаго **стремленія** къ красотѣ, къ истинѣ, добру, превратиться въ своеобразный донъ-жуанизмъ, когда самая игра многообразныхъ эмоцій, связанныхъ съ творческимъ вдохновеніемъ, — исканіе истины безъ желанія найти ее, — становится самоцѣлю, и **узрѣнія** и **видѣнія** творца не влекутъ за собой подвижническаго труда надъ воплощеніемъ ихъ въ жертвѣ служенія преобразенію міра.

Сердце въ вольномъ подвигѣ должно изжить, препобѣдить всѣ соблазны и искушенія. Достигнувъ черезъ борьбу личной свободы, оно призвано въ творческомъ актѣ освободить, плѣненную правду и красоту отъ чаръ власти

демонизма, укротивъ мятежь стихій, связавъ ихъ именемъ Божиимъ, и возстановить древній праведный ликъ бытія. Творчество есть вѣчная и страшная борьба съ духомъ призрачнаго бытія, съ голосами «родимаго ночного хаоса», удлиненіе воскрылій золотого покрыва дня, простертаго надъ бездною вѣчнаго молчаливаго мрака.

Творчество прерывно. Состояніе вдохновенія озаренія, когда съ чудесной легкостью снимаются покрывы бытія, чередуются съ унылостью упадка, сломленности и даже какъ бы сломанности крыльевъ души, когда какъ будто бы ничто не можетъ нарушить «хладнаго сна». И то, и другое какъ будто бы дано какъ нѣчто, приходящее въ душу художника извнѣ, какъ нѣкій рокъ, настагающій его «Пока не требуетъ его къ священной жертвѣ Аполлонъ, душа его вкушаетъ хладный сонъ... Но лишь божественный глаголь до слуха чуткаго коснется, душа поэта встрепенется»... Этотъ «роковой характеръ» «внезапныхъ» осѣненій вдохновенія, капризныхъ оскудѣній творческой силы рождаетъ искусительный соблазнъ признанія художественнаго служенія м е д і у м и ч е с к и м ъ. Все дается «даромъ», не связано съ личнымъ трудомъ, подвигомъ, не требуетъ созидательнаго и упорнаго труда надъ устроеніемъ своего духа, надъ совершеніемъ своего спасенія. Соблазнъ «вдохновенія», соблазнъ «магическаго пифизма» ведетъ на путь духовной лѣности. Пренебреженіе долгомъ труда надъ своимъ совершенствованіемъ, очищеніемъ, есть начало смерти, разложенія, скольженія къ гибели. Духъ становится не воспріимчивымъ, нечувствительнымъ, къ льющемуся чрезъ вдохновеніе свѣту, безсилень раскрыть то, что ему дано. Пораженное въ истокахъ творчество, скудѣетъ, блѣднѣетъ, не освобождаетъ, а томить душу.

Не должно — безъ аскетическаго блюденія, — лѣностное отношеніе къ дару пожираетъ свободу, превращаетъ одареннаго въ медіума, одержимаго низшими безконечностями духовнаго бытія, въ существо — въ предѣлѣ — мучимое бѣсами. Творецъ становится только магомъ, творчество — заклинаніемъ. Вызванные къ бытію при-

зраки устремляются на немудрую душу, не оградившую себя крестомъ подвига, и овладѣваетъ ею. Знаніе объ угрозѣ гибели, — даже проникновенное вѣдѣніе, пророческое видѣніе распада чужой души, не спасаютъ, не ограждаютъ. А. Блокъ съ поразительной силой проникъ въ тайну сумасшествія Врубеля, но самъ въ концѣ концовъ оказался зачарованнымъ, сталъ плѣнникомъ обманныхъ видѣній.

Основная трагедія всякаго творчества въ томъ, что творчество призвано быть демиургомъ, вторымъ творцомъ, довершающимъ и восполняющимъ, начатое Творцомъ вселенскихъ, но пока оно не становится послушаніемъ Христу, всѣ попытки раскрытія этого основного назначенія творчества неизбѣжно остаются утопичными. Безжественныя, вышечеловѣческія задачи и цѣли оно пытается осуществить только человѣческими силами, оно остается натуралистическимъ тамъ, гдѣ, восполняя, и укрѣпляя, и просвѣтляя естественныя, натуральныя силы, должны уже дѣйствовать и силы благодатныя; оно остается только мантикой тамъ, гдѣ уже мѣсто пророческому служенію.

#### IV.

Творчество ждетъ и ищетъ цѣломудрія — соединенія даннаго ему благодатнаго дара пророческаго и жреческаго служенія съ Богомысліемъ и праведнымъ устроеніемъ духа, требуетъ полноты Христовой мудрости. По своей природѣ оно открыто для аскетическаго овладѣнія и есть аскетизмъ, но иного рода, чѣмъ традиціонный аскетизмъ «умнаго дѣланія».

Можетъ быть и должно быть своеобразное «послушничество» на путяхъ творчества, путь врученія себя «старцу». Древность знала и чувствовала это внутреннее средство пути творца съ путемъ инока. Исторія искусства, философіи, исторія естествен. наукъ сохранила для насъ живыя преданія о возникавшихъ вокругъ великихъ мастеровъ того или иного дѣланія объединеніяхъ «учениковъ», желавшихъ подъ водительствомъ «мастера» пройти курсъ послушанія, соприкоснуться съ тайной восхожденій

къ красотѣ, истинѣ, служенію имъ. Братства «учениковъ» были своеобразными «общежительными монастырями», гдѣ черезъ опытъ мастера тайновидца учились аскезѣ узрѣній, методу работы, техникѣ воплощеній, учились смирять себя, отрекаться отъ лучшаго во имя совершеннѣйшаго, шли путемъ филокаліи.

Элементы аскетизма, какъ пути самоустроенія, жертвы случайнымъ и гибнущимъ во имя вѣчнаго и нетлѣннаго какъ бы предзаложены въ душѣ подлинныхъ создателей всяческихъ цѣнностей. Путь аскетизма не только заданъ, но и данъ, какъ неустрашимый моментъ сложнаго и трагически многотруднаго пути творца, и сила аскетизма — показатель степени таинственнаго обреченія, жертвеннаго принятія дара посвященія, дара своего служенія. Но спасается тотъ, кто приметъ тайну и возлюбитъ свой путь, какъ путь вольнаго креста слѣдованія Христу и неустаннаго дѣланія. Не можетъ грѣшное, неустроенное сердце человѣческое видѣть Бога и остаться живымъ. «Богомъ посвѣщенные», Богомъ избранные творцы и создатели в и д я т ь Б о г а, хотя и не всегда умѣютъ назвать, не всегда Ему служатъ. Поэтому то въ непонятной тоскѣ смертной муки и мятутся послѣ таинственныхъ Богоприближеній, переживаемыхъ ими въ ужасѣ и мракѣ творческихъ постиженій. Въ безуміи легкомыслія, кажущагося веселія, изступленнаго глумливаго буйства, опьянѣнія надѣются приглушить, притупить, посѣтившую сердце тоску трагической раздвоенности, изжить муку духовной неустроенности. Порхающее легкомысліе, «язычески радостное пріятіе жизни», «художественная богема», сопровождающая иногда творчество, есть, если это только не поза, трагическая духовная беспомощность, когда сердце знаетъ глубину и неутолимость своей боли и не понимаетъ природы ея, не обыкло духовно вѣрно «компенсировать» за сладкій и страшный даръ вдохновеній.

\*\*

Въ аскетикѣ «умнаго дѣланія» огневая напряженность ищущаго истины духа преодолеваетъ верхнія содержанія

жизни сердца, чтобы дойти до вѣчной жизненной основы — образа и печати Божіей въ себѣ, чтобы, достигнуть «малаго свѣта» въ сердцѣ, чрезъ него взойти къ «великому свѣту» Божественнаго бытія. Въ «софійномъ дѣланіи» — огневая напряженность сердца, призваннаго разрѣшить нѣмоту міра, умножить полноту бытія, въ земныхъ звукахъ соприкоснуться съ тайной космической херувимской пѣсни, проходить черезъ наружныя облаченія, двусмысленныя личины красоты, черезъ мятущуюся напряженность кипящихъ стихій и силъ — «духовъ жизни», просвѣтляетъ ночь таинственнаго родного первозданнаго хаоса, зрить и являетъ вѣчныя «идеи», соприкасается съ океаномъ божественнаго свѣта, хранящаго и питающаго все бытіе...

Трудень, славень и плодоносень первый путь, но не менѣе плодоносень и значителень и второй. Онъ предполагаетъ и требуетъ великаго и цѣломудреннаго воздержанія, и самъ есть путь сіяющей мудрости Боговѣдѣнія. Традиціонная аскетика мыслить аскезу какъ отрывъ отъ міра. «Иди на кладбище и хвали мертвыхъ... Безмолвствуютъ... Иди и поноси мертвецовъ... Молчать... Когда ты достигнешь такого же безстрастія ко всѣмъ зовамъ міра, ты будешь недалекъ отъ совершенства». Аскеза раскрывается здѣсь, какъ наука о томъ, какъ погашать многообразие жизни чрезъ вольное умерщвленіе многокрасочности и многозвучности ея въ безстрастіи, черезъ отъединеніе отъ міра, отказъ отъ непосредственнаго культурно-соціального творчества. Но этотъ путь не вмѣщаетъ другой правды о мірѣ, что міръ данъ намъ «не для поглядѣнія, а для дѣланія», для царственнаго пребыванія и для первосвященническаго служенія человѣка въ мірѣ. Въ творествѣ предназначень и раскрытъ путь, восполняющій и довершающій неполноту правды перваго пути спасенія. Сердце человѣческое не только средоточіе личной, противостоящей міру жизни. Сердце человѣческое таинственно связано со всей полнотой всеединства міра, въ немъ призывными свѣтами горять и всѣ основы міроваго бытія, живетъ безконечность любви, слышавшей всѣ біенія космоса, вѣда-

ющей, что міръ, повинувась слову Творца, ждётъ и ищетъ раскрытія, освобожденія, довершенія, вложеннаго въ него «художественнаго слова», чаётъ преображенія. Освобожденіе, раскрытіе, довершеніе приходитъ только черезъ человѣческое творчество, только чрезъ благословенный, съ именемъ Божиимъ и во имя Божіе, трудъ совершенствованія, разрѣшенія безгласія нѣмотствующаго, чрезъ явленія тайны софійности міра. Разрывая слои призрачнаго быванія, творчество открываетъ и осуществляетъ, отѣлесниваетъ безконечность океана Божественной у мн о й красоты, таинственно омывающаго корни не только человѣческаго духа, но и всего тварнаго бытія.

Путь спасенія м. б. осуществлень и дѣйственень не только въ образѣ отъединенія отъ міра, но и въ образѣ наибольшей открытости духа всѣмъ цвѣтамъ, звучаніямъ, трепетамъ жизни, сліянія со всемъ *ἐν καὶ πᾶν* — въ образѣ дивнаго творческаго экстаза — радости и муки стяженности всего бытія въ безкрайности сердца, чисто созерцающаго Бога. Путь спасенія можетъ быть цѣломудреннымъ видѣніемъ и творческимъ раскрытіемъ богатства міра, какъ сіяній и славы Божества.

Противоположность христіанина міру, сознаніе того, что не все въ мірѣ можетъ быть преображено и достойно преображенія, отдѣленіе отъ міра остается со всей и даже большей силой и на этомъ пути. Но это сознаніе принимаетъ форму не бѣгства отъ міра, не форму «монашества», а форму «иночества» — трудничества въ мірѣ и надъ міромъ, преодоляющаго власть грѣха не чрезъ отсѣченіе стихій міра, а чрезъ избирающее преображеніе ихъ.

Церковное освященіе творчества, какъ пути спасенія, восполненіе его натуральной благодати — благодатью церковной является величайшей задачей Церкви.

## У.

Какъ же понять и объяснить отрицаніе этого несомнѣннаго и возможнаго пути спасенія, традиціоннымъ ученіемъ о «спасеніи».

Преобладающій, начертываемый учителями традиціонной аскетики путь Богомыслия и Богозрѣнія, слагался подъ вліяніемъ опыта классической философіи Греціи. Отцы исходили изъ убѣжденнѣйшаго утвержденія, столь характернаго для греческаго генія, что умъ, мыслительная сила является господственною, царственною въ человѣкѣ, что въ умѣ и содержится образъ Божій. Путь «умнаго зрѣнія», «умныхъ восхожденій» къ Богу, путь стяжанія духовной жизни по типу умообразныхъ, мыслеобразныхъ обнаруженій и проявленій духа въ человѣкѣ, путь безобразнаго стоянія передъ истиною и въ истинѣ умомъ въ сердцѣ, приобрѣтя преобладающее значеніе, фактически былъ утвержденъ единственно оправданнымъ путемъ Богосхожденій и Богозрѣній. «Умное дѣланіе», восхожденіе къ Богу по типу дѣятельности мыслительной силы несомнѣнно включало и иные моменты — моменты эстетическихъ созерцаній, поэтическихъ вдохновеній, никогда не было только безмолвіемъ, стояніемъ чистаго ума. Безмолвное, безобразное созерцаніе было только началомъ іерархически — организующимъ, качественно опредѣлявшимъ эти состоянія высочайшихъ Богоозареній. Наряду съ нимъ дѣйствовали, питали и безконечно углубляли безтрепетное безмолвіе умнаго созерцанія совѣмъ не безмолвные и не безобразные моменты эстетическаго радостнаго, поэтическаго вдохновенія — стихотворенія св. Григорія Богослова, св. Симеона Новаго Богослова, творенія св. Макарія Египетскаго и друг., достаточно убѣдительно говорятъ объ этомъ. — Но эти пути Богопостиженій меркли и отступали на задній планъ въ свѣтѣ, намѣченнаго и утвержденнаго основного типа опытнаго Богопознанія. Кромѣ того, чеканка путей аскезы совершалась въ эпоху, когда происходило еще естественное и провиденціальное — Богомудрое — отталкиваніе отъ эстетическаго и поэтическаго опыта Боговѣдѣнія въ язычествѣ. Естественная неполнота эстетическаго Богомыслия язычества, неустраимо только натуралистическаго, многочисленныя извращенія, соблазны, прелести, роковымъ образомъ приводившія и приводящія въ этотъ путь къ Богу внѣ благодат-



ной помощи, были признаны и объяснены какъ органическая порочность этихъ путей Богомыслия и Боговѣдѣнія.

Когда же отъ наставленій, отекаенныхъ въ словѣ, обратимся къ жизни тѣхъ, кто явилъ святость, шель путемъ спасенія и достигъ его, становится несомнѣннымъ, что опытъ всецерковный всегда былъ шире, полновзвучнѣе, полнокрасочнѣе, господствующаго типа Боговѣдѣнія.

Въ житіи св. Макарія есть чудесная повѣсть о томъ, что когда онъ — строжайшій аскетъ — монахъ, казалось, достигъ послѣднихъ вершинъ уединеннаго подвига, сталъ во «плоти ангеломъ», и соблазнъ горделивыхъ помышлений подступилъ къ нему, — «есть ли въ мірѣ другой, столь много потрудившійся и столь многого достигшій, какъ я?», ему въ видѣніи были показаны двѣ женщины; заботливыя хозяйки, тихія и кроткія супруги, многочисленныя родительницы, которыя въ своемъ «мірскомъ» состояніи ушли гораздо выше по пути спасенія.

Старець-подвижникъ, наставникъ и руководитель вдохновеннаго и изящнаго поэта, церковнаго писателя-публициста св. Іоанна Дамаскина — во имя испытаннаго, «господственнаго» пути, «умнаго дѣланія» — потребовалъ отъ Іоанна — новональнаго инока отреченія отъ поэтическаго творчества, какъ несомвѣстимаго съ «путемъ спасенія».

«Искушеніе» — умильная просьба скорбящаго инока, потерявшаго брата, объ утѣшеніи чрезъ вдохновеніе поэзіи — «соблазнило» св. Іоанна; и въ «паденіи», въ «грѣховномъ непослушаніи» св. Дамаскинъ создалъ неувядаемую красоту погребальныхъ пѣснопѣній Православной церкви. Изумительная красота и духоносность ихъ не убѣдили старца: — прекрасно, но не нужно, не на потребу: нѣтъ безстрастія, нѣтъ уединенія и безмолвія, это не устроеніе, а развращеніе, паденіе духа. Лишь чудное вмѣшательство Пречистой и Преподобной Богородицы Дѣвы-Маріи оправдало для св. І. Дамаскина путь поэтическаго творчества, какъ путь аскетическаго дѣланія, какъ равночестный съ путемъ безмолвія и «безстрастія» путь спасенія.

Столкновенія пути св. Іоанна Дамаскина съ классическимъ, вѣковымъ путемъ **тоже святого** въ **части** своей правды старца подъ разнообразными формами, въ измѣняющихся сочетаніяхъ и содержаніи проходятъ черезъ весь православный опытъ святости, такъ какъ онъ данъ не въ правилахъ и выводахъ — въ «Добротолубіи» и иныхъ аскетическихъ писаніяхъ, — а въ лѣтописяхъ живой судьбы отдѣльныхъ святыхъ, еще не ставшихъ житіями, гдѣ все уже благолѣпно и завершено. Въ записяхъ Саровскаго монастыря сохранились слѣды глухой борьбы, которую пришлось выдержать св. Серафиму Саровскому, за избранный имъ путь святости. Игумень, монастырскіе старцы осуждали св. Серафима за отступленія, отъ начертаннаго идеала, «спасающагося инока», недобро шептались о свѣтлой широтѣ радостной, общительной любви св. Серафима къ людямъ, къ міру, къ красотѣ, наказывали его.

Слѣды этой глухой борьбы встрѣчаются на всемъ протяжении истории спасающихся...

Подъ покровомъ твердымъ, устоявшимся «классическаго» аскетическаго дѣланія, какъ уединеннаго Богомыслия, когда потухаетъ міръ, исчезаютъ мотивы ко всякому иному творчеству, кромѣ творенія въ уединеніи, всегда жилъ и дѣйствовалъ и иной путь праведнаго аскетизма, намѣчались ростки и иныхъ путей спасенія.

Внѣшнее господство, литературная и иная утвержденность и закрѣпленность въ церковномъ опытѣ пути аскезы, какъ пути отдѣленности отъ міра, недостаточная выраженность пути восхожденій къ Богу черезъ цѣломудренное пріятіе міра, черезъ творческое стяжаніе всей полноты бытія въ своемъ духѣ для Бога и въ Богѣ зависить, думается, отъ различія психическихъ типовъ представителей того и другого пути духоустроенія.

Люди типа «умнаго дѣланія», типа по преимуществу логистическаго, не знающаго полноты объективаций въ звукахъ, краскахъ, образахъ, не знающіе силы и радости непосредственнаго отѣлесниванія узрѣній духовнаго міра въ ритмѣ и формѣ, мѣрѣ и числѣ, — бессознательно и

неизбѣжно — по закону компенсаціи — ищутъ восполненія въ напряженности, устрояющей, организующей дѣятельности. Они проповѣдники и пропагандисты по преимуществу; они собираютъ и любятъ собирать учениковъ, создаютъ правила, оставляютъ наставленія, придаютъ всему, съ чѣмъ соприкасаются, свою окраску, во все вносятъ структурную четкость и законченность.

Люди типа «софійнаго», переполнены радостью созерцанія, Богоузрѣній въ полнотѣ формы и ритма, въ пѣвучести и многоцвѣтности. Они радостны радостью полноты, свѣтлы изяществомъ воплощенныхъ съ ними и въ нихъ живущихъ касаній Божественнаго свѣта. Потребности въ организаціи, въ убѣжденіи, въ борьбѣ за свое — нѣтъ, и особой нужды въ ней они не чувствуютъ. Они со свѣтлой улыбкой мудрой и благословляющей ясности проходятъ черезъ міръ. «Трава не сгибается подъ ними, цвѣты тянутся къ нимъ, какъ къ солнцу». Они принимаютъ формы и традиціи, по существу, чуждыя имъ и на старомъ языкѣ говорятъ о новомъ, грядущемъ.

**И. Лаговскій**

## ОБЪ ОБЩЕНИИ СЪ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ \*).

Передъ нами ставятся два, хотя и связанные между собою, но тѣмъ не менѣе самостоятельные вопроса:

**первый** о признаніи законности англиканской іерархіи и

**второй**, болѣе обширный, объ *intercommunion* (т. е. общеніи въ таинствахъ), которое является выраженіемъ не только взаимнаго уваженія и взаимныхъ симпатій, но и духовнаго единенія.

Первый вопросъ самъ по себѣ болѣе теоретическій и при этомъ на него не можетъ быть дано окончательно - исчерпывающаго отвѣта въ этой теоретической его постановкѣ: ибо **полнота** благодатной жизни таинствъ дается лишь въ единеніи съ Церковью, сохранившей полноту апостольскаго наслѣдія; внѣ общенія съ Нею благодатная жизнь таинствъ, тамъ, гдѣ она даже безусловно есть, гдѣ мы должны ее признать, является уцербленною, неполною; въ еѣ соединеніи съ Церковью — хранительницей полноты чистаго преданія она получаетъ свою полноту.

Такимъ образомъ, второй вопросъ есть и болѣе важный и болѣе обширный и болѣе рѣшающій, и въ сторону его благопріятнаго разрѣшенія мы должны направить наши усилія. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ предполагаетъ до извѣстной степени положительное рѣшеніе перваго: ибо лишь при признаніи дѣйствительности (хотя бы и уцербленной и требующей своего восполненія въ полнотѣ Церкви) англиканской іерархіи можно говорить о подготовкѣ нашего «*intercommunion*»а», т. е. общенія въ таинствахъ, съ англиканской Церковью, т. е. о подготовкѣ нашего духовнаго объединенія съ нею въ **одно духовное тѣло** при всемъ имѣющемъ быть сохраненнымъ различіи въ чинѣ, ритуалѣ, церковномъ управленіи и при всемъ сохраненіи церковно - административной самостоятельности и религиозно - культурной индивидуальности обѣихъ сторонъ. Такимъ образомъ, вторая проблема по важности своей господствуетъ надъ первой и ей сначала мы посвятимъ свое вниманіе.

---

\*) Докладъ, составленный въ мартѣ 1931 года.

Что требуется, какія условія должны мы поставить для осуществленія такою *intercommunion*'а, если бы оказалось, что на первый вопрос — о дѣйствительности (хотя бы и ущербленной — внѣ всей полноты Церкви) англиканской іерархіи мы должны отвѣтить утвердительно?

Въ англиканскомъ вѣроученіи, какъ оно выражено въ «39 артикулахъ вѣры», имѣется рядъ догматическихъ уклоненій или, по крайней мѣрѣ, неясностей сравнительно съ Православнымъ вѣроученіемъ, недопустимыхъ съ православной точки зрѣнія и требующихъ поэтому измѣненія и выясненія. Въ частности, особенно важнымъ является съ этой точки зрѣнія неясность англиканскаго ученія о таинствѣ вообще и о священствѣ въ частности. Со стороны православныхъ іерарховъ и богослововъ неоднократно даже высказывался взглядъ, что препятствіемъ къ признанію дѣйствительности англиканскаго рукоположенія (не говоря уже о большемъ сближеніи съ Англиканской Церковью и объ *intercommunion*) является именно неясность или противорѣчіе англиканскаго ученія о характерѣ священства какъ таинства, о значеніи таинства Евхаристіи и вообще англиканскаго ученія о таинствахъ... Съ этой точки зрѣнія весьма интересными являются нѣкоторые результаты Ламбетской Конференціи 1930-го года. Въ смѣшанной англикано - православной комиссіи этой Конференціи этотъ вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать англиканское ученіе о таинствѣ священства и о таинствѣ Евхаристіи, былъ весьма опредѣленно поставленъ православной делегаціи подъ предсѣдательствомъ Александрійскаго Патріарха Мелетія и получилъ обстоятельный отвѣтъ отъ Англиканскихъ Епископовъ, членовъ этой комиссіи (числомъ до 14), которые слѣдующимъ образомъ постарались удовлетворить сомнѣнія, возникающія съ православной стороны. Въ «резюме преній» этой комиссіи (имѣвшихъ мѣсто 15-18 іюля) читаемъ:

§8. Было удостовѣрено (*it was stated*) Английскими Епископами, что въ Англиканской Церкви Священство, посвященіе въ санъ, ординація — *Ordination* есть не только назначеніе чело-вѣка на опредѣленную должность, но, что въ ординаціи спеціальная харизма\*) преподается посвященному лицу (*to the person ordained*), соотвѣтствующая степени священства (*proper to the Order*), и что природа этого спеціальнаго дара указана въ словахъ чина посвященія (*in the words of Ordination*), и что въ этомъ смыслѣ Священство (*Ordination*), есть «*mysterion*» (таинство)».

Въ отвѣтъ на это «православная делегація заявила, что она удовлетворена касательно сохраненія апостольскаго преемства въ Англиканской Церкви, поскольку Англиканскіе Епископы уже

---

\*) Даръ благодати.

признали Священство за таинство («mysterion») и объявили, что учение Англиканской Церкви авторитетнымъ образомъ выражено въ «Книгѣ общихъ молитвъ» (Book of Common Prayer) и что смыслъ «39 артикуловъ» долженъ быть истолкованъ въ согласіи съ «Книгой общихъ молитвъ» (§10). Далѣе (§11) «было заявлено (it was stated) Англиканскими Епископами, что въ Таинствѣ Евхаристіи «Тѣло и Кровь Христовы истинно и въ дѣйствительности принимаются и вкушаются (are verily and indeed taken and eaten) вѣрными на вечерѣ Господней» и что «Тѣло Христово дается, принимается и вкушается только нѣкимъ небеснымъ и духовнымъ способомъ» («is given taken and eaten in the supper only after an heavenly and spiritual manner;»), и что послѣ причастія, остающіеся Освященные Дары, рассматриваются сакраментально (таинственно) какъ Тѣло и Кровь Христовы (the consecrated elements remaining are regarded sacramentally as the Body and Blood of Christ); далѣе, что Англиканская Церковь преподаетъ учение объ евхаристической жертвѣ, какъ сіе объяснено въ «Отвѣтѣ Архіепископовъ Кэнтэрберійскаго и Юркскаго Папѣ Льву XIII относительно англиканскаго рукоположенія»; и также, что при принесеніи Евхаристической Жертвы Англиканская Церковь молится, чтобы «черезъ заслуги и смерть Сына Твоего Иисуса Христа, и черезъ вѣру въ кровь Его, мы и вся Церковь Твоя получили отпущеніе нашихъ грѣховъ и всѣ другіе благодатные плоды страданія Его», относя это ко всему обществу вѣрныхъ, живыхъ и умершихъ». На это заявленіе православная делегация въ свою очередь заявила, «что объясненіе англиканскаго ученія, слѣланное такимъ образомъ по отношенію къ евхаристической жертвѣ, согласуется съ православнымъ ученіемъ, если только объясненіе будетъ высказано со всею ясностью» (was agreeable to the Orthodox Doctrine, if an explanation were to be set out with all clearness», §12).

Резолюція, вынесенная всей Ламбетской Конференціей (въ которой участвовало 307 Англиканскихъ Епископовъ) по поводу вышеприведеннаго резюме, гласитъ: «Такъ какъ Ламбетская Конференція не была созвана въ качествѣ Собора, чтобы вынести какое либо постановленіе, имѣющее цѣлью опредѣленіе вѣроученія, то она поэтому не можетъ высказаться оффиціальнымъ образомъ относительно предметовъ, о которыхъ говорится въ «Резюме» тѣхъ бесѣдъ, которыя происходили между Патріархомъ Александрійскимъ и другими православными делегатами, съ одной стороны и Епископами Англиканской церкви, съ другой, но она констатируетъ, что она принимаетъ, содержащее въ немъ заявленіе Англиканскихъ Епископовъ какъ достаточное изложеніе ученія и практики Английской Церкви и Церквей, находящихся въ общеніи съ ней, относительно сихъ предметовъ» («but re-

cords its acceptance of the statements of the Anglican Bishops contained therein as a sufficient account of the teaching and practice of the Church of England and of the Churches in communion with it, in relation to those subjects»).

По поводу этого весьма знаменательного резюме и не менее знаменательного суждения всей Ламбетской Конференции о той части его, которая является изложением англиканского учения о таинствах со стороны Англиканских Епископовъ, участвовавшихъ въ комиссиі, Священный Синодъ Александрійской Церкви вынесъ, по заслушаніи письменнаго и устнаго доклада Патриарха Александрійскаго Мелетія (бывшаго главою православной делегации въ Ламбетѣ) слѣдующую весьма значительную резолюцію: «Поелику Ламбетская Конференція приняла заявленія, слѣланныя Англиканскими Епископами, какъ точное изложеніе ученія и практики Англиканской Церкви и находящихся съ ней въ общеніи Церквей, то Синодъ признаетъ эти заявленія за весьма значительный (симптоматическій) шагъ въ сторону единенія Церквей».

Несмотря на всю важность и симптоматичность, означенныхъ заявленій Ламбетской Конференціи, мы можемъ въ нихъ привѣтствовать пока лишь первый шагъ на пути къ «intercommunion» и должны ихъ оттого признать недостаточными для полнаго intercommunion, что Ламбетская Конференція, какъ она сама заявляетъ, не есть Соборъ или «Синодъ», собранный для выясненія и опредѣленія догматическихъ вопросовъ\*), и не имѣетъ къ тому же обязательной силы для англиканскаго исповѣданія, а обладаетъ лишь нравственнымъ авторитетомъ. Догматическія объясненія, могущія удовлетворить Православную Церковь, должны быть приняты болѣе правомочными органами отдѣльныхъ Англиканскихъ Церквей, и такими, мнѣ казалось бы, слѣдовало бы разсматривать «верхнія», т. е. Епископскія, «палаты» (Upper Houses) обѣихъ конвокацій Англійской церкви (Church of England) и соотвѣтствующіе Епископскіе Синоды прочихъ Англиканскихъ Церквей. Въ связи съ этимъ условія для intercommunion съ православной стороны должны быть, по моему, формулированы слѣдующимъ образомъ:

1) Догматическія разъясненія, желательныя для Православной Церкви, должны быть слѣланы Соборами Епископовъ (Upper Houses) обѣихъ конвокацій Англійской Церкви и соотвѣтствующими имъ Синодами Епископовъ прочихъ Англиканскихъ Помѣстныхъ Церквей, **официально**, отъ имени каждой Помѣстной Церкви.

2) Этими епископскими Синодами Англиканскихъ Церквей

---

\*) The Conference not having been summoned as a Synod to issue any statement professing to define doctrine»...

должно быть повторено заявление англиканских членов англикано - православной комиссии Ламбетской Конференции, что священство есть таинство, «mysterion» (хотя бы в более «широком» смысле).

3) Должно быть сделано торжественное заявление о толковании «39 артикулов» религии в духе нераздельной Церкви.

4) Должно быть произведено изменение текста некоторых «артикулов», особенно артикула 25-го о таинствах, далее 5-го артикула (объ исхождении Св. Духа и отъ Сына), артикулов 28-го и 29-го (о Таинствѣ Евхаристіи), и, наконецъ, артикулов 17-го, 19-го, 22-го, 23-го и 31-го, гдѣ изменения могутъ сводиться болѣе къ устраненію неясныхъ и смутительныхъ для насъ выражений, которыя легко и даже естественно толковать въ духъ противномъ Православному ученію.

5) Должно быть повторено и развито заявление о Таинствѣ Евхаристіи, сдѣланное на Ламбетской Конференціи, и устранены противорѣчія и неясности, встрѣчающіяся по отношенію къ Таинству Евхаристіи въ официальныхъ текстахъ Англиканской Церкви. Въ частности, должна быть выпущена изъ Prayer book'a «The Black Rubrick» («Черная рубрика», которая должна была уже быть выпущена въ редакціи Prayer book'a 1927 г. и опять была принята въ редакціи 1928-го года), какъ оскорбительная для православнаго чувства.

6) Должно быть выпущено «Filioque; изъ Никейскаго символа.

7) Переговоры Англиканской Церкви съ протестантами (The Free Churches), которые Православная Церковь весьма привѣтствуетъ, могутъ, послѣ осуществленія полного и дѣйствительнаго *intercommunio* между Православной и Англиканской Церковью, вестись, конечно, и дальше, но къ **окончательному** и рѣшающему положительному заключенію могутъ они быть приведены уже лишь съ санкции и соучастія Православной Церкви.

8) Желательно получение полной увѣренности, что въ вопросахъ вѣры, нравственности, литургики и церковной дисциплины высшимъ органамъ, направляющимъ церковную жизнь, значительнѣйшей изъ Англиканскихъ Церквей — именно Церкви Англии (Church of England), является Соборъ Епископовъ, а не какое-либо свѣтское учрежденіе.

На этихъ условіяхъ возможно, по моему, полное **единеніе въ таинствахъ**, т. е. полный и дѣйствительный **intercommunio** между Православной и Англиканской Церковью, къ осуществленію котораго мы должны стремиться всѣми силами.

**II. Почему при указаніи того что требуется для полного и дѣйствительнаго *intercommunio*'а, мы ограничиваемся лишь пе-**



речисленными выше условіями, а не упомянули еще перепосвященія или условнаго повторнаго посвященія Англиканской Іерархіи?

— Потому что, по внимательному изученію историческихъ фактовъ и самаго чина англиканскаго рукоположенія, приходится придти къ несомнѣнному выводу: 1) о ненарушенности внѣшней пѣпи апостольскаго преемства въ англиканскомъ рукоположеніи (дѣйствительность посвященія Архіеп. Паркера стоитъ внѣ сомнѣній) и

2) достаточности чина англиканскаго рукоположенія, носящаго опредѣленно выраженныя черты таинственнаго священнодѣйствія съ призываніемъ Духа Святаго и благодати Его на посвящаемыхъ и съ возложеніемъ на нихъ рукъ.

Сомнѣнія по поводу такъ наз. «формы» (словесной стороны чина, словъ посвященія), высказанныя въ буллѣ Льва XIII «*Apostolicae sedis*» (1896), отвергнувшей, какъ извѣстно, дѣйствительность Англиканской Іерархіи, не находятъ себѣ посему достаточной почвы, болѣе того — опровергается самымъ англиканскимъ чиномъ, такъ и историческимъ обзоромъ христіанскихъ чинопослѣдованій таинства священства, признаваемыхъ той же Римской Церковью за достаточныя.

3) Сомнѣнія относительно «намѣренія», высказанныя въ буллѣ Льва XIII-го, находятся въ противорѣчій съ господствующей въ католической практикѣ точкой зрѣнія, о которой говоритъ и самъ Папа Левъ XIII въ этой буллѣ, судить о намѣреніяхъ **по самому чину**. Если сужденіе о самомъ чинѣ благопріятно то и сужденіе о намѣреніи «дѣлать то, что дѣлаетъ Церковь», должно быть вынесено на основаніи благопріятнаго отзыва объ этомъ чинѣ.

4) Моральную поддержку точки зрѣнія, признающей дѣйствительность англиканскаго чина рукоположенія, даетъ упомянутое выше заявленіе англиканскихъ Епископовъ — членовъ смѣшанной англикано - православной комиссіи Ламбетской Конференціи 1930 года, — получившее подтвержденіе со стороны Ламбетской Конференціи (на которой была представлена **вся** Англиканская Церковь въ лицѣ 307 епископовъ), о томъ, что священство должно рассматриваться какъ «*mysterion*», т. е. таинство.

Въ связи съ изложенными выше аргументами, Константинопольская Патріархія вынесла въ 1922 году свое благопріятное рѣшеніе относительно признанія дѣйствительности Англиканской Іерархіи, его примѣру послѣдовали Патріархія Іерусалимская и Архіепископство Кипрское, а осенью 1930-го года, подъ влияніемъ уже приведенныхъ нами разъяснительныхъ заявленій Ламбетской Конференціи, и Александрійская Церковь.

Уже въ 1925 году официальнымъ письмомъ Архіепископа

Утрехтскаго на имя Архіепископа Кэнтэрберійскаго вся Старо-Католическая Церковь (имѣвшая еще въ 1894 г. въ лицѣ ряда своихъ видныхъ богослововъ\*) сомнѣніе, въ связи съ вопросомъ о намѣреніи при совершеніи англиканскаго рукоположенія и о достаточности чина Эдуарда VI признала законность и дѣйствительность Англиканской Іерархіи\*\*).

Изъ православныхъ богослововъ прот. **А. Мальцевъ** (въ 90-хъ годахъ), проф. **Б. Керенскій** («Къ вопросу о подлинности англиканскаго рукоположенія» 1897), прот. **А. Рождественскій** (1901 г. Кутаисъ), проф. Аѳинскаго Университета **Месоларось** (1904 г.) высказывались противъ признанія Англиканской Іерархіи. За то, особенно детально изучившій вопросъ проф. **В. А. Соколовъ** Моск. Дух. Академіи (Іерархіа Англиканской Епископской Церкви», 1897), проф. **И. П. Соколовъ** («О дѣйствительности Англиканской Іерархіи», «Христіанское Чтеніе», 1902), проф. **А. Булгаковъ** («О законности и дѣйствительности Англиканской Іерархіи съ точки зрѣнія Православной Церкви», 1906), проф. **Андрустось** Аѳинскаго Университета («The validity of English Ordination» 1909; по гречески книга вышла уже въ 1913 г.), весьма строго - консервативно настроенный, и Архіепископъ Хризостомъ Аѳинскій (статьи на греческомъ яз. въ 1924 г. въ «Nea Sion»; вышли книгой на англійскомъ яз. въ началѣ 1931 г. подъ заглавіемъ «The validity of Anglican Ordination») склоняются къ благопріятному разрѣшенію вопроса, особенно

---

\*) Но не всѣхъ! Срв. сильную критику результата работъ официальной комисіи (составленной изъ четырехъ богослововъ) Голландской Старокатолической Церкви, комисіи, высказавшей это сомнѣніе, со стороны нѣмецкаго Старо-Католическаго Епископа Dr. Reinkens'a и крупнѣйшаго тогдашняго богословскаго авторитета старокатоличества ученика Döllinger'a — проф. Friederich'a въ «Revue internationale de theologie», 1895, стр. 1 слѣд.

\*\*) Привожу текстъ этого посланія:

REVERENDISSIMO DOMINO ARCHIEPISCOPO CANTUARIENSI SALUTEM IN DOMINO. Felices nos habemus qui gratum tibi nuntiare valemas:

Ecclesia vetero-catholica Ultrajectina usque adhuc haesitabat de validitate Ordinum Anglicorum. De facto consecrationis Parkeri non dubitabat sed de virtute ritualis Eduard VI, anxia an illud rituale fidem catholicam satis redderet. Post longam inquisitionem seriamque deliberationem, clero nostro consulto, consilium cepimus quod Tibi hisce litteris notum facimus.

Credimus ecclesiam Anglicanam regimen episcopale antiquae ecclesiae semper tenere voluisse atque rituale Eduardi VI consecrationis formulam validam aestimandam esse. Ideo ex amino declaramus successionem apostolicam in ecclesia Anglicana non defecisse. Magnam gratiam Tibi deprecans salutem Te in Domino Franciscus Kenninck, Archiepiscopus Ultrajectensis.

Datum Ultrajecti die II mensis Junii Anno Domini MDCCCXXV.

исходя изъ принципа церковной «икономіи». Особенно же благоприятное мнѣніе было высказано проф. П. Комненосомъ въ его докладѣ Синоду Константинопольской Церкви (вышло брошюрой въ 1921 г.), докладѣ — повліявшемъ на признаніе Константинопольской Церковью дѣйствительности англиканскаго рукоположенія. (Но еще въ 1904 г. Синодъ Русской Церкви постановилъ перерукополагать англиканскихъ клириковъ, присоединяющихся къ Православной Церкви).

Заканчиваю повтореніемъ исходной своей мысли: даже и обладающая апостольскимъ рукоположеніемъ и дѣйствительностью англиканская іерархія пребываетъ въ нѣкоемъ **ущербленіи** въ отдѣленіи своемъ отъ Церкви, хранящей полноту апостольскаго наслѣдія. Черезъ осуществленіе своего *intercommunion*'а съ Православной Церковью (предварительныя условія его существованія указаны были выше) она вышла бы изъ состоянія неполноты и ущербленности. Это было бы великимъ актомъ огромнаго значенія и высокой благодѣтельности и радости для всего христіанскаго міра.

**Николай Арсеньевъ**

## И. В. КИРЪЕВСКІЙ

(Къ 125-лѣтію со дня рожденія).

*Посвящается С. Ѡ. Р.*

Въ развитіи русской религіозно-философской мысли славянофиламъ принадлежитъ очень замѣтное мѣсто. И среди нихъ ванъ Васильевичъ Кирѣевскій (1806-56) является одной изъ амыхъ интересныхъ личностей. Если Хомяковъ былъ богословомъ, а К. Аксаковъ — историкомъ въ славянофильской семьѣ, то И. В. Кирѣевскому принадлежитъ мѣсто философа. Онъ не только былъ философомъ по призванію, но онъ также былъ первымъ русскимъ философомъ, стремившимся разрѣшить главнѣйшую проблему человѣческаго духа — отношеніе вѣры и знанія, разрѣшить притомъ въ духѣ православія и въ связи съ особенностями русскаго національнаго духа. На путяхъ разрѣшенія этихъ вопросовъ Кирѣевскому пришлось коснуться многихъ интересныхъ проблемъ религіозно-философскаго и культурно-историческаго характера.

До настоящаго времени мы не имѣли ни подробно-разработанной біографіи (1), ни сводки мирозерцанія Кирѣевскаго. Въ настоящей статьѣ мы не имѣемъ возможности подробно остановиться на подробностяхъ очень интересной жизни нашего славянофила. Однако кратко охарактеризовать ту культурную обстановку, въ которой жилъ Кирѣевскій, мы считаемъ необходимымъ, такъ какъ это объяснитъ намъ нѣкоторыя особенности его религіозно-философской системы. Она осталась незаконченной: вся сознательная жизнь Кирѣевскаго совпала съ Николаевской эпохой, не дававшей возможности культивировать философскія исканія не только въ средѣ русскаго общества, но даже и въ замкнутомъ кругу друзей. Это все угасало порывъ духа, останавливая мысль на полпути. Жизнь и вѣрованія Кирѣевскаго попали въ шоры этой эпохи: многое осталось незакончен-

---

1) Попытка подробно разработать біографію и мировоззрѣніе Кирѣевскаго сдѣлана нами въ книгѣ о немъ, которая полагается къ напечатанію на нѣмецкомъ языкѣ.

нымъ внѣшне и нерѣшеннымъ внутренне. Но и въ такомъ видѣ взгляды Кирѣвскаго заслуживаютъ вниманія.

---

Предки Кирѣвскаго принадлежали, какъ и у другихъ славянофиловъ, къ русскому служилому дворянству. Мы кратко остановимся только на отцѣ Ивана Кирѣвскаго. Это была интересная и незаурядная личность. Человѣкъ образованный, знавшій пять языковъ, отецъ Кирѣвскаго былъ поклонникъ опытныхъ наукъ: медицины и «божественной науки» химіи; при этомъ онъ былъ страстный ненавистникъ Вольтера и въ одинъ прекрасный день сжегъ сочиненія фернейскаго философа на барскомъ дворѣ, и вообще въ частной и общественно-служебной жизни слылъ за чудака. Но это былъ человѣкъ большого благочестія, натура духовно-одаренная, чуткая и глубоко-религіозная. Мать Кирѣвскаго — Авдотья Петровна, извѣстная болѣе подъ фамиліей своего второго мужа Елагина, игравшая такую большую роль въ культурной жизни Москвы 30-хъ и 40-хъ годовъ. Для своего времени она выдавалась своимъ образованіемъ, была типичной представительницей русскаго романтизма, натурой чувствительной, восторженной, чему способствовала ея дружба съ Жуковскимъ; она была человѣкомъ, жившимъ духомъ православія и церковной жизни; — вліяніе мужа играло здѣсь особенную роль. Въ такой семейной обстановкѣ 22-го марта 1806 года въ Москвѣ родился Кирѣвскій. На шестомъ году онъ лишился отца. Его юность прошла подъ духовнымъ руководствомъ матери, Жуковскаго и отчима А. А. Елагина, поклонника Канта и Шеллинга. Шестнадцати лѣтъ пріѣхавъ изъ деревни въ Москву Кирѣвскій, впиталъ настроенія и вкусы матери, полный интереса къ русской литературѣ, знакомый съ французской и англійской философій и влекомый туманными построеніями нѣмецкаго романтизма и нѣмецкой идеалистической философій. Но прежде чѣмъ попасть въ Европу, Кирѣвскому пришлось провести нѣсколько лѣтъ въ Москвѣ. Онъ слушаетъ лекціи московскихъ профессоровъ, проповѣдывающихъ уже философію Шеллинга; поступаетъ на службу въ Московскій архивъ, гдѣ служило много представителей тогдашней дворянской молодежи, увѣковѣченной Пушкинымъ подъ именемъ «архивныхъ юношей». Съ нѣкоторыми изъ нихъ онъ образуетъ «общество любомудровъ» для изученія философій и прежде всего Шеллинга. Событія 1825 года заставили любомудровъ закрыть свой кружокъ, и Кирѣвскій начинаетъ вращаться въ Московскомъ обществѣ. Онъ становится постояннымъ посѣтителемъ салона поэтессы княгини Зинаиды Волконской. Здѣсь онъ постоянно общается съ Веневитиновымъ, кн. Вяземскимъ, Хомяковымъ, Адамомъ Мицкевичемъ, Чаадае-

вымъ, съ посѣщающими Москву Жуковскимъ и Пушкинымъ. Литературные и культурные вкусы этого общества способствуютъ его личному развитію и началу литературной дѣятельности. Его первое произведеніе «Нѣчто о поэзіи Пушкина» доказываетъ широту его духовныхъ интересовъ, глубину мысли и художественно-критическое чутье. Кирѣевскій былъ первымъ русскимъ критикомъ, опредѣлившимъ геній Пушкина, какъ геній русскаго національнаго духа. Въ этой же статьѣ двадцатидвулѣтній критикъ высказываетъ много интересныхъ мыслей о задачахъ литературы и прежде всего поэзіи, предъявляя имъ требованіе въ философскомъ изложеніи основныхъ мыслей. Поэзія и философія для юнаго Кирѣевскаго тѣсно другъ съ другомъ связаны, и поэтому Кирѣевскій также очень высоко цѣнить творчество женственной музы Вневитинова. Эти годы 1827-30 Кирѣевскій сотрудничаетъ, какъ литературный критикъ, въ современныхъ журналахъ, внимательно слѣдитъ за европейской литературой. Послѣднюю онъ ставитъ очень высоко и иногда какъ примѣръ для русской. Нельзя не отрицать, что кое-какія западническія мысли проглядываютъ въ его статьяхъ, что, однако, не мѣшаетъ ему о многихъ явленіяхъ западной культурной жизни отзываться очень критически. Кирѣевскій вообще никогда не былъ опредѣленнымъ западникомъ, какъ ошибочно опредѣляютъ его нѣкоторые изслѣдователи. Можно также сказать, что «отецъ» славянофильства во многомъ расходился со своими единомышленниками: онъ всегда оставался свободенъ и оригиналенъ во взглядахъ и духовномъ развитіи.

Однако, Европа продолжала манить его. Ему хотѣлось видно провѣрить свои взгляды, слагавшіеся отъ знакомства съ западной литературой. И вотъ въ январѣ 1831 года Кирѣевскій ѣдетъ въ Германію, сопровождаемый рекомендательными письмами Жуковскаго. Въ Берлинѣ онъ посѣщаетъ лекціи Гегеля, восхищается имъ и рекомендуетъ своимъ роднымъ и знакомымъ «почитать» гегелевскую «Феноменологію духа», такъ какъ «игра стоитъ свѣчъ». Онъ лично знакомится съ философомъ Германіи, посѣщаетъ его домашніе вечера, знакомится съ его окруженіемъ, благоговѣнно поддакивающимъ престарѣлому учителю и любящимъ покритиковать философскаго противника Шеллинга. Кирѣевскій посѣщаетъ также лекціи знаменитого географа Риттера и юриста Савиньи. Читаетъ и слушаетъ лекціи и проповѣди Шлейермахера, посвящая одно изъ своихъ писемъ домой подробному и мѣткому разбору ученія берлинскаго проповѣдника.

Весной Кирѣевскій переѣзжаетъ въ Мюнхенъ, чтобы услышать наконецъ «откровеніе» Шеллинга, собственно и привлечение его въ Германію. Но, къ сожалѣнію, Шеллингъ въ своихъ лек-

ціяхъ дальше того, что было уже знакомо Кирѣевскому изъ его книгъ, не пошелъ. Кирѣевскій сводить личное знакомство съ нѣмецкимъ философомъ и это отчасти восполняетъ его начальное разочарованіе. Отдавшись умомъ идеалистической философіи, сердцемъ нашъ путешественникъ остается дома. Его письма — замѣчательный примѣръ русской романтической переписки. Культъ «сердечнаго воображенія» занимаетъ первое мѣсто въ его духовной жизни. Далѣе, излагая его взгляды, мы увидимъ какъ много значенія придаетъ Кирѣевскій чувству въ области религиозныхъ взглядовъ и переживаній.

Но долго пробыть за границей Кирѣевскому не пришлось: извѣстія о холерѣ въ Россіи наполнили его сердце тревогой за близкихъ и онъ спѣшитъ въ Москву. Изъ чужихъ краевъ онъ вывезъ мысль о изданіи своего журнала, который долженъ былъ знакомить русское общество съ западной культурой. Его журналъ поэтому носилъ имя «Европеецъ» и ставилъ своей задачей показать, что хорошаго есть на Западѣ и что можно и должно оттуда позаимствовать. Слить двѣ культуры — западную и русскую — въ одну «общечеловѣческую» вотъ задача для его современности, думалъ Кирѣевскій, и этой идеѣ долженъ былъ служить «Европеецъ». Его статья «19 вѣкъ» и была посвящена этому. Безобидныя идеи Кирѣевскаго, болѣе трактовавшія о вопросахъ эстетическихъ или отвлеченно-философскихъ, не совпадали съ духомъ времени, и Кирѣевскій былъ признанъ неблагонадежнымъ и его журналъ былъ закрытъ по повелѣнію императора Николая Павловича. Только заступничество Жуковскаго спасло молодого литератора отъ суровыхъ каръ. Все это такъ подѣйствовало на Кирѣевскаго, что онъ надолго замолкъ. Эти годы молчанія, 30-ые и начало 40-хъ годовъ, послужили Кирѣевскому для формированія своихъ окончательныхъ взглядовъ, для созданія своей историко-философской системы. Въ эти же годы русская мысль въ лицѣ западниковъ и славянофиловъ въ борьбѣ ихъ взглядовъ искала пути національнаго самосознанія. Кирѣевскій принялъ въ ней тоже участіе, больше думая и слушая, чѣмъ споря.

Но не все это играло главную роль для слагавшагося въ роуванія Кирѣевскаго. Его личная жизнь, личные духовныя переживанія дадутъ отпечатокъ его философскимъ взглядамъ, стремленію сочетать вѣру и знаніе, создать въ душѣ человѣка единый міръ, державно управляемый сердцемъ, питающимся религиозными переживаніями и черезъ любовь познающаго Бога.

Въ 1834 году Кирѣевскій женился на Наталіи Петровнѣ Арбеновой. Ея обликъ можно нарисовать очень кратко: она была духовной дочерью Св. Серафима Саровскаго. Бракъ съ ней для

Кирѣвскаго былъ тѣмъ источникомъ живой воды, которой давно жаждала его душа. Его другъ А. И. Кошелевъ сообщаетъ намъ трогательный рассказъ о «обращеніи» Кирѣвскаго. Не разъ Кирѣвскій, восхищенный религіозными и мистическими взглядами Шеллинговой «Философіи откровенія», приходилъ подѣлиться этимъ съ женой, какъ новостью, а Наталья Петровна брала томъ «Добротолюбія», гдѣ многія подобныя мысли были изложены съ большей глубиной и ясностью. Черезъ жену Кирѣвскій познакомился со старцемъ Заиконоспаскаго монастыря Филаретомъ. Послѣдній познакомилъ Кирѣвскаго въ Оптиной Пустынь и старцемъ Макаріемъ. Долбино, мѣстожителство Кирѣвскаго, было всего въ семи верстахъ отъ пустыни. Всѣ послѣдующіе годы до своей смерти провелъ Кирѣвскій въ самомъ тѣсномъ общеніи со старцемъ Макаріемъ, ставъ въ концѣ концовъ его духовнымъ сыномъ. Кирѣвскій беретъ на себя хлопоты по изданію святоотеческой литературы, предпринятаго Оптиной. Часто чисто внѣшніе вопросы по изданію вызвали продолжительныя и содержательныя бесѣды со старцемъ.

Послѣ неудачи съ редактированіемъ журнала «Москвитянинъ» въ 1845 году, Кирѣвскій весь уходитъ въ личную жизнь. То, что выходитъ изъ подъ его пера онъ отдаетъ на строгую цензуру старца. По крайней мѣрѣ это можно опредѣленно утверждать относительно его статьи «О новыхъ началахъ философіи» (1856). Эта статья и «О характерѣ просвѣщенія Европы» (1852), а также оставшіеся ненапечатанными «Отрывки», — составляютъ главное изъ того, что оставилъ намъ Кирѣвскій, какъ сводку его взглядовъ. Къ этому надо добавить его замѣчательно интересныя письма. Отдавшись весь духу православія, Кирѣвскій внимательно слѣдилъ за религіозной мыслью современнаго ему запада. Мы знаемъ какъ много онъ читалъ по протестантскому богословію и философіи. Внѣшне спокойный, печальный, малоразговорчивый, онъ жилъ богатой и содержательной внутренней жизнью. Внѣшнія общественныя и политическія событія его не захватывали. Онъ никогда не былъ политическимъ мыслителемъ. Кирѣвскій самый неполитическій мыслитель среди славянофиловъ. Онъ прежде всего отвлеченный философъ-теоретикъ; его система — нравственно-мистическое ученіе, а не общественно политическое. Характерно, что идеи «славянства» и «панславизма» его не интересовали. А если онъ касался политическихъ событій, какъ напримѣръ революціи 1848 года или Крымской войны, то опять таки не съ практической точки зрѣнія, а отвлеченно-философской, освѣщая многія событія съ своего собственнаго, иногда оригинальнаго, угла зрѣнія.

Его жизнь кончилась 11-го іюня 1856 года; онъ скончался отъ холеры въ Петербургѣ. Послѣднее упокоеніе нашель



онъ въ Оптиной Пустыни. На его могилѣ стоитъ: «Премудрость возлюбихъ и поискахъ отъ юности моя. Позналъ же, яко не инако одержу аще не Господь дастъ, придохъ ко Господу». (Прем. Солом.). Здѣсь вся духовная біографія Кирѣевскаго.

Вѣрованія Кирѣевскаго слагаются изъ двухъ частей: отрицательной — критики западной культуры, и положительной — изложенія его системы «живого знанія», долженствующаго лечь въ основаніе духовнаго развитія человѣка, культурнаго общества и государства.

---

Европа — «страна святыхъ чудесъ» — чужая и непонятная для Московской Руси, только поверхностно знакомая «птенцамъ Петровымъ» и «вольтерьянцамъ» XVIII вѣка, — этотъ «дальній Западъ» сталъ близокъ и хорошо знакомъ русскому человѣку въ первыя десятилѣтія XIX вѣка. Неудовлетворенность отеческой обстановкой направляла туда взоры русскихъ людей: тамъ думали почерпнуть новыя живыя силы и приложить ихъ на родинѣ. Два-три десятилѣтія продолжалась эта вѣра, какъ горечь разочарованія и скорбь залегли въ русскія сердца. Строгъ и рѣшителенъ былъ приговоръ и въ то же время почти единоголасенъ. «Западъ гибнетъ!» восклицаетъ кн. В. Ф. Одоевскій, вдохновленный ученикъ нѣмецкой идеалистической философіи, и А. И. Герценъ, поклонникъ нарождающагося французскаго социализма, рѣзко критикуетъ жизненныя и культурныя отношенія на «чужомъ берегу». Кирѣевскій вернулся домой, если неразочарованный, то во всякомъ случаѣ неудовлетворенный. Къ концу жизни онъ признаетъ, что «Европа уже сказала свое слово» и будущее принадлежитъ не ей. Кирѣевскій не отвергалъ всего сказаннаго Европой, но находилъ тамъ много примѣровъ такого, чего юная культурой Россія не должна брать какъ примѣръ. Культура Европы была для Кирѣевскаго старые мѣха, изсохшіе, но крѣпкіе житейскимъ опытомъ. Молодое, крѣпкое вино должна была влить туда Россія для своей и общечеловѣческой пользы. Тогда бы получилась единая, цѣльная всечеловѣческая культура, сильная опытомъ Запада и духомъ Православія.

Весь ходъ западной культуры, (а для Кирѣевскаго ходъ и развитіе исторіи Европы въ развитіи и внутреннемъ содержаніи ея культуры), приведшій къ изсяканію живыхъ силъ духа на Западѣ, было поступательное усиливающееся развитіе р а ц і о н а л и з м а отъ дней Рима до его современника Маркса. Это было обусловленно тѣмъ отчужденіемъ религіи и философіи, вѣры и знанія, которое господствовало на Западѣ и расчленило духовную цѣлостность тамошняго человѣка и культуры.

Три начала, сковавшія развитіе Европы, «Римская Церковь», древне-римскій міръ и возникшая изъ насилія завое-

ваній государственность — опредѣлили весь кругъ дальнѣйшаго развитія Европы». Эта формула, выдвинутая Гизо, была принята Кирѣвскимъ, однако, давшимъ ей немного другое содержаніе. Два послѣднихъ элемента явились внѣшними рамками, наполненными и духовно оформленными первымъ — римскою церковью, католичествомъ, которое и опредѣлило весь характеръ духовной жизни Европы. Создаваясь въ борьбѣ, «желѣзомъ и гордостью», выдвигая на первый планъ «крайнюю внѣшность и формальность отношеній» (феодализмъ), живя въ «ненависти сословій», западная государственность теряла идею народности въ тенетахъ слагавшихся условій жизни. Феодалъная эпоха интересуетъ Кирѣвскаго своей внутренней стороной. Это было дѣтище, взращенное на почвѣ «формально-правового» Рима, гдѣ «наружная разсудочность брала перевѣсъ надъ внутренней сущностью вещей», гдѣ религія исповѣдывала культъ государства, гдѣ все «противорѣчило духу христіанства». Сюда упали сѣмена христіанства. Самый процессъ произростанія осложнился невозможностью для «римскаго гражданина стать сыномъ церкви». Католичество впитало эту блестящую внѣшнюю логичность и разсудочность; его первые представители, Тертуллианъ и бл. Августинъ, скованны «желѣзной цѣпью силлогизмовъ». Папство, возникнувъ на развалинахъ Рима, логически возродило идею земного владычества. Скоро мірскія заботы отодвинули на второй планъ духовныя. «Двойная башня, которая возвышается надъ католическимъ костеломъ, можетъ служить символомъ этого раздвоенія», замѣчаетъ Кирѣвскій. Еще катастрофичнѣе для католичества сказался отходъ, отпаденіе отъ Вселенской Церкви. Церковный расколъ 1054 года несъ въ себѣ сѣмя реформациі по мнѣнію Кирѣвскаго. Ибо тогда «мыслящій человекъ могъ уже видѣть Лютера изъ-за папы Николая I-го, какъ, по словамъ римскихъ католиковъ, мыслящій человекъ XVI вѣка могъ изъ-за Лютера предвидѣть Штрауса». Схоластика, соединивъ философію Аристотеля съ католичествомъ, создала гибкую систему. «Первые рационалисты были схоластики, ихъ потомство называется гегельянцами», говоритъ въ одномъ мѣстѣ Кирѣвскій. Схоластика — не болѣе, какъ «безполезный, предъ умственнымъ зрѣніемъ безпрестанно вертящійся калейдоскопъ отвлеченныхъ категорій».

Но вотъ «свѣжій, неиспорченный воздухъ греческой мысли (религіозной, И. С.) повѣялъ съ Востока» — наступало возрожденіе и эпоха гуманизма. Въ области вѣры это привело къ Реформациі, спасшей средневѣковаго человека отъ «невъносимаго ига» Рима. Но Лютеръ и реформаціонное движеніе «въ радости освобожденія» изъ-за «обожаемой буквы Писанія» просмотрѣли, что «Господь принесъ на землю не одно ученіе, но

вмѣстѣ и основаль и Церковь» и, что ученіе утвердилъ Онъ «въ Церкви, а не внѣ ея». Религіозная разсудочность католичества въ Церкви, въ протестантизмѣ замѣнилась таковою внѣ Церкви. Послѣдствія были двоякія: и въ области чистой вѣры и въ области человѣческаго философскаго мышленія. Для Кирѣвскаго вся внутренняя сущность новаго времени выявляется жѣ въ содержаніи новой философіи.

У «отца» ея, Декарта, раціонализмъ въ своемъ расчепленіи, въ противопоставленіи «мышленія» и «бытѣя», опредѣлилъ дальнѣйшій внутренній дуализмъ новой философіи. Спиноза, который черезъ «сѣть теоремъ и силлогизмовъ не могъ во всемъ созданіи разсмотрѣть Живого Создателя», и Лейбницъ, по взгляду Кирѣвскаго, смягчившій раціонализмъ эстетически своимъ ученіемъ, приводятъ насъ къ Канту. Такъ было въ области чистой философіи. Одновременно вся эпоха Просвѣщенія XVIII вѣка, «подъ хохотъ Вольтера», стремилась «ниспровергнуть старое». Лозунги великой революціи не имѣли «самобытной» цѣнности. Въ нихъ было много сухой схематичности и отвлеченности. Не указавъ новыхъ путей для духовнаго оздоровленія, революція вызвала реакцію мысли, что выразилось въ байронизмѣ съ одной стороны, и въ романтизмѣ и идеалистической философіи съ другой.

Если романтизмъ былъ эстетическимъ протестомъ, жадной мира послѣ бурь революціи, то идеалистическая философія заботилась о духовномъ содержаніи внутренняго міра человѣка и преодолѣніи картезианскаго дуализма. Уже Кантъ, по мнѣнію Кирѣвскаго, «изъ самыхъ законовъ чистаго разума вывелъ неоспоримое доказательство, что для чистаго разума никакихъ доказательствъ о высшихъ истинахъ не существуетъ»... «Отсюда, можетъ быть, оставался одинъ шагъ до правды», восклицаетъ Кирѣвскій, «но западный міръ тогда еще не созрѣлъ для нея». Фихте не смогъ преодолѣть дуализма въ «Я» и въ «не-Я». Шеллингъ, самый близкій къ Кирѣвскому по духу, тоже не удовлетворилъ его. Дѣло въ томъ, что Шеллингъ, хотя и пришелъ къ философіи откровенія, собственно говоря, выполнилъ только первую часть задачи. Онъ далъ критику раціоналистическаго мышленія, но указать пути «истиннаго», «живаго знанія» ему не удалось. Положеніе Шеллинга было «тяжелое», онъ долженъ былъ «собственными силами добывать и отыскивать изъ смѣшаннаго христіанскаго преданія то, что соотвѣтствовало его внутреннему понятію о Христіанской истинѣ». «Жалкая задача — сочинять себѣ вѣру!» Такъ прежнее преклоненіе передъ Шеллингомъ у Кирѣвскаго смѣнилось критикой и жалостью. «Философія Откровенія» явилась не христіанской и не философскою: отъ христіанства отличалась она самыми главными догматами, отъ философіи — самымъ способомъ мышленія).

Еще рѣзче критикуеть онъ Гегеля. Его гибкая философія была полна «отголосковъ» аристотелевской философіи. «Основные убѣжденія Аристотеля, — не тѣ, которыя ему приписывали его средневѣковые толкователи, но тѣ, которыя выходятъ изъ его сочиненій, — совершенно тождественны съ убѣжденіями Гегеля». Только «полнота систематическаго развитія» отличаетъ его философію, такъ какъ за спиной у него исканія челоуѣка за вѣка исторіи. Гегель, замѣчательный систематикъ и діалектикъ, сталъ на высоту отвлеченнаго понятія о бытіи, но въ глубину «истины» онъ не проникъ. Результаты гегелевской философіи тѣ, что «разумъ стоитъ на той же ступени, — не выше, и видить ту же послѣднюю истину, — не далѣе; только горизонтъ вокругъ сталъ яснѣе обозначаться». — Такъ идеалистическая философія, ученикомъ которой былъ самъ Кирѣевскій, не разрѣшила ни проблемы взаимоотношенія вѣры и знанія, ни самаго способа рационалистическаго мышленія.

Но не только за философской отвлеченной мыслью слѣдилъ Кирѣевскій. Онъ внимательно наблюдалъ и ту область, гдѣ «мнѣнія философскія становятся убѣжденіемъ массъ». Ибо «въ организмѣ народовъ, основывающихъ свои убѣжденія единственно на своихъ личныхъ убѣжденіяхъ, голова философа является какъ необходимый естественный органъ, черезъ который проходитъ все кругообращеніе жизненныхъ силъ, отъ внѣшнихъ событій возвышаясь до внутренняго сознанія и отъ внутренняго сознанія снова возвращаясь въ сферу очевидной исторической дѣятельности». Такъ опредѣляетъ Кирѣевскій зависимость социальнo-экономическихъ отношеній отъ философскихъ взглядовъ въ опредѣленные историческія эпохи. На мысляхъ Кирѣевскаго по этому поводу интересно остановиться, такъ какъ онѣ, будучи высказанны въ концѣ 40-хъ годовъ прошлаго столѣтія, не потеряли своего значенія и для нашей современности.

Когда Кирѣевскій присматривался къ современной ему жизни въ Европѣ, внимательно слѣдя за нѣмецкой и французской мыслью, то онъ пришелъ къ выводу, что во Франціи «каждый вопросъ жизни обращается въ вопросъ науки, тамъ (т. е. въ Германіи) каждая мысль науки и литературы обращается въ вопросъ жизни». Здѣсь Кирѣевскій подразумѣваетъ юный социализмъ Прудона и Луи Блана, тѣсно связанный съ общественными условіями съ Франціей послѣ іюльской революціи, и марксизмъ, питавшійся философій Гегеля. Кирѣевскій не оставляетъ безъ вниманія сень-симонизмъ и фурьеризмъ, находя, что тутъ «религіозное» и «общественное» ищетъ согласованія. По мнѣнію Кирѣевскаго, послѣ революцій 30-го и 48-го годовъ «все вниманіе мыслящихъ людей» удѣлено общественно-политическому; «въ

тѣ снотѣ громаднѣхъ событій» для «отвлеченнаго мышленія нѣ тѣ мѣста». Время поэзіи безкорыстной, идеалистической философіи, плѣнявшихъ нашего критика, ушло «безвозвратно». Но вый вѣкъ практической, утилитарной, матеріалистической идеѣ тѣ ему на смѣну. Соціальныя и экономическія вопросы «управляютъ міромъ безъ вѣры и поэзіи». Промышленность, капиталь начинаютъ дѣйствовать на культурное развитие общества, и это вліяніе, надо полагать, будетъ все возрастать. Кирѣевскій боится, что европейская культура будетъ обречена на гибель, если не произойдетъ «внутренняго» измѣненія у народовъ. А это можетъ произойти только, если измѣнятся «нравственныя идеалы и основы» общества, что возможно черезъ «новую» постановку философіи, въ которой опредѣляющимъ началомъ должно быть «нравственное самосознаніе».

Такой представлялась Кирѣевскому западная культура и главнѣйшая внутренній импульсъ европейская философія, когда онъ закрылъ глаза. Не всѣ его сужденія безспорны. Характерной особенностью Кирѣевского, какъ мыслителя, было преобладаніе синтеза надъ аналитическимъ методомъ. Часто объективную критику историка замѣняетъ пафосъ вѣры философа-мистика. Проблемы разрѣшаются психологически, историческія событія подвергаются нравственной оцѣнкѣ, что большей частью и является рѣшающимъ. Однако, при всемъ этомъ, у Кирѣевского замѣтна и зоркость наблюдающаго глаза, и оригинальность мысли и опредѣленій. И когда мы обращаемся къ разсмотрѣнію положительной стороны его ученія, то эти качества снова бросаются намъ въ глаза, но только къ нимъ присоединяется еще болѣе подкупающая вѣра въ правоту своего ученія, въ истину религіознаго знанія.

---

Ученіе Кирѣевского, которое можно назвать нравственно-историческимъ, было плодомъ долгаго внутренняго боренія. Его теорія «живого знанія» стремится разрѣшить противорѣчія вѣры и знанія. Изъ его біографіи мы знаемъ, что отъ западной философіи онъ пришелъ къ философіи и мистикѣ Св. Отцовъ, а отъ интерконфессіональнаго христіанства или обрядоваго православія къ мистически и догматически осознанному православію. Продѣлать путь изъ кабинета европейскаго философа въ Оптину Пустынь не каждому удается.

«Живое знаніе» присуще духовно-свободной личности, которая идетъ путемъ вѣры, т. е. провѣряетъ и подкрѣпляетъ мистическимъ зрѣніемъ знаніе, получая его въ силу своей нравственной чистоты. Поэтому вопросъ о образованіи таковой личности имѣетъ огромное значеніе. На него, по мнѣнію Кирѣевского, дѣйствуютъ тѣ условія, среди которыхъ протекаетъ ея

жизнь: съ другой стороны и личность вліяетъ на нихъ чрезъ свое развитіе.

Кирѣевскій разсматриваетъ три главнѣйшіе фактора чело-вѣческой жизни: Церковь, Государственность и Народность. Онѣ дѣйствуютъ на личность и личность сама дѣйствуетъ въ нихъ.

Религіозная сущность вѣры того или иного народа опре-дѣляетъ его историческое значеніе и культурную цѣнность. Церковь, внѣшне выявляющая эту сущность, опредѣляетъ судьбы государствъ, исповѣдывающихъ данную религію. Грѣхъ вѣры — начало гибели государства, культуры. Такъ Кирѣевскій ставитъ проблему взаимоотношенія Церкви и Государства, какъ основную и первую для религіознаго сознанія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ писалъ: «Для вѣрующаго отношеніе къ Богу и Его Святой Церкви есть самое существенное на землѣ, отношеніе же къ государству есть уже второстепенное и *случайное*». Онъ не мыслитъ себѣ отдѣленія Церкви отъ го-сударства, ни государства отъ Церкви. «Ибо государство со-вершенно безъотносительное къ Церкви такъ же невозможно, какъ и философія безъотносительная къ ученію вѣры». Роль государства временная, служебная по отношенію Церкви. Государство должно поставить себѣ задачей безпрестанно проникаться духомъ Церкви, пронизывая имъ земныя отношенія, свою культуру. Оно должно въ своемъ существованіи видѣть толь ко средство для полнѣйшаго расширенія Церкви эмпири-ческой, за счетъ собственнаго суженія. (Эти мысли были высказа-ны Кирѣевскимъ кратко и, къ сожалѣнію, остались неразвита-ными). Однако, стоя у подножія Церкви, государство не должно нести политически-охранительныхъ функцій по отношенію Церкви, но и послѣдняя не должна использовать государство для полицейско-инквизиціонной практики. Это былъ одинъ изъ грѣховъ католичества. Въ связи съ этимъ Кирѣевскій осуж-даетъ и мѣры для подавленія раскола, и Ивана Грознаго, кото-рый за убійство митр. Филиппа, вѣрнѣе за допущеніе убійства, для Кирѣевского есть «еретикъ».

Если государство живетъ такъ, какъ требуетъ Кирѣевскій, если народъ живетъ въ религіозномъ единомысліи съ Церковью, то оно имѣетъ «нормальное развитіе». Выступленіе противъ государства, вредъ ему есть вредъ Церкви. Эта зависимость въ исторіи Россіи для Кирѣевского безусловна. «Если же сохрани Богъ», писалъ онъ А. И. Кошелеву, «въ Россіи когда-нибудь сдѣлается что-нибудь противно православію, то будетъ враждеб-но Россіи, столько же, сколько же и вѣрѣ ея. Все, что препят-ствуетъ правильному и полному развитію православія, все то препятствуетъ развитію и благоденствію народа Русскаго, все

что дает ложное и не чистое направлѣніе народному духу и образованности, все то искажаетъ душу Россіи и убиваетъ ея здоровье нравственное, гражданское и политическое». Будущность Россіи въ проникновеніи православіемъ «ея государственности и ея правительства»: «только возникшая изъ вѣры и ей подчиняясь и ею одушевляясь, можетъ государство развиваться стройно и сильно, не нарушая свободнаго и законнаго развитія личности и также свободно и живительно соглашаясь съ духомъ народа, проникнутаго тою же вѣрою».

Государство несетъ служебныя функціи не только по отношенію Церкви; оно несетъ таковыя и по отношенію народности или націи. Путь правильнаго развитія государства, когда «правительство дойдетъ до правильнаго самосознанія и обратится къ вѣрѣ народа». Въ понятіе народности Кирѣевскій вкладываетъ особый смыслъ. Онъ никогда не смѣшиваетъ его съ народомъ въ политическомъ или этнографическомъ смыслѣ. Онъ самъ признавался, что въ этомъ вопросѣ расходится съ другими славянофилами. Народность по Кирѣевскому замѣняетъ государство предъ лицомъ Церкви. Соборность личностей даетъ образъ народности. Духовная сущность народности слагается изъ тѣхъ духовныхъ даровъ, которыми эти личности обладаютъ и создаютъ общую, національную сокровищницу — ея религиозную культуру. Для Кирѣевскаго идеаль по отношенію Россіи — культура православная. А если гдѣ то въ глубинѣ души Кирѣевскій раздвигалъ понятіе народности до понятія челоуѣчества, то религиозная всечелоуѣческая культура должна стать православной.

Понимая народность, какъ соборность духовно-свободныхъ личностей, Кирѣевскій внутреннему содержанію послѣдней придавалъ особое значеніе. Путь духовнаго развитія личности ведетъ черезъ «живое знаніе», черезъ религиозную жизнь. Только это даетъ смыслъ и правду жизни.

Для Кирѣевскаго «живое знаніе» состоитъ изъ двухъ процессовъ: нравственнаго и мистическаго. Оба они тѣсно внутренне связаны, такъ какъ наличие одного должно обуславливать другой. Кромѣ того именно высота и глубина ихъ является главнымъ основаніемъ для правильнаго процесса мышленія, т. е. познаванія. Они освобождаютъ познаніе отъ раціоналистической сухости и отвлеченности. Въ процессъ познанія они привлекаютъ и вѣру и чувство. Моментъ чувства въ области вѣры для Кирѣевскаго имѣетъ очень большое значеніе. Только соединеніе всѣхъ этихъ моментовъ даетъ возможность «живога знанія», знанія объ Истинѣ, о Богѣ. Что Истина есть, это для Кирѣевскаго вопросъ рѣшенный и неоспоримый. Мало того она доступна всѣмъ и всегда для познанія. «Нѣтъ такого неразвитаго соз-

нанія, которому бы не подь силу было проникнуться основнымъ убѣжденіемъ Христіанской вѣры. Ибо нѣтъ такого тупого ума, который не могъ бы понять своей ничтожности и необходимости высшаго откровенія; нѣтъ такого ограниченнаго сердца, которое бы не могло разумѣть возможность другой любви, выше той, которую возбуждаютъ предметы земные; нѣтъ такой совѣсти, которая бы не чувствовала невидимаго существованія высшаго нравственнаго порядка, нѣтъ такой слабой вѣры, которая бы не могла рѣшиться на полное самопожертвованіе за высшую любовь своего сердца. А изъ такихъ силъ слагается вѣра. Она есть живая потребность искупленія и безусловная за него благодарность». Изъ этихъ словъ мы видимъ, какаѣ у Кирѣевскаго сильная вѣра въ направленность человѣка къ Истинѣ, къ Добру. Онъ очень высоко цѣнитъ и самаго человѣка. Наличіе «добра» и его побѣда надъ «зломъ» для Кирѣевскаго существуютъ какъ бы a priori. «Зло» для него не мыслимо: «все ложное (т. е. неистинное, И. С.) въ основаніи своемъ есть истинное, только поставленное на чужое мѣсто, существенно (т. е. зла какъ таковаго, И. С.) ложнаго нѣтъ, какъ нѣтъ существенности во лжи». Эта нравственная направленность человѣка черпаетъ свои силы въ благодатной помощи Божественнаго Откровенія.

Благодать получается отъ Абсолютнаго, Единаго Начала, въ которомъ воплощена Истина. Абсолютное Начало опредѣляетъ себя прежде всего въ совершенствѣ своего творенія. «Сознаніе всепроникающей связанности и единства вселенной предшествуетъ понятію о единой причинѣ бытія и возбуждаетъ разумное сознаніе о единствѣ творца». Цѣльность бытія есть недѣлимость Творца, — его абсолютное единство. Творецъ бытія «всемогущъ» и «премудръ», такъ какъ «неизмѣримость, гармонія и премудрость мірозданія наводятъ разумъ на сознаніе всемогущества и премудрости Создателя». Эти религіозные взгляды Кирѣевскаго имѣютъ конечно пантеистическій оттѣнокъ. Но въ отличіе отъ классическаго пантеизма, по Кирѣевскому, знаніе Божественности Первопричины не дается въ приведенныхъ понятіяхъ. Познаніе Божества дается только въ «умственномъ» отношеніи къ Создателю. Сознаніе «живой Божественной личности» дается только тогда, когда въ этихъ «умственныхъ» отношеніяхъ появляется у человѣка стремленіе претворить «внутреннее движеніе мыслей и чувства къ Нему изъ сферы умозрительной отвлеченности въ сферу живой отвѣтственной дѣятельности», т. е. въ стремленіе къ нравственному осознанію себя. Въ нравственномъ моментѣ дается мистическое познаніе Божества. Эта мысль красной нитью проходитъ черезъ все міровоззрѣніе Кирѣевскаго. По его мнѣнію, въ сляніи этихъ двухъ началъ и появляется наше понятіе о Богѣ, наше «Бого-



мыслие». Тогда, говорить онъ, «наступает самостоятельное и неуклонное созерцаніе міра внутренняго и нравственнаго, раскрывающаго предъ зрѣніемъ ума сторону высшей жизненности въ самыхъ высшихъ соображеніяхъ разума». Такъ немного смутно опредѣляетъ Кирѣевскій «живое знаніе», какъ познаніе и созерцаніе Божества человѣческой личностью. Основаніемъ или скорѣе выраженіемъ этихъ отношеній есть вѣра, которая и есть «это самое сознаніе, болѣе или менѣе ясное, болѣе или менѣе непосредственное». Вѣра, какъ таковая не принадлежитъ исключительно ни уму, ни сердцу, не составляетъ логической или познавательной способности, или влеченіе сердца и совѣсти. Она «обнимаетъ всю цѣльность человѣка и является въ минуты этой цѣльности соразмѣрно ея полнотѣ». Состояніе это не доступно рационалистическому мышленію, которое только «допускаетъ» или «объясняетъ», но не «знаетъ» «живой личности Божества». Это мышленіе не справляется съ біеніемъ сердца. Отсутствіе эмоциональнаго момента дѣлаетъ мышленіе отвлеченнымъ, не цѣльнымъ.

Вѣра, которая есть какъ бы ось живого знанія, «необходимое условіе разумнія высшей истины». Истина же только въ «Христіанскомъ любомудріи». Послѣ «отпаденія» Римской Церкви она присуща только Церкви Православной. Творенія Св. Отцовъ Церкви имѣютъ для человѣка значеніе проводника и руководителя въ его духовной жизни. «Любомудріе» Св. Отцовъ — плодъ «внутренняго непосредственнаго опыта», это «извѣстіе очевидца о странѣ, въ которой онъ былъ». Однако все это не нарушаетъ духовной свободы человѣка, такъ какъ надо основываться на писаніи Св. Отцовъ и «на своемъ верховномъ убѣжденіи», — вѣрѣ въ Бога и нравственномъ состояніи — и «искать въ совокупности этихъ двухъ указаній прямого пути къ разрѣшенію другихъ предметовъ знанія». Духовная свобода и чистота сердца основаніе для того, чтобы вѣрующей разумъ ступилъ на путь ведущій къ Божественной Истинѣ. Путь этотъ черезъ врата Церкви, черезъ жизнь въ Церкви. «Ученіе Церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражаетъ ея очертаніе, не Прокрестова постель, которая уродуетъ живыя личности по одной условной мѣркѣ, но высшій идеаль, къ которому только можетъ стремиться вѣрующей разумъ, конечный край высшей мысли, руководительная звѣзда, которая горитъ на высотѣ неба и отражается въ сердцѣ освѣщаетъ разуму его путь къ истинѣ». «Вѣровать, говорить Кирѣевскій въ другомъ мѣстѣ, «это получать изъ сердца то свидѣтельство, которое самъ Богъ далъ Своему Сыну. Вѣра взоръ сердца къ Богу».

Таково «богословствованіе» или, вѣрнѣе «богочувствованіе» Кирѣевскаго. Мы видимъ какъ у него тѣсно связаны моменты:

нравственный, эмоциональный и мистическій. Все слито въ одинъ процессъ вѣры, актуализирующейся въ «живомъ знаніи».

Процессъ «живого знанія» какъ познавательный, совершается въ другомъ порядкѣ, чѣмъ рационально-отвлеченной философіи. Ея приемы здѣсь не примѣнимы, болѣе того не допустимы, такъ какъ иначе знаніе не было бы «живымъ». Оно не можетъ имѣть своихъ законовъ, оно присуще каждой личности. Каждая личность хранитъ въ себѣ какъ заданность эту способность, выявляющуюся при встрѣчѣ съ Богомъ. Здѣсь на помощь приходитъ благодать.

«Живое знаніе» доступно только тому, кто имѣетъ «чистую цѣльную жизнь, которая ручается ему на цѣльность разума». Такъ мистическое умозрѣніе — плодъ нравственного совершенства личности. Здѣсь возникаетъ важный вопросъ, откуда у человѣка критерій собственнаго нравственного состоянія. Для Кирѣвскаго критерій этотъ дается благодатно личности въ томъ добромъ зернѣ, которое заложено въ каждой личности, и произрастаніе котораго замѣняетъ, такъ сказать, самый критерій. Духовная жизнь, такимъ образомъ, имѣетъ характеръ цѣльности нравственного возрастанія и мистическаго умозрѣнія. Умъ и сердце, знаніе и любовь совпадаютъ и даютъ единое и цѣльное познаніе Абсолютнаго. Здѣсь любовь — знаніе, знаніе — любовь. Вся система Кирѣвскаго проникнута идеей всеединства духовной жизни. Вся его вѣра полна необычайнаго оптимизма и убѣжденія въ истинности.

Кирѣвскій былъ не только проповѣдникомъ православной культуры. Болѣе того онъ былъ убѣжденъ въ возможности таковой или даже, что будетъ часъ, когда она дѣйствительно наступитъ. Въ глубинѣ своей вѣры онъ раздвигалъ восточное православіе до рамокъ вселенскаго, общечеловѣческаго. Есть одна задача человѣку — «стремленіе къ живому, полному всечеловѣческому истинно-христіанскому просвѣщенію», т. е. къ единой религіозной культурѣ.

**И. Смоличъ**

Берлинъ

1931.

Вознесеніе.

## Н О В Ы Я    К Н И Г И.

---

### НОВАЯ КНИГА О ЛЕССИНГЪ, КАКЪ РЕЛИГИОЗНОМЪ МЫСЛИТЕЛЪ.

Работа Лейзепанга о міросозерцаніи Лессинга относится къ области религіозной философіи. Авторъ трактуетъ въ ней не о поэзіи, эстетикѣ и литературной критикѣ Лессинга, но о религіозно-философскихъ основахъ его міросозерцанія. Самъ Лессингъ ни въ одномъ изъ своихъ произведеній не далъ полнаго систематическаго изложенія своего міровоззрѣнія. Въ философскомъ отношеніи его долго считали эклектикомъ, примыкающимъ отчасти къ Лейбницу, отчасти къ Спинозѣ. Этому широко распространенному мнѣнію Лейзепангъ противопоставляетъ свой тезисъ о самостоятельности и оригинальности Лессинга какъ мыслителя: міросозерцаніе его хотя и сложныхъ подъ вліяніемъ философскихъ системъ Лейбница, Спинозы и нѣкоторыхъ современныхъ ему философскихъ направленій, но въ корнѣ своемъ отличается своеобразной самобытностью. Авторъ дѣлаетъ интересную попытку возстановить это міросозерцаніе въ главныххъ чертахъ путемъ тщательнаго и тонкаго критическаго анализа литературныхъ источниковъ, относящихся къ его проблемѣ. Эта попытка приводитъ его къ замѣчательнымъ и вполнѣ убѣдительнымъ выводамъ. Проблема, которую авторъ ставитъ въ своей книгѣ, формулируется имъ такимъ образомъ: Имѣлъ ли Лессингъ цѣльное міросозерцаніе, въ которомъ онъ отдавалъ себѣ сознательный отчетъ? Можно ли истолковать его отрывочныя замѣчанія религіозно-философскаго характера какъ составныя части единаго по смыслу цѣлага, можно ли разсматривать ихъ какъ камни зданія, построеннаго по опредѣленному, строго продуманному плану? Авторъ рѣшаетъ эту проблему въ утвердительномъ смыслѣ. Приступая къ ея рѣшенію, онъ, прежде всего, считаетъ необходимымъ выяснитъ принципиальный вопросъ: Какое значеніе мы связываемъ съ терминомъ «міросозерцаніе»? Иначе говоря: Какой смыслъ имѣетъ утвержденіе, что такой то человекъ обладаетъ міросозер-

цаніемъ? На этотъ вопросъ Лейзегангъ даетъ такой отвѣтъ: Приписывая челоуѣку міросозерцаніе мы тѣмъ самымъ приписываемъ ему самобытное интуитивное воспріятіе міра, самостоятельную форму мышленія, оригинальную точку зрѣнія на вещи и событія и оригинальный способъ оцѣнки. Послѣ этого разъясненія, поставленная авторомъ проблема, должна быть выражена такимъ образомъ: Имѣемъ ли мы право говорить въ указанномъ смыслѣ о міросозерцаніи Лессинга и, если да, въ чемъ заключается его своеобразная сущность? Ходъ духовнаго развитія Лессинга можетъ, по мнѣнію автора, считаться доподлинно выясненнымъ обстоятельными и цѣнными изслѣдованіями. Но никто до сихъ поръ не далъ характеристики цѣлостнаго міросозерцанія, лежащаго въ его основѣ. Именно рѣшенію этой задачи посвящено настоящее изслѣдованіе.

Лейзегангъ начинаетъ свое изложеніе анализомъ той духовной атмосферы, въ которой сложилось міросозерцаніе Лессинга. Исходной точкой духовнаго развитія Лессинга было «чистое ученіе» лютеранскаго правовѣрія, которому авторъ посвящаетъ яркую характеристику, изображая его самодовлѣющей вѣроисповѣдной системой, замкнутой въ предѣлахъ трехъ основныхъ понятій: Бога, библіи и челоуѣка. Авторъ затѣмъ различаетъ три главныхъ направленія философской мысли въ эпоху Лессинга: 1) Матерьялизмъ, кладущій въ основу своего міропониманія неодушевленные предметы и дѣйствующіе въ неорганической природѣ законы; 2) Мистику и пантеизмъ, рассматривающіе міръ какъ органическое цѣлое; 3) Системы подлиннаго идеализма, объясняющія міръ по подобію произведенія искусства какъ отраженія идей. Родоначальникомъ идеалистическихъ системъ, отмѣченныхъ рѣзкимъ дуализмомъ двухъ міровъ: міра идеальнаго и матерьяльнаго, духовнаго космоса и матерьяльнаго хаоса, связанныхъ посредствующимъ звеномъ творческой дѣятельности міростроителя (деміурга), оформляющей міровую матерію по образцу идей, является Платонъ. Въ эпоху Лессинга этотъ идеализмъ въ той формѣ, которую онъ принялъ въ философіи Лейбница, былъ приведенъ въ строгую раціональную систему Вольфомъ. Наряду со школьной философией Вольфа, тогдашняя германская популярно-просвѣтительная философія, также отмѣчена характеромъ раціоналистическаго идеализма. На этой почвѣ возникла та «естественная» религія, сущность которой яснѣе всего была изложена Реймарусомъ, отрывки изъ сочиненія котораго въ свое время были опубликованы Лессингомъ.

Набросавъ общую картину духовной жизни эпохи, авторъ обращается къ вопросу объ отношеніи Лессинга къ современнымъ ему направленіямъ религіозной и философской мысли. Матерьялизмъ былъ, по существу, неприемлемъ для Лессинга и онъ,

познакомившись съ нимъ по сочиненіямъ Ламеттри, тотчасъ же осудилъ его безповоротно. Съ другой стороны, онъ уже скоро высвободился изъ замкнутого круга лютеранскаго правовѣрія. Это ясно вытекаетъ изъ принадлежащаго ему перу ранняго отрывка «О религіи». Религіи, которую ищетъ Лессингъ, недостаетъ центрального понятія лютеранскаго правовѣрія — понятія **вѣры**. Точка зрѣнія, намѣченная здѣсь Лессингомъ, сводится къ слѣдующему: разумъ долженъ служить самопознаніемъ, а самопознаніе нравственности; нравственная же дѣятельность есть истинный критерій подлинной религіи. Отвергнувъ матерьялизмъ и удалившись отъ лютеранскаго правовѣрія, Лессингъ несомнѣнно всталъ на почву того рационалистическаго идеализма, представителями котораго являются Лейбницъ и его послѣдователь Вольфъ. Но тутъ то и оказывается, какъ блестяще показано авторомъ, что онъ долженъ быть признанъ самобытнымъ представителемъ рационалистическаго идеализма. Въ другомъ раннемъ произведеніи Лессинга «Разумное христіанство» уже ясно сказываются существенныя черты, отличающія его міросозерцаніе отъ философіи Лейбница и его школы. Слѣдуя взглядамъ Лейбница, Вольфъ строго различаетъ сущности («понятія») отъ реальныхъ вещей. Богъ мыслить сущности, которыя, однако, въ силу этого вовсе еще не должны осуществляться въ дѣйствительности. Сфера Божественнаго мышленія и сфера дѣйствительности далеко не совпадаютъ. Нельзя отождествлять Божественное мышленіе съ Божественнымъ творчествомъ, область возможнаго съ областью дѣйствительнаго. Лессингъ, наоборотъ, говоря о сущности, включаетъ въ нихъ и реальныя вещи. Онъ не можетъ представить себѣ дѣйствительность внѣ Бога. Для него Божественное мышленіе совпадаетъ съ Божественнымъ творчествомъ. Его міросозерцаніе уже въ исходной своей точкѣ **монистично** и это роднитъ его съ философіей Спинозы, къ которой Лессингъ несомнѣнно испытывалъ глубокое, къ концу его жизни все болѣе возрастающее влеченіе. Тѣмъ не менѣе онъ не можетъ считаться послѣдователемъ Спинозы, расходясь съ нимъ въ существенныхъ пунктахъ. Самый монизмъ Лессинга отличается отъ монизма Спинозы тѣмъ, что Лессингъ включаетъ въ понятіе Бога волю и творчество. Поэтому Лейзегангъ вполне правильно характеризуетъ этотъ монизмъ терминомъ **монистическаго персонализма**. Въ изложеніи автора ярко выступаютъ всѣ основныя особенности самобытнаго міросозерцанія Лессинга, отличающія его отъ философскихъ ученій Лейбница и Спинозы. Въ основѣ міровоззрѣнія Лейбница лежитъ представленіе мірового механизма, которому Лейбницъ противопоставляетъ Бога, какъ строителя. Даже міръ духовъ не образуетъ по Лейбницу, органическаго единства съ Богомъ. Богъ только возглавляетъ міръ духовъ и сверхъ того

устанавливает гармонию между ними и природным миром. Лессинг, наоборот, мыслит мировое целое, как организм, а Бога, как его внутреннюю жизнь. Якоби свидетельствует: «Когда онъ (Лессингъ) хотѣлъ представить себѣ личное Божество, то мыслилъ его какъ мировую душу; а вселенную онъ понималъ по аналогіи органическаго тѣла». Съ понятіемъ организма неразрывно связано понятіе **развитія**. Здѣсь мы наталкиваемся на второй существенный пунктъ, въ которомъ Лессингъ расходится со Спинозой. Понятіе развитія чуждо Спинозѣ; его субстанція вѣчна и неизмѣнна. Мировой организмъ Лессинга развивается изъ зародыша, который все содержитъ въ себѣ потенциально: ἐν καὶ πᾶν. Этотъ зародышъ развертывается во времени, стремясь къ совершенству во всѣхъ своихъ частяхъ. Развернувшись вполне и достигнувъ при этомъ предѣльнаго совершенства, онъ по обратному пути развитія опять возвращается къ своему первоначальному состоянію, послѣ чего эволюціонный процессъ начинается снова. Исчерпавъ свои жизненные силы въ процессѣ развитія, мировой организмъ сокращается, чтобы накопить новыя силы. Только путемъ такого временнаго обновленія онъ можетъ соблюсти свою жизнь, которая, такимъ образомъ, включаетъ въ себѣ противоположныя полюсы смерти и воскресенія. Съ этимъ ученіемъ Лессинга о палингенезисѣ космоса (периодическомъ возрожденіи вселенной) связана его теорія переселенія душъ. По мнѣнію Лессинга, вселенная есть эволюціонный рядъ существъ, якобы истекающихъ отъ Бога, когда Богъ мыслитъ себя раздѣльно. Мировая душа развертывается въ индивидуальныхъ душахъ, причемъ намъ, однако, неизвѣстно, когда она достигаетъ высшаго предѣла своего развитія. Итакъ, мировое целое понимается Лессингомъ какъ неустанно творящій и развивающійся Богъ. Въ этой концепціи Бога Лессингъ, конечно, радикально расходится съ христіанскимъ ученіемъ и въ частности съ лютеранскимъ правовѣріемъ. Это расхожденіе опять таки ясно засвидѣтельствовано словами Якоби: «Съ идеей личнаго безконечнаго существа, неизмѣнно наслаждающагося своимъ высшимъ совершенствомъ, Лессингъ не могъ помириться. Онъ съ нею связывалъ представленіе о такой **безконечной скукѣ**, что ему становилось жутко и больно». Лейзегангъ убѣдительно показываетъ, что эволюціонная теорія Лессинга есть послѣдовательно развитая и выраженная въ философскихъ терминахъ поэтическая концепція, содержащаяся въ поэмѣ англичанина Попа (Pope) «Essay on man». По представленію этого поэта различія между существами, благодаря которымъ они образуютъ эволюціонный рядъ степеней по восходящей линіи совершенства, коренятся въ устройствѣ ихъ органовъ чувствъ. Лессингъ примыкаетъ къ этому взгляду въ отрывкѣ: «О томъ, что у человѣка можетъ быть больше пяти

чувствъ»; при разборѣ этого отрывка Лейзегангъ указываетъ на дальнѣйшее существенное расхожденіе съ Лейбницемъ. **Монады** Лейбница замкнуты въ себѣ, «не имѣютъ оконъ», тогда какъ у Лессинга чувства являются «окнами» души. Этимъ, однако, различія между обоими мыслителями еще не исчерпаны. Понятіе **гармоніи**, играющее въ философіи Лейбница столь выдающуюся роль, встрѣчается и у Лессинга, который, однако, придаетъ ему другое значеніе. Лейбницъ понимаетъ гармонію въ смыслѣ внѣшней согласованности процессовъ смѣны представленій въ религиозныхъ монадахъ, между тѣмъ, какъ Лессингъ придаетъ гармоніи значеніе взаимнаго пониманія, мистической симпатіи душъ.

Рационализмъ Лессинга сказывается въ высшей оцѣнкѣ разума сравнительно съ другими душевными силами. Разумомъ порождается нравственный законъ. Въ своей нравственной философіи Лессингъ положилъ начало тому направленію, которое получило дальнѣйшее развитіе у Гердера и Гете и рѣзко противоположно точкѣ зрѣнія Канта. По Лессингу нравственный законъ ничуть не противоположенъ закону природы, и нравственность, естественно, вытекаетъ изъ природы эволюціи. Человѣкъ какъ нравственное существо возникаетъ не благодаря разрыву съ природой, но по пути продолженія природнаго процесса и осуществленія высшихъ замысловъ природы. Кантъ противопоставляетъ, умопостижимый характеръ эмпирическому. Лессингъ учитъ о постепенномъ переходѣ эмпирическаго характера въ умопостижимый. Этика Лессинга есть этика, постепенно осуществляющагося совершенства. По мнѣнію Лессинга, люди стоятъ на различныхъ ступеняхъ нравственнаго развитія, и нравственная дѣятельность каждаго послѣдовательно вытекаетъ изъ той ступени развитія, которой онъ достигъ. Поэтому Лессингъ отрицаетъ **свободу воли** и становится на почву детерминизма, сходясь въ этомъ отношеніи со Спинозой. Съ этой точки зрѣнія онъ объясняетъ **происхожденія зла** какъ «промедленіе на пути къ совершенству», тогда какъ Лейбницъ объясняетъ зло свободнымъ рѣшеніемъ человѣка, направленнымъ противъ Бога и его закона — объясненіе не вытекающее изъ его философскихъ посылокъ, а являющееся произвольной уступкой богословію. По Лессингу воля и нравственность развиваются одновременно съ другими душевными силами, такъ что на высшей ступени развитія у человѣка нѣтъ выбора: онъ неизбѣжно долженъ творить добро. Лессингъ признаетъ только одинъ нравственный императивъ: «Поступай согласно твоему индивидуальному совершенству». **Теодицея** Лессинга всецѣло основана на его теоріи развитія, объясняющей несовершенство въ мірѣ, тогда какъ у Лейбница она связана съ понятіями конечности и тѣлесности. Исходя изъ своей теоріи развитія, Лессингъ пытался истолковать въ ея духѣ понятія воспитанія и **откровенія**. Лей-

зегангъ указываетъ, что толкованіе это отличается искусственнымъ и насильственнымъ характеромъ, такъ какъ оно вкладываетъ въ эти понятія чуждое имъ содержаніе. Строго говоря, воспитаніе, будучи воздѣйствіемъ на воспитываемаго, прямо противоположно развитію. Еще болѣе искусственнымъ и насильственнымъ надо признать толкованіе откровенія — какъ знанія потенциально заложеннаго въ человѣческой природѣ и могущаго быть извлеченнымъ изъ человѣка при надлежащемъ руководствѣ его духовнымъ развитіемъ. По Лессингу какъ воспитаніе, такъ и откровеніе являются, собственно, лишь раскрытіемъ внутренней сущности человѣка. Откровеніе, въ частности, есть ничто иное какъ преждевременное сообщеніе человѣку того, что является еще скрытымъ въ подсознательной глубинѣ достояніемъ его духа. Всѣ откровенныя истины должны по мѣрѣ развитія человѣчества превратиться въ конечномъ счетѣ въ истины разума. Лессингъ самъ сдѣлалъ попытку въ этомъ направленіи дать разумное истолкованіе нѣкоторыхъ догмъ христіанской вѣры: о Троицѣ, о первородномъ грѣхѣ, объ адскихъ мукахъ и т. д.

Послѣ смерти Лессинга тотчасъ же возникъ горячій споръ о томъ, былъ ли Лессингъ правовѣрнымъ послѣдователемъ Спинозы? Тезисъ этотъ, выдвинутый философомъ Якоби, вызвалъ пылкія возраженія со стороны Мендельсона. Съ тѣхъ поръ пренія по этому вопросу не прекращались. Послѣ книги Лейзеганга, которому удалось раскрыть въ существенныхъ чертахъ религиозно-философское міросозерцаніе Лессинга, споръ этотъ слѣдуетъ окончательно сдать въ архивъ, ибо теперь вполне ясны пункты согласія и разногласія Лессинга какъ съ Лейбницемъ, такъ и со Спинозой.

Николай Бубновъ

### КЪ ИСТОРИИ ЕФЕССКАГО СОБОРА.

(A. d'Alès. Le dogme d'Éphèse. Paris, 1931).

D'Ales опирается на новое изданіе, и въ этомъ первое достоинство его интересной, хотя и слишкомъ краткой книги. Это записъ его специальнаго курса, читаннаго этой весной въ Парижскомъ Institut catholique... — Однако, задача историка еще не исчерпана, когда онъ разскажетъ, «что собственно случилось»... Историкъ долженъ еще вскрыть и показать *смыслъ* случившагося или происшедшаго. И это всего труднѣе въ исторіи Ефесскаго собора. Исторія собора есть исторія раскола. Собравшіеся въ Ефессѣ для разсужденія о Несторіи отцы раздѣлились. Въ Ефессѣ засѣдало два собора, взаимно отлучившіе



друг друга. Правда, истиннымъ и «вселенскимъ» былъ только одинъ изъ нихъ, соборъ Кирилла Александрійскаго и Мемнона Ефесскаго, къ которому примкнули и римскіе легаты; а второй соборъ или соборикъ (conciliabulum), соборъ «восточныхъ» былъ и оказался «отступническимъ соборищемъ». Но при этомъ и на этомъ «соборищѣ» преобладающее большинство было безспорно православнымъ. Историкъ долженъ, прежде всего, показать и объяснить, какъ и почему былъ возможенъ и въ извѣстномъ смыслѣ даже неизбеженъ этотъ расколъ или раздѣленіе *православнаго* епископата. Предварительный отвѣтъ довольно простъ и легокъ: это было раздѣленіе и столкновеніе двухъ богословскихъ школъ или направленій, Александрійскаго и Антиохійскаго. И съ этимъ связана очень модная въ послѣднее время попытка исторической и даже догматической реабилитации Несторія. Возникаетъ вопросъ, справедливо ли былъ онъ осужденъ, и не вмѣнили ли ему въ дѣйствительности его враги такихъ лжеученій, которыхъ онъ на дѣлѣ не проповѣдывалъ и не раздѣлялъ... Острота вопроса въ томъ, что Несторія исторически поддержалъ почти весь православный «Востокъ», т. е. Антиохійская или Мало-азійская церковь, и здѣсь отреклись отъ Несторія въ сущности скорѣе канонически, чѣмъ догматически... Въ послѣднемъ счетѣ, вопросъ о Несторіи есть вопросъ объ Антиохійскомъ богословіи въ цѣломъ, вопросъ о Діодорѣ и Θεодорѣ Мопсусетійскомъ), вопросъ о блаж. Θεодоритѣ. Такъ этотъ вопросъ и былъ поставленъ на V-мъ Вселенскомъ соборѣ, когда Θεодоръ былъ осужденъ, а изъ твореній блаж. Θεодорита инья были анаематствованы. И здѣсь снова возникаетъ сомнѣніе, не были ли пристрастными и торопливыми эти посмертныя анаематствованія. Если за Несторія въ современномъ богословіи вступаются все-же немногіе, то на защиту Антиохійцевъ встаетъ врядъ-ли не большинство... И вотъ, большой и безспорной заслугою о. д'Алеса нужно признать, что онъ вполне свободенъ отъ этихъ модныхъ увлеченій. Это свидѣтельствуется не только о его трезвомъ богословскомъ консерватизмѣ, но еще о его большой богословской наблюдательности. Въ послѣдней главѣ своей книги онъ ставитъ общій вопросъ: Несторій и Кириллъ Александрійскій; и дѣлаетъ попытку возстановить ученіе Несторія, прежде всего, на основаніи тѣхъ безспорныхъ отрывковъ изъ проповѣдей Несторія, присланныхъ имъ самими въ Римъ, которыя и послужили поводомъ къ его осужденію и въ Римѣ и , и въ Александріи, еще до Ефесскаго собора... При всей осторожности и бережливости, при всѣхъ оговоркахъ и поправкахъ, приходится признать здѣсь у Несторія опасную и обманную богословскую тенденцію, — тенденцію къ чрезмѣрному обособленію чловѣческаго естества во Христвъ... И эта

тенденція, дійствительно, была общей всему Антиохійскому богословію... Нельзя говорить, что это было «адопціанское» богословіе, но соблазнъ «адопціанства» не былъ здѣсь преодолень и обезпложенъ... Напротивъ, св. Кирилль, при всѣхъ своихъ обмолвкахъ, былъ непоколебимымъ исповѣдникомъ Воплощеннаго Слова... Своего анализа о. д'Алесь не доводитъ до конца. Но болѣе внимательный и подробный анализъ можетъ только подтвердить его характеристику... На Ефесскомъ соборѣ, дійствительно, вскрылось «недоразумѣніе». Но это недоразумѣніе заключалось не въ томъ, что, грубо говоря, «своя своихъ не познаша», и православные въ запальчивости анае-матствовали другъ друга, какъ еретиковъ, — но въ томъ, что часть православныхъ оказалась богословски близорукой... Въ этой близорукости и были повинны антиохійцы, «восточные». Для нихъ призракъ Аполлинарія заслонилъ реальный образъ Несторія, — какъ въ свое время, послѣ Никейскаго собора, для многихъ призракъ Савеллія заслонилъ образъ Арія. Тогда спорили съ мнимымъ савелліанствомъ св. Аѳанасія и каппа-дикійцевъ, теперь съ мнимымъ аполлинаризмомъ св. Кирилла. Правды Аѳанасія не умаляетъ позднѣйшее отпаденіе Маркелла, и правоту Кирилла не ослабляетъ позднѣйшее рожденіе монофизитовъ изъ духа «египетскаго» благочестія, какъ бы ни притязали монофизиты на наслѣдіе св. Кирилла... И близорукость антиохійцевъ опредѣлялась не только ихъ философскими навыками или интеллектуальными предпосылками. Она органически связана съ ихъ религиознымъ идеаломъ, — нужно сказать, съ ихъ антропологическимъ идеаломъ, съ ихъ ученіемъ о призваніи и назначеніи человѣка. Въ антропологии коренится главная слабость антиохійскаго богословія. Столкновеніе Александрійскаго и Антиохійскаго богословія уже на Ефесскомъ соборѣ было столкновеніемъ двухъ антропологическихъ интуицій, двухъ антропологическихъ идеаловъ. Исторію христіанскихъ споровъ V-VIII вѣковъ вообще можно до конца понять только изъ антропологическихъ предпосылокъ. Въдъ весь споръ шель именно объ антропологическомъ фактѣ, — послѣ побѣды надъ аріанствомъ уже не спорили о Божествѣ Христа, Воплощеннаго Слова; спорили только о Его человѣческомъ ествѣ. И спорили при этомъ съ сотеріологической точки зрѣнія. Богословіе антиохійцевъ можно опредѣлить, прежде всего, какъ своеобразный *антропологическій максимализмъ*, какъ преувеличенную самооцѣнку человѣческаго достоинства. Этотъ максимализмъ теоретически обострился, вѣроятно, въ спорахъ съ Аполлинариемъ, — въ противоборствѣ противъ аполлинаристическаго *минимализма* въ антропологии, съ его безгликостью и гнушеніемъ человѣкомъ, что вело Аполлинарія къ обрѣзанію,

къ усѣченію человѣческаго естества въ Христъ. Въ аполлинаризмъ сказывалось преждевременное и чрезмѣрное самонедовѣріе чловѣка, преждевременное самоотреченіе и чрезмѣрная безнадежность. Человѣческое казалось слишкомъ немощнымъ и низменнымъ, чтобы быть достойнымъ «обоженія». Но антиохійская реакція противъ этого несправедливаго антропологическаго самоуничиженія питалась непреображеннымъ гуманистическимъ оптимизмомъ, вѣроятно, стоическаго происхожденія. Не безъ основанія несторіанство уже въ древности сопоставляли съ пелагианствомъ (срв. у Марія Меркатора). Здѣсь есть несомнѣнное психологическое сродство, если и не генетическая связь. Изъ такого самочувствія легко было сдѣлать сотериологическіе выводы. Съ одной стороны «спасеніе» сводилось къ простому освобожденію человѣческаго естества, къ его возстановленію въ естественныхъ, имманентныхъ мѣрахъ и силахъ, *in puris naturalibus*, — антиохійцы рѣдко говорили объ «обоженіи»... Съ другой, спасеніе казалось осуществимымъ «естественными» силами чловѣка, — отсюда такъ ярко въ Антиохійскомъ богословіи развивается ученіе о чловѣческомъ подвигѣ и возрастаніи Христа. И Христось открывался для «восточныхъ», какъ Подвизникъ, — и въ *этомъ* смыслѣ, какъ «простой чловѣкъ». Эти антропологическія предпосылки мѣшали «восточнымъ» съ точностію разглядѣть и описать единство Богочеловѣческаго лика. Во всякомъ случаѣ, они склонялись, такъ сказать, къ *симметрическому* представленію «двухъ природъ» во Христвѣ, и съ торопливой подозрительностію считали *всякую асимметрію* еретическимъ «слияніемъ». Между тѣмъ, именно *асимметрической діофизитизмъ* есть православная истина. Соблазнъ «Восточка» не въ «раздѣленіи» естества, но именно въ ихъ симметрическомъ уравниваніи, что и приводитъ къ двоенію Божественнаго лика, — къ «двоицѣ Сыновъ»... Парадоксальная асимметрія Богочеловѣческаго лика заключается въ томъ, что чловѣческое естество въ Богочеловѣческомъ единствѣ *не* имѣетъ *своего* «лица», своей «впостаси», что оно воспринято въ впостасъ Бога Слова, — почему нужно говорить: *Воплощенное Слово*, и нельзя сказать: *Богоносный чловѣкъ*. Этого антиохійцы не могли понять... Православный асимметрической діофизитизмъ тѣсно связанъ съ сотериологической идеей «обоженія», какъ преображенія или «оживотворенія» чловѣка, что вполне ясно у св. Кирилла. Это нисколько не усѣкаетъ чловѣческой полноты, но, безъ всякаго приниженія чловѣческаго достоинства, означаетъ, что чловѣку предлежитъ сверхъ-чловѣческая цѣль и предѣлъ, что онъ долженъ превзойти чловѣческую мѣру или «мѣру естества», — въ преображеніи, въ *соединеніи* съ Богомъ... Полнота чловѣческаго естества, не превращающагося въ иное,

но размыкающагося въ «обоженіи», — этого не могли понять и признать минималисты въ антропологіи, — аполлинаристы и монофизиты. Они не умѣли мыслить это «размыканіе» человѣческой самодостаточности иначе, какъ «превращеніе», какъ выпаденіе изъ мѣръ естества, своего рода *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Они преувеличивали несоизмѣримость человѣческаго во Христѣ съ человѣческимъ въ насъ, въ «простыхъ людяхъ»... По другимъ мотивамъ не могли понять и принять «впостаснаго» единства антропологическіе максималисты, — какъ и, обоженіе, оно означало для нихъ *слишкомъ много*, больше, чѣмъ того требовалъ и допускалъ изъ религиозно-сотеріологической идеаль... Въ Ефессѣ не было совершенно ни несправедливости, ни ошибки. Несторій былъ осужденъ и низложенъ съ основаніемъ, и его осужденіе было трагическимъ предупрежденіемъ объ имманентныхъ опасностяхъ «восточнаго» богословія. Исторія «восточнаго» богословія собственно и оканчивается на блаж. Θεодоритѣ. Историческая нить обрывается. Путь оказался тупикомъ... И если послѣ Ефесскаго собора раздѣлившіеся епископы воссоединились на основахъ догматической формулы, изложенной въ терминахъ «восточнаго» богословія (какъ въ послѣдствіи и Халкидонскій оросъ), это не означало ни побѣды, ни «реабилитации» Антиохійской школы. Ибо смыслъ формулы опредѣляется ея истолкованіемъ. И это истолкованіе, данное Церковью, вполне исключаетъ «восточный» максимализмъ. — Книга о. д'Алеса только вводитъ въ исторію этихъ болѣзненныхъ и тревожныхъ споровъ. Но въ новѣйшей литературѣ это, быть можетъ, одна изъ лучшихъ книгъ по исторіи христологическихъ движеній въ древней Церкви.

1931. 8. 10.

Георгій В. Флоровскій

**Леонидъ А. Матвѣевъ. ЕСТЬ ЛИ ЧУДО?** Научный анализъ чудеса Иисуса Христа и апостоловъ. Бѣлградъ, 1931 г.

Книга г. Матвѣева является, по своему замыслу, отвѣтомъ на работу проф. Л. О. Даркшевича объ Ап. Павлѣ. обстоятельно — до утомительности — разбираетъ г. Матвѣевъ различныя утвержденія проф. Даркшевича и довольно удачно ихъ разбиваетъ. Но аргументация нашего автора односторонняя и ограничена тѣмъ узкимъ замысломъ, который легъ въ основаніе работъ г. Матвѣева. Ему, повидимому, неизвѣстны труды западныхъ апологетовъ, написанные на ту же тему о чудесахъ, которыя его интересуютъ (достаточно указать, напр., на огромную литературу, посвященную

Лурду и чудеснымъ исцѣленіямъ, имѣющимъ тамъ мѣсто), — не говоря уже о томъ, что вопросъ о чудѣ является гораздо болѣе широкимъ, чѣмъ его понимаетъ г. Матвѣевъ. Онъ просто не охватываетъ всей той проблемы, которой интересуется. Это, конечно, **значительно** понижаетъ **значеніе** книги, хотя она заключаетъ въ себѣ и цѣнный матеріалъ, и добросовѣстный анализъ нѣкоторыхъ возраженій противъ реальности чудесъ. Серьезное отношеніе къ проблемѣ чуда, проходящее черезъ всю книгу, глубокая убѣжденность автора въ реальности чудесъ, основательный, хотя часто и мелочный, страдающій повтореніями анализъ — все это принадлежитъ къ достоинствамъ книги. Есть читатели, для которыхъ она будетъ безусловно полезна, но для тѣхъ, кто чуть чуть даже знакомъ съ тѣмъ, какъ ставится проблема чуда въ современной философіи и наукѣ, она во многомъ является наивной.

**В. В. Зѣньковскій**





