

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 (Иеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневиць, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларца (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотевневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россия), Ю. Сазонова, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серенникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степун, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трувецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Юанна), АBBАТА АВГУСТИНА ЯКУБИЗАКА (Франція).

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

Цѣна 42-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 42. ЯНВАРЬ — МАРТЬ 1934 № 42.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Б. Вышеславцевъ. — Проблема власти	3
2. В. Вейдле. — Разложеніе искусства	22
3. А. Вановскій. — Японская мифологія и Библия	38
4. В. Звньковскій. — Кризисъ протестантизма въ Германіи ..	56
5. От. Алексѣй Б. — Двѣ проповѣди священника, произнесенныя въ Советской Россіи	68
6. Новыя книги: Иеромонахъ Кассіанъ Безобразовъ — Иисусъ Неизвѣстный. Л. Шестовъ — Гегель или Ювъ, (о Киргегардѣ). М. Л.-Б. — Emile Mersch	80

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ЕЯ РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛЪ

Власть есть нѣчто наиболѣе проблематичное и загадочное. Она загадочна въ своей сущности, въ своей соціальной и психологической природѣ, и проблематична въ своей цѣнности. Власть есть то, что наиболѣе притягиваетъ и отталкиваетъ людей, то что они обожаютъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ненавидятъ — эти «бунтовщики, ищущіе предъ кѣмъ преклониться». Во власти есть нѣчто божественное и нѣчто демоническое.

Есть мистика власти и это жуткая мистика двуликаго демона. Вотъ почему властители двуличны:

«Таковъ и былъ сей властелинъ
Къ противочувствію привыченъ
Въ душѣ и въ жизни арлекинъ»...

И это сказано о «благословенномъ» Александрѣ, сказано тонко и пронизательно и вѣрно для русско-византійскаго характера царей; но сказано не до конца справедливо: Александръ носилъ въ своей душѣ живую трагедію власти, живую антиномію власти, ея утвержденіе и отрицаніе, онъ зналъ, что власть связана съ тиранубійствомъ и тираніей, съ освобожденіемъ и закрѣпощеніемъ, и онъ никогда не могъ до конца привыкнуть къ этому «противочувствію». Какъ онъ рѣшилъ антиномію власти, антиномію добра и зла, въ ней заключеннаго? (Тотъ же самый трагизмъ, какой Пушкинъ вложилъ въ сердце Бориса Годунова). Трагизмъ есть «безвыходность положенія», апорія, и онъ все же нашелъ выходъ въ своемъ великомъ уходѣ, напоминающемъ великій уходъ Будды. Есть какая-то индійская черта въ этомъ отреченіи и отрѣшеніи отъ власти, могущества, блеска, величія. И она повторяется въ судьбѣ Л. Толстого съ его маленькимъ уходомъ, который былъ бы комиченъ, если-бы не окончился смертью.

Въ отреченіи отъ власти Александра и въ отрицаніи власти у Толстого есть однако не только индійскій элементъ отрѣшенія и непротивленія, но и чисто христіанскій элементъ подлиннаго анархизма, который проходитъ черезъ всю біблію отъ помазанія царей до Апокалипсиса и звучитъ всего явственнѣе въ словахъ Христа: Цари земли царствуютъ и владыки господствуютъ, между вами да не будетъ такъ! Вотъ эти слова услышалъ и исполнилъ Александръ. И въ ту минуту, когда онъ сталъ Федоромъ Кузмичемъ и не побоялся плетей, онъ не менѣе, а болѣе, пожалуй, былъ христіаниномъ, нежели въ моментъ мѣропомазанія или побѣды надъ Наполеономъ. Русскіе монархисты, считающіе, что христіанскій взглядъ на власть и царство всецѣло выражается въ помазаніи царей, забываютъ обыкновенно о древнемъ обычаѣ московскихъ царей, принимать схиму передъ смертью, т. е. отречься отъ власти во имя Христово. Но отречься можно во имя Христова только отъ низшаго, а не отъ высшаго, только отъ преходящаго, а не отъ вѣчнаго. Такимъ образомъ власть признавалась низшимъ преходящимъ началомъ: «между вами да не будетъ такъ». Если этотъ обычай ухода и отреченія отъ міра и власти откладывался до послѣдняго момента и такъ сказать не брался въ серьезъ, оставаясь предсмертнымъ символическимъ обрядомъ, то Александръ, напротивъ, осуществилъ его во всей полнотѣ и во всей глубинѣ его смысла; а смыслъ этотъ состоитъ въ утвержденіи принципиальной грѣховности власти.

Черезъ всю біблію отъ первой книги Царствъ до Апокалипсиса проходитъ идея грѣховности власти. Самуилъ знаетъ, что «поставить царя» — значитъ «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10, 19). Онъ знаетъ, что народъ совершаетъ «великое зло, прося себѣ царя» и, какъ это ни удивительно, самъ народъ вынужденъ это признать (ib. 12, 17-19). Самуилъ предупреждаетъ народъ, что власть означаетъ тиранію, и наконецъ произноситъ слѣдующее пророчество: «и сами вы будете ему рабами и возопіете въ то время изъ-за царя вашего, котораго выбрали себѣ, но не услышитъ васъ Господь тогда». (ib. 8, 7-18). Вся исторія есть безконечное подтвержденіе этого пророчества. Таковъ древне еврейскій взглядъ на власть. Мы его находимъ у пророковъ, для которыхъ высшее зло на землѣ всегда воплощается въ великихъ тираніяхъ (Навуходоносоръ).

Евангеліе развиваетъ эту мысль полнѣе и глубже: въ отвѣтъ на просьбу о предоставленіи власти и первенства Христосъ говоритъ своимъ ученикамъ: «Цари и правители народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властвуютъ ими, — такъ называемые благодѣтели народовъ, — между вами

да не будетъ такъ, но кто хочеть быть большимъ между вами, да будетъ вамъ слугою и кто хочеть быть первымъ между вами — да будетъ всѣмъ рабомъ» (Мф. 20, 25-28. Лк. 22. 24-27. Маркъ 10, 42-45).

Эти слова съ поразительной настойчивостью и точнось воспроизводятся во всѣхъ трехъ синоптическихъ Евангеліяхъ и въ частности съ большою подробностью у Марка, столь скупого на слова, а въ четвертомъ Евангеліи ихъ смыслъ воплощается въ символическомъ дѣяніи омовенія ногъ (*).

Быть можетъ здѣсь уместно говорить о «Царскомъ Служеніи Христа?» Да, но оно есть служеніе не въ формахъ власти. Это не то служеніе, о которомъ было сказано, что «монархъ есть первый слуга государства». Путь христіанскаго служенія противоположенъ земному величію и власти, ибо слуга противоположенъ господину и рабство противоположно властвованію. Христосъ отвергъ государственную власть, дважды ему предложенную, въ пустынь и въ Іерусалимѣ, какъ искушеніе отъ діавола. За это и былъ въ сущности преданъ Іудею и отвергнутъ первосвященниками и покинуть народомъ: онъ не былъ *властвующимъ мессіей* и не сошелъ со креста.

Во власти есть нѣчто демоническое, она въ существѣ своемъ «отъ діавола»: «и сказалъ ему діаволъ: тебѣ дамъ власть надъ всѣми сими царствами и славу ихъ, ибо она предана мнѣ, и я, кому хочу, даю ее». Условіе полученія власти — поклоненіе діаволу (Лк. 4, 5-8. Мф. 4, 8-9). Это пожалуй самое сильное, что когда либо было сказано противъ принципа власти, противъ этатизма, порою даже кажется, не слишкомъ-ли сильно. Но Апокалипсисъ подтверждаетъ и усиливаетъ: *демонизмъ* в л а с т и будетъ возрастать въ исторіи, «звѣрю» и Антихристу будетъ дана великая власть надъ всѣми народами земли и онъ получитъ ее изъ рукъ дракона (діавола) какъ разъ въ силу выполненія условія власти: вся земля поклонится діаволу (Ап. 12) (**).

Пожалуй, нѣтъ книги, болѣе безпощадной къ царямъ и властителямъ, нежели Апокалипсисъ, выбрасывающій хищнымъ птицамъ «трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ», чтобы приготовить путь второму пришествію Логоса (Ап. 19 11-21).

Такая тема *анархизма* проходитъ черезъ всю библію, какъ она проходитъ и черезъ всю исторію и мысль человѣче-

*) Здѣсь нами данъ синтетическій переводъ всѣхъ трехъ текстовъ вмѣстѣ.

**) Поэтому нельзя объяснять слова діавола въ пустынь, какъ преувеличеніе и ложь.

ства. Однако утверждать отсюда «христианский анархизм» было-бы преждевременнымъ. Существует *наивный анархизмъ*, который игнорируетъ антиномію власти, который утверждаетъ антитезисъ безвластія и не понимаетъ смысла тезиса власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная цѣнность, она «отъ діавола» — и она же «отъ Бога». «Нѣсть власти, аще не отъ Бога, существующія-же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію» (Къ Рим. 13). Кто не цитировалъ этой замѣчательной главы Ап. Павла? Исторія попеременно то восхищалась, то возмущалась ея словами. Порою они вызываютъ изумленіе и кажется, не слишкомъ-ли сильно это сказано — совершенно такъ же, какъ слишкомъ сильнымъ казалось утвержденіе, что вся власть принадлежитъ діаволу. Но біблія всѣ свои темы утверждаетъ съ предѣльною силою.

«Нѣсть власти аще не отъ Бога» — это совсѣмъ не измысленіе Павла, какъ утверждали иногда тѣ, кого это возмущало. Нѣтъ, подъ каждый тезисъ Апостола и перваго философа христіанства можно подставить изреченіе Христа. «Не имѣли-бы власти надо мною, если-бы не было дано тебѣ свыше» — такъ Онъ говоритъ Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Богови» говоритъ Онъ, предписывая исполненіе законныхъ требованій власти, и напоминая, что Онъ пришелъ не нарушить законъ, а восполнить. Во всей бібліи, въ исторіи, въ человѣческой мысли съ меньшей силою звучитъ тема цѣнности, святости и божественности власти, тема противоположная анархизму (*). Власть есть дѣйствительное «благопѣяніе» для народовъ, существуютъ такіе цари, какъ Давидъ и Соломонъ. Ветхозавѣтная и Новозавѣтная Церковь даетъ помазаніе на царство. Существуютъ цари и князья благочестивые, благовѣрные и даже святые, которые крестили народы. И въ будущемъ власть можетъ совершить великія дѣла. Апокалипсисъ предвидитъ «тысячелѣтнее царство святыхъ», которые будутъ царствовать со Христомъ.

Но самое главное и самое сильное, что повидимому указываетъ на божественность власти — это то, что въ бібліи Богъ всегда называется Царемъ небеснымъ и земнымъ, «все-властителемъ» (пантократоромъ), и Христосъ называется Царемъ, которому «дана всякая власть на небѣ и землѣ», и преображеніе и обоженіе міра всегда обозначается, какъ *Царство Божіе*. Оно и есть центральный символъ ветхаго и новаго завѣта.

Такова изумительная антиномія власти: *власть отъ Бо-*

*) Ап. Петръ высказывается о власти совершенно такъ же, какъ и Павелъ (1 Петр., 2, 13-18), хотя на него ссылаются рѣже.

га, и власть отъ діавола. Упрекнемъ-ли мы христіанство и біблію въ томъ, что они заключаютъ въ себѣ «глубочайшее внутреннее противорѣчіе?» Но вѣдь міръ и человѣкъ и все бытіе состоитъ изъ глубочайшихъ внутреннихъ противорѣчій: міръ конеченъ и безконеченъ, прекрасенъ — и «весь во злѣ лежитъ», человѣкъ смертенъ и бессмертенъ, онъ «царь и рабъ, червь и богъ». Противорѣчія дѣйствительно глубочайшія, а потому ихъ видитъ только тотъ, кто способенъ заглянуть въ таинственную глубину бытія. Философія и мистика въ своихъ прозрѣніяхъ такъ-же антиномичны, какъ антиномичны жизнь и исторія въ своихъ трагизмахъ. Смыслъ христіанства, смыслъ великой религіи, состоитъ въ томъ, что она переживаетъ и разрѣшаетъ глубочайшія противорѣчія, глубочайшіе трагизмы бытія. Наличіе «глубочайшаго внутренняго противорѣчія», установленіе антиноміи, есть признакъ подлиннаго откровенія, подлинной философіи, и это потому, что Богъ есть единство противоположностей.

Всѣ высшія начала истинной религіи антиномичны: таково Богочеловѣчество, бракъ и дѣвство, провидѣніе и свобода. Конечно, религія объщаетъ ихъ разрѣшеніе, но не тотчасъ и не здѣсь, а только «въ концѣ концовъ», т. е. въ Богѣ. Существуютъ антиноміи какъ-будто и совсѣмъ неразрѣшимыя для человѣка (въ этомъ духѣ Богъ отвѣчаетъ Іову послѣ увѣщанія друзей) — это ничего не говоритъ противъ ихъ подлинности, скорѣе наоборотъ. Но существуютъ и такія, разрѣшеніе которыхъ мы «отчасти видимъ въ зеркалѣ и въ гаданіи», угадываемъ, въ какомъ направленіи оно возможно. Къ числу такихъ какъ-разъ принадлежитъ антиномія власти. Намъ кажется, что ея рѣшеніе наиболѣе дано, или точнѣе, наиболѣе ясно задано въ христіанской философіи исторіи и эсхатологіи.

Однако прежде всего рѣшеніе этой антиноміи не нужно представлять себѣ слишкомъ легкимъ. Легкое рѣшеніе будетъ ложнымъ. Таково прежде всего рѣшеніе Оригена, которое онъ даетъ въ своемъ толкованіи на текстъ «нѣсть власти, аще не отъ Бога»: власти отъ Бога, поскольку онѣ соблюдаютъ божественные законы, онѣ становятся діавольскими, поскольку нарушаютъ эти законы. Всякая власть дана отъ Бога такъ-же, какъ даны руки, ноги, языкъ — и они даны на доброе употребленіе, но ихъ можно употребить и во зло, сдѣлать орудіемъ зла, орудіемъ діавола (Origenes. Migne. Т. 14, стр. 1226-1227). Смыслъ рѣшенія въ томъ, что власть здѣсь дѣлается *нейтральнымъ орудіемъ*, или органомъ, который одинаково можетъ служить добру и злу. Власть можетъ быть всецѣло въ рукахъ діавола, и та-же самая власть можетъ всецѣло перейти въ руку Божію.

Но если власть есть нейтральное орудіе, то никакой анти-

номіи власти не существуетъ, она просто иллюзорна: не существуетъ антиноміи руки или антиноміи языка, основанной на томъ, что они одинаково могутъ служить добру и злу. Вотъ почему это рѣшеніе не понимаетъ глубины антиноміи. Антиномія существуетъ только тогда, если власть *не является нейтральнымъ орудіемъ*, если она содержитъ въ себѣ нѣкоторое принципиальное зло. И это въ самомъ дѣлѣ такъ: вѣдь символъ власти — мечъ («начальникъ носить мечъ не напрасно»), и Христосъ говоритъ: вложи мечъ твой въ ножны, взявшій мечъ отъ меча погибнетъ. Этими словами установлено внутреннее противорѣчіе меча, этому орудію нѣтъ мѣста въ Царствіи Божіемъ — и однако «Царство» опирается на мечъ. Если всякая власть есть принужденіе, то ясно, что принужденію нѣтъ мѣста въ Царствѣ Божіемъ; и однако всякое «Царство» есть власть и слѣдовательно принужденіе.

Второе рѣшеніе напрашивается здѣсь, и тоже рѣшеніе слишкомъ легкое. Власть и царство берутся въ тезисъ и въ антитезисъ въ двухъ различныхъ смыслахъ. Власть Бога, власть Христа совсѣмъ не похожа на обычную власть царей; и Царство Божіе совсѣмъ не похоже на земное государство. Это принципиальное различіе съ величайшею силою выступаетъ, когда Христосъ стоить передъ Пилатомъ: Онъ — Царь, но совсѣмъ въ особомъ смыслѣ — Царство его не отъ міра сего, у Него нѣтъ служителей, защитниковъ, войска, Его Царство есть Царство Истины, Его власть совсѣмъ не похожа на власть Пилата, Его власть есть власть Истины (Io. 18, 36-37-38). Когда Пилатъ это услышалъ, онъ понялъ, что видитъ передъ собою учителя истины, а вовсе не претендента на власть.

Если это такъ, то антиномія тоже иллюзорна — она просто устраняется указаніемъ на *quaternio terminorum*, на два различныхъ смысла, вложенныхъ въ понятіе «власти»: власть «князя міра сего» содержитъ въ себѣ нѣкоторое неизбѣжное зло (мечъ и принужденіе) — Царство «не отъ міра сего» никакого неизбѣжнаго зла, конечно, въ себѣ не содержитъ; оно есть Царство и власть совсѣмъ въ иномъ, переносномъ смыслѣ; такой символическій переносъ смысла иногда измѣняетъ его въ прямую противоположность, какъ напр., въ словахъ: иго Мое есть благо и бремя Мое легко есть — это значить, что подчиненіе Христу прямо противоположно игу закона и бремени подвластности.

Однако на самомъ дѣлѣ антиномія не иллюзорна, и она выступаетъ со всею силою именно тогда, когда совсѣмъ устраняется второй, переносный, символическій смыслъ власти, и когда мы остаемся при первомъ, точномъ и узкомъ смыслѣ власти. Поэтому прежде всего необходимо устранить изъ антиноміи предѣльное и потустороннее, метаюридическое понятіе

«Царства Божія» и власти Богочеловѣка. «Царство Божіе» ни въ какомъ случаѣ не можетъ подкрѣплять *тезисъ власти* и не можетъ быть вставлено въ этотъ тезисъ и введено въ антиномію. Власть міра сего — антиномична и раскалывается на тезисъ и антитезисъ, на утвержденіе и отрицаніе; Царство Божіе—не антиномично, но напротивъ рѣшаетъ антиномію, а потому стоитъ выше тезиса и антитезиса.

Мы допустили великую ошибку, введя въ доказательство *тезиса власти* такую власть, какъ власть Истины и «Царство Божіе». Это есть выходъ за предѣлы вопроса: вопросъ шель о князѣ міра сего, о власти Пилата («власть имѣю распять тебя и власть имѣю отпустить тебя»), о власти начальника, который «носить мечъ не напрасно», о власти въ тѣсномъ и буквальному смыслѣ. Такая и только такая власть существенно антиномична, ибо самъ Логосъ ее утверждаетъ и отрицаетъ, какъ было показано выше. Она «отъ діавола», ибо распинаетъ — и она «отъ Бога», ибо «дано тебѣ свыше»...

Ошибка эта необычайно инструктивна и вліятельна — она имѣла огромное вліяніе въ исторіи и повторяется до нашихъ дней. Святость власти, святость монархіи, пытаются доказывать тѣмъ что Богъ есть Царь и самодержецъ и абсолютный монархъ. Такова была теорія власти Іоанна Грознаго. Вся она можетъ быть выражена въ пословицѣ: «что Богъ на небѣ, то царь на землѣ». Никакой антиноміи власти Іоаннъ Грозный не видитъ и не подозреваетъ, онъ совершенно игнорируетъ библейскій, пророческій, христіанскій и апокалиптичскій антиэтатизмъ и анархизмъ. Онъ знаетъ только тезисъ власти, и притомъ совершенно отождествляетъ власть божественнаго и земнаго Царя: это одна и та-же абсолютная власть миловать и карать, которая только передана изъ рукъ Божіихъ въ руки царя, царь земной есть какъ-бы земной намѣстникъ Бога. А потому земная тиранія есть отраженіе небесной тираніи. Такая теорія, цѣликомъ антихристіанская и антибиблейская, покоится на смѣшеніи «царства» въ тѣсномъ смыслѣ и «Царства» въ переносномъ символическомъ смыслѣ, на совершенномъ непониманіи «Царства не отъ міра сего» (*). Навсегда должны

*) Это прекрасно показано въ трехъ статьяхъ Н. Н. Алексѣева «Идея Земнаго Града въ Христіанскомъ вѣроученіи», «Христіанство и идея монархіи» и «Русскій народъ и государство». См. «Путь» № 5, 6, 8. Алексѣевъ справедливо указываетъ, что Л. Тихомировъ и всѣ русскіе теоретики абсолютной монархіи воспроизводили теорію Іоанна Грознаго, и что абсолютизмъ власти есть теорія языческая, во всемъ противоположная древне-еврейскому и христіанскому міросозерпанію, изъ котораго могла родиться только борьба противъ абсолютизма. Для христіанина, говоритъ проф. Н. Н. Алексѣевъ, неизбежно возникаетъ слѣдующая дилем-

быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тѣмъ, что Богъ называется небеснымъ Царемъ. Скорѣе наоборотъ сіяніе этого Царства какъ-бы сжигаетъ всякую земную власть. Земное царство въ библіи рассматривается, какъ отпаденіе отъ Небеснаго Царя, измѣна Ему, — а возстановленіе Царства Божія на небеси и на земли рассматривается какъ упраздненіе земныхъ властей; «Затѣмъ конецъ, когда Онъ предасть Царство Богу и Отцу, когда упразднить всякое начальство и всякую власть и силу» (I Кор. 15, 22).

Только теперь мы имѣемъ антиномію власти во всей чистотѣ: въ земной власти, возникшей послѣ грѣхопаденія, есть нѣчто нравственно-недопустимое и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственно-необходимое.

* * *

Правильное пониманіе этой антиноміи и ея рѣшеніе сильно затруднено тѣмъ, что «власть и царство» суть понятія двусмысленныя и даже многосмысленныя. Смыслъ и сущность власти — непонятны и нераскрыты во всей исторіи мысли. Анализъ сущности власти отсутствуетъ. Единственный опытъ такого анализа у русскаго юриста Коркунова нужно признать абсолютнo неудачнымъ. Что такое власть, мы пока не знаемъ: «мечъ», о которомъ мы говорили, есть только символъ и притомъ неадекватный; «принужденіе» — не существенно для власти. А между тѣмъ, не проникнувъ въ сущность власти, нельзя рѣшить антиномію власти, ибо мы не понимаемъ, что-же въ ней есть такого, что нравственно-недопустимо. Какія-то цѣнности сталкиваются въ феноменѣ власти, но какія — мы еще не знаемъ. Попытаемся проложить путь феноменологическому анализу власти.

Власть предполагаетъ особое взаимодействіе сознательныхъ существъ и есть *соціальный актъ* и при томъ *двусторонній*: актъ *приказа и исполненія*, связывающій *слугу и господина, подданнаго и властителя*. Но отношеніе властвованія можетъ устанавливаться и за предѣлами службы и управленія, въ

ма: 1, или признать библейскія, пророческія и апокалипсическія воззрѣнія на государство, и въ такомъ случаѣ признать, что *христіанство болѣе совмѣстимо съ демократіей, чѣмъ съ монархіей* — или 2, придется вообще усумниться въ обязательности ветхозавѣтнаго канона и той части новозавѣтныхъ идей, которыя непосредственно съ нимъ связаны («Путь», No 5. Окт. — 1926 г. стр. 39). Никогда въ русской философіи не было сдѣлано болѣе отчетливой и смѣлой формулировки. Ея истинность подтверждается современною борьбою идей въ Германіи.

самыхъ неожиданныхъ сочетаніяхъ жизненныхъ отношеній, между различными людьми, а также между животными и человекомъ. Къ феномену власти относятся такія понятія какъ «неповиновеніе», «бездѣйствіе власти», «попустительство», «злоупотребленіе властью», «возстаніе». Эти социальныя акты нельзя понять, не понимая феномена властвованія.

Есть два произведенія въ русской литературѣ, въ которыхъ феноменъ властвованія выраженъ во всей его стихійной первобытности, во всей жуткости, таинственности и непонятности. Это «Анчаръ» Пушкина и «Село Степанчиково» Достоевскаго.

И человекъ человекъ
Послалъ къ Анчару властнымъ взглядомъ
И рабъ послушно въ путь потекъ
И къ утру возвратился съ ядомъ.

Почему рабъ повинуется и идетъ на вѣрную смерть, когда неповиновеніе могло угрожать ему тоже только смертью?

У Достоевскаго власть Фомы Опискина и всеобщее ему подчиненіе поражаютъ своей ирраціональностью: онъ властвуетъ, несмотря на то, что не обладаетъ ни авторитетомъ, ни силою. Уже здѣсь совершенно ясно, что власть не совпадаетъ ни съ силою, ни съ авторитетомъ, ни съ іерархическимъ преимуществомъ.

Громадное затрудненіе для феноменологическаго анализа *властеотношеній* состоитъ въ томъ, что слово *власть* часто употребляется въ переносномъ смыслѣ, въ смыслѣ метафоры. Такъ говорится: «власть идеи», «власть красоты», «власть любви», «власть науки и техники», наконецъ, «власть права». Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы не имѣемъ никакого феномена властеотношеній, не имѣемъ никакого *приказа и подчиненія*, не имѣемъ никакого отношенія между людьми, выражающагося въ словахъ «слушаю и повинуюсь». Поэтому Коркуновъ совершенно не правъ въ своемъ анализѣ власти, расширяя понятіе власти до послѣднихъ предѣловъ и, такимъ образомъ, совершенно упуская изъ виду таинственныя особенности того отношенія, которое выражается въ актѣ *приказа и повиновенія*. Русский языкъ обладаетъ здѣсь великимъ преимуществомъ: наличностью двухъ словъ: «власть» и «мощь» (могущество), тогда какъ французскій и нѣмецкій языки имѣютъ только одно понятіе: *Macht* и *puvoir*. Когда, вслѣдъ за Коркуновымъ, говорятъ о власти идеи, власти любви, власти красоты, то на самомъ дѣлѣ слѣдовало бы говорить о «могуществѣ» идеи, «могуществѣ» любви и красоты («*Des Hasses Kraft, die Macht der Liebe*»...).

Власть есть непремѣнно взаимоотношеніе живыхъ и сознательныхъ существъ, вещи и отвлеченныя понятія изъ этого

взаимодействія исключаются, но взаимодействие чловѣка съ животными показываетъ намъ феноменъ власти во всей его чистотѣ. Собака понимаетъ всѣ отношенія властвованія, понимаетъ, что такое приказъ, повиновеніе, неповиновеніе, предоставленіе свободы, разрѣшеніе и т. д. Ловля слоновъ и ихъ прирученіе показываетъ всю странность власти: слонъ сопротивляется бѣшено внѣшнему насилію и оковамъ. Затѣмъ признаетъ сопротивленіе безсмысленнымъ, оплакиваетъ настоящими слезами свою свободу и съ какого-то момента вступаетъ въ отношеніе подвластности. Подвластность слона наглядно показываетъ, что повиновеніе совсѣмъ не есть подчиненіе силѣ физической: слонъ безконечно сильнѣе того, кто имъ управляетъ; когда онъ пойманъ и связанъ веревками и подчиняется только силѣ, онъ именно находится въ состояніи неподвластности, онъ еще не вступилъ въ отношенія подчиненія. Всѣ орудія воздѣйствія физической силы на животныхъ: бичъ, удила, даже каленое желѣзо укротителей — все это симптомы *неповиновенія*, знаки неполнаго и неудачнаго властвованія. Чѣмъ полнѣе власть, тѣмъ меньше физическое воздѣйствіе. Таковъ смыслъ прирученія животныхъ. Дикія подчиняются только силѣ, — значить не подчиняются власти, не вступаютъ въ отношенія властвованія и повиновенія. Преимущество силы само по себѣ никогда не создаетъ власти: мы можемъ отбросить муравья, раздавить муравья, ударомъ ноги уничтожить муравейникъ, но властвовать надъ муравьями мы никакимъ образомъ не можемъ. Только какая-то *особая апелляція къ силѣ* при извѣстныхъ условіяхъ создаетъ власть, но отнюдь не всякое насиліе. Укрощеніе, ловля слоновъ, объѣздка лошадей показываетъ это ясно.

Установленіе властеотношенія осуществляется различными путями: силой, лаской, кормленіемъ. Установленіе власти есть въ концѣ концовъ *внушеніе абсолютной зависимости*. Связь съ гипнозомъ, точнѣе сказать, внушеніемъ — совершенно несомнѣнна. Когда слонъ убѣждается въ бесполезности и бессмысленности сопротивленія, ему *внушается* сознаніе абсолютной зависимости отъ какой-то другой воли: онъ убѣждается въ томъ, что отнынѣ «не принадлежитъ самому себѣ». Съ другой стороны, актъ внушенія подвластности вовсе не всегда опирается на силу и устрашеніе. Всякій, воспитывавшій животныхъ, и особенно собакъ, знаетъ, что кормленіе и, въ особенности, вскормленіе, прежде всего внушаетъ чувство абсолютной зависимости, оно есть мощное средство для внушенія подвластности. То же самое существуетъ и между людьми, существуетъ въ семьѣ: «кормилецъ» и «поилецъ» внушаетъ чувство зависимости, и черезъ него подчиненіе именно въ силу того, что онъ кормитъ и поитъ членовъ семьи. Вскармливаніе, начиная съ

самого раннего возраста, внушает особенно сильно чувство зависимости и чувство подчинения.

Замѣчательно, что нѣкоторыя животныя, какъ напримѣръ кошки, не вступаютъ въ отношенія подвластности: лаской и лакомствомъ ее можно подкупить и соблазнить, но не подчинить. Зовъ, обращенный къ собакѣ, есть приказъ, тогда какъ зовъ, обращенный къ кошкѣ, есть всегда просьба. Такимъ образомъ, феноменъ власти нужно отличать отъ *просьбы, совѣта, авторитетнаго указанія*. Авторитетъ отнюдь не совпадаетъ съ властью: можно обладать высокимъ научнымъ или нравственнымъ или религіознымъ авторитетомъ, (напримѣръ, Сократъ, Будда, Христосъ) и вовсе не обладать властью. Власть вовсе не совпадаетъ въ этомъ смыслѣ съ іерархіей. Въ Индіи браминъ іерархически стоитъ выше кшатрія, т. е. властителя. *Актъ внушенія власти* можетъ быть однократнымъ, но чаще всего онъ является многократнымъ и повторнымъ, даже постояннымъ — таковы всякаго рода символы власти: мечъ, войско, дворцы, правительственныя зданія, пушечная пальба, зеркало и прочее.

Феноменологическій анализъ всегда указываетъ на непосредственную интуицію понятія, сопоставляя его съ другими сходными и родственными феноменами. *Отношеніе властвованія и подчиненія* не есть, такимъ образомъ, ни просьба, ни совѣтъ, ни подчиненіе авторитету, ни іерархическое преимущество, ни сила, ни подкупъ. Оно совершенно особенно, это особое взаимоотношеніе и имѣетъ нѣкоторую свою собственную сущность. Теперь мы должны опредѣлить эту сущность положительно. Она состоитъ въ томъ, что чужое «я» въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ занимаетъ мѣсто моего собственного «я», что характерно для феномена внушенія. Совершается какъ-бы временная потеря своего «я», *самоотчужденіе*, превращеніе себя въ *орудіе чужой воли* («слушаю и повинуюсь»). При этомъ для власти существенно то, что повинующійся совершенно не имѣетъ права ставить свое повиновеніе въ зависимость отъ *оцѣнки приказа, отъ оцѣнки его разумности, цѣлесообразности, полезности*. Приказъ дѣйствуетъ вполнѣ *геторонно*, во всякомъ приказѣ есть нѣкоторый моментъ *абсолютнаго произвола и безконтрольности*: «слушаю и повинуюсь» — независимо отъ того, хочю или не хочю, правъ или не правъ приказывающій. Какъ разъ эта сущность властвованія съ особой силой выявлена въ «Анчарѣ» Пушкина и въ *Фомѣ* Опискинѣ Достоевскаго. Когда подчиненіе жестоко, несправедливо, бессмысленно, тогда съ особой силой выступаетъ его принципіальная независимость отъ оцѣнокъ подчиняющагося, отъ его собственной мысли и воли. Но, въ самой культурной, законной власти, далекой отъ всякаго деспотизма, присутствуетъ этотъ моментъ

абсолютности, безконтрольности, *непроницаемости приказа* для подчиняющагося. Когда полицейскій останавливаетъ машины на углу своей бѣлой палочкой, то никто не ощущаетъ его властвования, какъ тираніи или произвола. Онъ не столько «властвуетъ», сколько *служитъ* порядку и организаціи движенія, и, тѣмъ не менѣе, абсолютность подчиненія здѣсь налично: никто не имѣетъ права спорить о томъ, правильно, или неправильно онъ остановилъ и задержалъ движеніе. Онъ дѣйствуетъ такъ, какъ находить нужнымъ по своему абсолютному усмотрѣнію.

Эта сущность власти представляетъ огромную *организующую цѣнность*, безъ которой невозможна никакая дисциплина. Команда не можетъ быть оцѣниваема на войнѣ. «Митинговая стратегія» уничтожаетъ возможность организованныхъ дѣйствій. Безконтрольность власти есть *великая цѣнность*. Но, съ другой стороны, она есть *величайшее зло*, изображенное съ такой силой Пушкинымъ и Достоевскимъ. Исторія государствъ есть исторія злоупотребленія властью, исторія тираній и борьбы съ ними.

Дѣло въ томъ, что абсолютный произволъ власти принципиально несправедливъ и никогда не признавался правомъ. Несправедливо подчиняться приказу, независимо отъ его разумности и цѣнности. Потеря самости, самоотчужденіе, характерное для всякаго властвования, не можетъ признаваться правомъ. Идеаль права есть свободный субъектъ, *homo sui iuris*, автономная личность, которая *сама* разсуждаетъ, *сама* оцѣниваетъ, *сама* выбираетъ направленіе дѣйствій.

* * *

Теперь только ясна антиномія власти и возможно ея рѣшеніе, ибо ясна сущность власти — она состоитъ въ *непроницаемости приказа* для повинующагося, въ *безпрекословности повиновенія*. Русское слово «безпрекословность» выявляетъ сущность дѣла: нельзя «прекословить» приказу власти, нельзя возражать, дебатировать, обдумывать, оцѣнивать — тамъ, гдѣ требуется только повиновеніе; но можно «прекословить», діалектически возражать — другу, совѣтнику, учителю, авторитету, даже высшей іерархіи: такъ ученики возражаютъ Сократу и даже Христу, «прекословятъ» имъ, такъ Іовъ «прекословить» Богу (*), ибо Богъ, Христось, учитель и другъ

*) Іовъ согласенъ принять справедливый судъ Божій, ибо на судъ можно возражать и прекословить, но онъ несогласенъ принять властный произволъ Божества и ему безпрекословно подчиниться.

— не власть, они не ищут и не требуют безпрекословнаго повиновенія, не приказываютъ, а указываютъ («путь, истину и жизнь»), не принуждаютъ, а освобождаютъ («Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными»).

На высотѣ христіанскаго религіознаго сознанія отношеніе Бога къ человѣку не есть властеотношеніе. Въ этомъ заключается основная идея Ап. Павла: мы не рабы и не малолѣтніе, которые подчиняются приказамъ подобно рабамъ — мы сыны и наслѣдники Отца, Ему подобные и соединенные съ Нимъ свободною любовью. (Къ Гал. 4. Къ Рим. 8, 14-17).

Вы друзья мои, говоритъ Христось, уже не называю васъ рабами, ибо *рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его* (Іо. 15, 14, 15). Съ поразительной точностью здѣсь выражена *непроницаемость приказа*. И именно эта непроницаемость уничтожается откровеніемъ; уничтожается *гетерономная стѣна* между владыкою и рабомъ, между подданнымъ и законодателемъ: «Я назвалъ васъ друзьями потому что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца моего» (*).

Проникнуть въ сущность власти можно только устранивъ послѣднее и самое опасное смѣшеніе власти съ *іерархическимъ авторитетомъ*. Ихъ смѣшиваютъ потому, что власть и іерархическій авторитетъ могутъ совпадать и должны были-бы совпадать: отецъ можетъ обладать властью и высшимъ авторитетомъ, любимый «вождь» можетъ обладать авторитетомъ и дѣйствительно быть лучшимъ и мудрѣйшимъ изъ всѣхъ. Но это идеальный случай (о которомъ мечталъ Платонъ) и рѣдкое историческое исключеніе. Носители власти сплошь и рядомъ не обладаютъ нравственнымъ и умственнымъ авторитетомъ; а лучшіе и мудрѣйшіе — никакой властью. Когда Христось стоитъ передъ Пилатомъ, трагическое несоответствіе власти и іерархической цѣнности лицъ становится грандіознымъ. Но эта трагедія продолжается до нашихъ дней, составляя одну изъ центральныхъ темъ исторіи. Количество случаевъ, когда худшіе властвуютъ надъ лучшими, когда іерархически низшіе властвуютъ надъ высшими, въ жизни политической и соціально-экономической безпредѣльно и безконечно. Власть на каждомъ шагу нарушаетъ и извращаетъ іерархію. Уже потому ясно, что власть есть совсѣмъ иное начало, нежели іерархія.

*) Смыслъ отношенія учениковъ къ Учителю раскрывается вполне въ этой прощальной бесѣдѣ: онъ состоитъ совсѣмъ не въ томъ, что ученики «безпрекословно» повинуются, а въ томъ что они способны узрѣть Истину Учителя: «теперь видимъ, что Ты знаешь все».... ученики «приняли и уразумѣли истинно» слова, переданныя отъ Отца. «Я позналъ Тебя, и сіи познали Тебя, что Ты послалъ Меня». Христось посвящаетъ ихъ въ Истину и передаетъ имъ слово Отца (Іо. 16 и 17 гл.).

Для Платона совпаденіе власти и іерархическаго авторитета есть идеаль; для христіанства они совпасть не могут: власть остается на низшихъ ступеняхъ въ іерархіи цѣнностей. Богъ, Христосъ, Апостолы — не властвуютъ, хотя стоятъ іерархически выше властителей. Конечно, божественная іерархія сублимируетъ власть, возвышаетъ и оправдываетъ ее, власть можетъ служить высшимъ цѣностямъ — это вѣрно и это понималъ Платонъ; но вотъ чего онъ не понималъ: сублимація власти есть въ концѣ концовъ ея уничтоженіе (Aufheben), раствореніе въ иной высшей іерархической ступени. Идеаль Платона постулируетъ іерархическую властную организацію; идеаль христіанства постулируетъ *іерархическую безвластную организацію*. Отець можетъ обладать властью, patria potestas, но это несовершенное низшее отношеніе между отцомъ и сыномъ. Родительская власть сублимируется въ іерархической авторитетъ отца, въ любовь къ взрослому сыну, какъ наслѣднику и другу.

Царство Божіе безвластно, но не «безначально», не анархично; оно *іерархично*, ибо представляетъ собою порядокъ священныхъ началъ. Вѣрнѣе было бы поэтому сказать, что Царство Божіе сверхвластно: оно «превыше всякаго начальства и власти и силы и господства». Чтобы рѣшить антиномію власти и господства нужно прежде всего твердо различать сущности власти отъ сущности іерархіи.

Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что іерархія т. е. *святое* первенство отбрасываетъ принципиально всѣ формы властвованія, отбрасываетъ даже авторитетъ (идея Хомякова). Всѣ формы покоренія при помощи дѣйствія на воображеніе, при помощи изумляющихъ чудесъ, при помощи *ученой важности* и авторитетности — все это отбрасывается, какъ несовмѣстимое съ идеей свободнаго пріятія Христовой истины. «Чудо, тайна и авторитетъ», какъ средства властвованія были осуждены Достоевскимъ. Такъ же думаетъ и Ап. Павелъ:

«Мы могли явиться съ *важностью*, какъ Апостолы Христовы, но были тихи среди васъ, подобно какъ кормилица нѣжно обходится съ дѣтьми своими» (Фесс. 2. 7).

Поведеніе Апостоловъ и проявленіе ихъ іерархіи во всемъ противоположно властвованію («между вами да не будетъ такъ») — здѣсь нѣтъ приказовъ, повелѣній, декретовъ, составляющихъ сущность власти: «каждаго изъ васъ, какъ Отець дѣтей своихъ, мы просили и убѣждали и умоляли поступать достойно Бога, призвавшаго васъ въ свое Царство и славу» (Фесс. 2. 11, 12). «Призвавшаго», а не принудившаго войти (compellere intrare Августина и грѣхъ инквизиціи). «Много званыхъ, но мало избранныхъ»... Богъ призываетъ въ свое царство, какъ гостей, какъ друзей. Уже это одно противорѣ-

чить сущности власти: власть не «приглашает» въ свою сферу, государство не призываетъ и не проситъ и не убѣждаетъ (даже и демократическое), но повелѣваетъ, предписываетъ, принуждаетъ.

И все-же, несмотря ни на какое смиреніе и кротость, іерархія не нарушается и Апостолы сознаютъ свое іерархическое преимущество: это они отцы и кормилицы, а ихъ паства — дѣти, какъ-бы непокорны и неподвластны ни были эти дѣти. Они остаются *первыми* именно тогда, когда не властвуютъ, а служатъ. Истинный пастырь стоитъ на вершинѣ іерархіи, когда «подаетъ примѣръ», но не властвуетъ и не принуждаетъ (такъ говоритъ Ап. Петръ своимъ будущимъ «намѣстникамъ» I Петръ 5. 2-4).

Можетъ-ли такая свободная и безвластная іерархія истиннаго Логоса побѣждать и покорять, сублимировать, преобразовать и освобождать міръ, человѣка и общество? Сублимировать даже власть, растворяя ее въ свободной соборности?

Христіанство утверждаетъ, что можетъ; властный мессіаниззмъ утверждаетъ, что не можетъ. Какъ выразить эту побѣду Логоса, побѣду истинной, божественной іерархіи? Евангеліе выражаетъ ее символически въ образахъ Царства и власти, но царства и власти «не отъ міра сего». Иными словами: царство и власть означаютъ здѣсь нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ власть царей и властителей въ этомъ мірѣ. Что-же они означаютъ?

Царство означаетъ прежде всего «славу и честь», аксіологическое достоинство, высшую ступень въ царствѣ цѣнностей, въ іерархіи цѣнностей. Въ этомъ смыслѣ Христосъ есть Царь.

Власть означаетъ полную побѣду Логоса, побѣду Истины, завершенное обоженіе міра, когда Богъ становится «всяческая во всемъ». Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ сказано «дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ» и «Богъ все покорилъ подъ ноzi его». Это есть власть Логоса, власть Истины, власть Учителя. Истина тоже завоевываетъ, покоряетъ и властвуетъ. Но ея завоеванія не требуютъ меча, ея покореніе не требуетъ ига, ея власть не знаетъ приказовъ и повинностей. Она властвуетъ безвластно! Можно-ли здѣсь говорить о власти? только въ переносномъ смыслѣ, въ какомъ можно сказать что свѣтъ царитъ въ этой комнатѣ, что свѣтъ властвуетъ надъ тьмою (что «свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма его не обьятъ»). Христосъ совершенно ясно говоритъ Пилату, что онъ Царь въ этомъ смыслѣ: его власть есть власть Истины и всякій, кто отъ Истины, Ему послушенъ (Io, гл. 18, 37,1). Царское служеніе Христа вытекаетъ изъ Его учительскаго служенія. (*)

*) О. Сергій Булгаковъ въ своей книгѣ «Агнецъ Божій» подтверждаетъ это заключеніе другимъ текстомъ, указывающимъ, что власть Христа уполномочиваетъ Апостоловъ не на делегирован-

Нашъ анализъ сущности власти, какъ непроницаемости и безпрекословности повиновенія, рѣзко различаетъ, какъ мы видѣли, власть въ тѣсномъ и въ переносномъ смыслѣ. Различіе это важно потому, что переносный смыслъ какъ-бы противоположенъ прямому смыслу этого понятія. Но противъ этого строгаго и точнаго смысла власти, нами открытаго, можетъ быть сдѣлано одно серьезное возраженіе: приказы власти въ настоящее время не являются непроницаемыми; они пронизаны правомъ, контролируются и оцѣниваются подвластными. Безпрекословность приказа и подчиненія всегда оцѣнивались, какъ организующая сила и вмѣстѣ какъ великая опасность. Отсюда стремленія ограничить власть, контролировать ее, сдѣлать проницаемой для разума и справедливости, сдѣлать избираемой, смѣняемой, отсюда непрерывная борьба съ абсолютизмомъ власти. Не есть-ли вся эта борьба и выросшая изъ нея структура современнаго правового государства прямое отрицаніе открытой нами непроницаемости и «безпрекословности» власти? Борьба несомнѣнно существуетъ, но она только подтверждаетъ наше пониманіе этой сущности. Борьба ведется съ самою сущностью власти, съ ея непроницаемостью, а потому въ борьбѣ признается наличность самой этой сущности. Здѣсь именно и лежитъ антиномія власти, въ этой непрестанно ведущейся борьбѣ съ перемѣннымъ успѣхомъ. Съ непроницаемостью и абсолютизмомъ власти непрерывно борются средствами права, контролемъ и выборомъ властителей, и однако, пока существуетъ власть — существуетъ эта непроницаемость и безпрекословность; она можетъ быть какъ угодно урѣзана и ограничена и обусловлена (выборами, обжалованіемъ, сверженіемъ) и однако въ опредѣленныхъ границахъ и условіяхъ, ей поставленныхъ, власть всегда сохраняетъ свою властность, свою непроницаемость приказа и безпрекословность повиновенія. Отъ министра до полицейскаго на посту и даже до кондуктора трамвая, власть, пока она существуетъ, требуетъ безпрекословнаго повиновенія — хотя-бы она была неправа и неразумна въ своихъ распоряженіяхъ, хотя-бы ее потомъ можно было обжаловать и осудить и свергнуть. Сдѣлать власть вполнѣ проницаемой и пререкаемой для оцѣнки ея справедливости и цѣлесообразности въ моментъ, когда нужно повиноваться, значитъ свести ее къ совѣту и ука-

нью власть, а на проповѣдь и ученіе: дана мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ..., а потому шедши научите всѣ народы. Совершенно также замѣчательный текстъ Ап. Павла, сводящій все покореніе міра власти Сына и Отца къ всеобщему обоженію міра, къ тому, что Богъ будетъ всяческая во всемъ. Въ прекрасной главѣ о. С. Булгакова о Царскомъ служеніи Христа дано множество текстовъ и соображеній, могущихъ подкрѣпить нашу точку зрѣнія.

занію, дати ей только совѣщательное значеніе, иначе говоря, это значить уничтожить власть. Въ этомъ постоянномъ стремленіи сдѣлать власть проницаемой для справедливости и вмѣстѣ съ тѣмъ въ ея постоянной непроницаемости именно и лежитъ антиномія власти. Діалогъ «Критонъ» рисуетъ намъ трагедію несправедливости законной власти: Сократъ стоитъ послѣ своего осужденія предъ антиноміей принятія или непринятія, цѣнности или нецѣнности безпрекословнаго повиновенія.

Глубокая тяжесть, даже принципиальная невыносимость безпрекословнаго повиновенія, при его несомнѣнной организующей цѣнности, вотъ — трагедія власти, вытекающая изъ сущности власти. Войны, тираніи и диктатуры это лишь одинъ ея аспектъ, та область, въ которой власть всего болѣе изучена, ея недостатки и коррективы всего болѣе извѣстны; но существуетъ еще другая широкая ежедневная область властвованія, проницающая всю нашу частную жизнь — это область социальнаго вопроса, область отношеній хозяина и рабочаго, труда и капитала. Соціальный вопросъ есть именно вопросъ власти — одинаково въ капитализмъ и въ коммунизмъ. Безсмыслица, несправедливость, непроницаемость приказовъ для рабочаго, безпрекословность повиновенія всѣхъ представителей труда по отношенію къ приказамъ предпринимателя и капиталиста — вотъ что составляетъ настоящей трагизмъ социальнаго вопроса, а вовсе не имущественное неравенство. Бѣдность была-бы вполне выносима, если бы она не соединялась съ выполненіемъ ненужныхъ для меня дѣйствій и бессмысленныхъ для меня приказовъ. Богатство было-бы вполне выносимо, если-бы оно не соединялось съ правомъ безконтрольно повелѣвать. Соціальный вопросъ есть вопросъ власти человѣка надъ человѣкомъ и оба рѣшенія, и коммунистическое и капиталистическое, одинаково неприемлемы, ибо представляютъ собою абсолютно властныя рѣшенія.

Глубокій анализъ сущности власти совершенно незамѣтно приводитъ насъ къ рѣшенію антиноміи власти. Власть не есть нейтральное орудіе, въ ней заключено нѣчто существенно-злое, потому что въ отношеніяхъ властвованія самъ человѣкъ становится *живымъ орудіемъ* въ силу безпрекословнаго повиновенія, а это противорѣчитъ достоинству личности, противорѣчитъ самости человѣка. Но зло, которое содержитъ въ себѣ власть, есть необходимое и *наименьшее зло*: оно есть организациія порядка и борьба съ дезорганизацией. Только здѣсь лежитъ оправданіе власти, оправданіе государства — оно лежитъ въ правовой организациіи, въ идеѣ справедливости. Однако власть никогда не можетъ быть оправдана до конца, *неизбѣжное зло* въ ней всегда остается и всегда беспокоитъ нашу совѣсть, наше этическое сознаніе. Отсюда вытекаетъ вопросъ: нельзя-ли до-

стигнуть основной цѣли, ради которой существуетъ власть, цѣли правоорганизациі, освободившись отъ неизбежнаго зла власти. Сама идея справедливости ставитъ предъ нами проблему *безвластной организациі*, какъ совершенной организациі. Эта идея, какъ мы вилѣли, ясно выражена въ идеѣ Царствія Божія, въ идеѣ Церкви, какъ свободно-соборнаго единства любви. Но не только высшее религіозное преображеніе жизни, даже правовое, хозяйственное и государственное устройство принуждено признать *идеаль безвластія*: онъ признается классическимъ либерализмомъ (общество свободно-хотящихъ людей), патриархальнымъ монархизмомъ славянофиловъ, утверждавшихъ, что идеаль монархіи не есть властный идеаль, а патриархальное отношеніе любви къ отеческому авторитету; признается даже коммунизмомъ Маркса, который обѣщаетъ, что власть и государство отпадутъ, когда прекратится борьба классовъ и осуществится экономическая гармонія.

Мы видимъ, что въ рѣшеніи антиноміи власти перевѣсъ лежитъ на сторонѣ *антитезиса безвластія* власть имѣть относительную цѣнность, идеаль безвластія абсолютную цѣнность. Этотъ перевѣсъ выступаетъ въ библіи съ полной очевидностью, и его можно формулировать такъ: *высшее добро всегда безвластно или сверхвластно — высшее зло непременно властно*. Высшее зло, совершенное на землѣ — распятіе Христа и мучениковъ, казнь Сократа и т. п. — было совершено властью и нынѣ совершается властью. Высшее напряженіе зла, какое можетъ себѣ представить человѣкъ, есть властно-организованное зло: Великій Инквизиторъ, Антихристъ.

Но этотъ перевѣсъ въ сторону безвластія лежитъ только въ совершенной организациі, въ царствѣ справедливости, въ Царствѣ Божіемъ; въ исторіи мы имѣемъ только *совершенствующіяся*, слѣдовательно необходимо несовершенныя организациі — здѣсь необходима та борьба съ дезорганизацией, т. е. со зломъ, которая осуществляется только властью и правомъ. Поэтому въ историческомъ процессѣ, который протекаетъ въ несовершенномъ мірѣ, въ ладшемъ человѣчествѣ, необходима организующая сила власти и она должна быть тѣмъ сильнѣе, и суровѣе, чѣмъ сильнѣе дезорганизациа и зло. Въ этомъ смыслѣ «начальникъ носить мечъ не напрасно» и властитель есть «Божій слуга», когда онъ борется со зломъ во имя справедливости, когда онъ сублимируетъ власть посредствомъ права и когда онъ сознаетъ въ этой сублимациі *преходящее и служебное значеніе власти*. Въ исторіи тезисъ власти сохраняется, но надъ нимъ стоятъ высшія ступени справедливости и любви, которыя напоминаютъ, что идеальная жизнь соборнаго единства никогда не создается только властью. Силы любви и справедливости всегда должны соучаствовать въ соборномъ строительствѣ

и даже доминировать. Если власть порываетъ съ ними связь и не признаетъ ихъ доминацію, она становится демонической. Величайшей ошибкой было бы также думать, что въ нашей исторической дѣйствительности все социальное строительство выполняется только властью. На самомъ дѣлѣ оно въ значительной части и преимущественно выполняется безвластнымъ правомъ и справедливостью, и силами свободного соборнаго общенія любви, силами Церкви. Власть только наиболѣе бросается въ глаза, производя политическій шумъ, но мы живемъ и дышимъ и созидаемъ свою собственную жизнь, науку и искусство — только въ формахъ справедливости и любви, только за предѣлами власти.

Власть отъ Бога — это значить, что въ ней есть нѣчто цѣнное. Что именно? Что божественно во власти Пилата? Что дано ему свыше? Ему дано сказать «Се Человѣкъ» и «никакой вины не нахожу въ Немъ». Въ этомъ онъ настоящій римлянинъ, къ сожалѣнію не устоявшій въ своемъ правосознаніи до конца. Власть отъ Бога тогда, когда начальникъ защищаетъ добрыхъ отъ злыхъ, тогда онъ «Божій слуга». Это нормальный и здоровый случай власти. Но существуетъ извращеніе власти, когда она становится демонической и когда начальникъ страшенъ для добрыхъ, а не для злыхъ.

Власть отъ діавола — когда въ ней нѣтъ никакой сублимации, когда она ничему высшему не служитъ, ни царству Божію, ни праву и справедливости, когда она занимаетъ сама высшее мѣсто іерархіи. Это и есть сатанизмъ власти, признаніе себя богомъ, отрицаніе служенія чему-то высшему и требованіе всеобщаго поклоненія и служенія себѣ: «падши поклонись мнѣ». Вѣчное искушеніе власти состоитъ въ абсолютизмѣ власти, въ нарушеніи іерархіи цѣнностей, Божественной іерархіи. И Христосъ возстанавливаетъ эту іерархію своимъ отвѣтомъ діаволу земной власти: «Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи».

Только тогда власть отъ Бога, когда она признаетъ нѣчто высшее надъ собою, т. е. когда рѣшаетъ антиномію такъ, какъ мы ее рѣшили — въ сторону сублимации, въ которой власть преобразуется, въ сторону сверхвластнаго Царства Божія. Только такіе цари и такіе народы «принесутъ туда славу свою и честь свою» (Ап. 21, 24, 26) — однако *не власть свою* ибо ей тамъ нѣтъ мѣста.

Б. Вышеславцевъ.

РАЗЛОЖЕНИЕ ИСКУССТВА

И лишь порой сквозь это тлѣнье
Вдругъ умиленно слышу я
Въ немъ заключенное бѣнье
Совсѣмъ иного бытія.

В. Ходасевичъ.

I.

Гибель Рима проистекла не отъ силы варваровъ, а отъ ослабленія духовныхъ основъ Имперіи и античной культуры. Глadiatorъ не замѣнилъ бы трагическаго актера, если бы не былъ утраченъ смыслъ трагедіи. Современный челоѣкъ проклинаетъ царство машинъ, но развѣ не онъ ихъ создалъ и не онъ принесъ имъ въ жертву лучшее свое достояніе? Только въ опустошенной душѣ и могъ утвердиться міръ, бездушный, переполненный бездушными вещами. Только согласіе, только пособничество челоѣка можетъ сдѣлать пагубными для него созданія его рукъ. Если современному искусству угрожаютъ враждебныя ему силы, то лишь потому, что въ немъ самсмъ образовалась пустота и раскололась его живая цѣлостность.

Искусство можно разсматривать, какъ чистую форму; бѣда въ томъ, что, какъ чистую форму, его нельзя создать. Безъ жажды повѣдать и сказаться, выразить или изобразить не бываетъ художественнаго творчества. Если подъ изображеніемъ разумѣть одну лишь передачу внѣшняго міра, а передачу внутренняго назвать выраженіемъ, станетъ ясно, что, кромѣ искусствъ изобразительныхъ — живописи и скульптуры, драмы и эпоса — есть искусства, чуждыя изображенія, какъ архитектура или такія, гдѣ (какъ въ музыкѣ и лирической поэзіи) оно обречено на служебную и приниженную роль. Къ тому же и живопись, и скульптура бываютъ неизобразительными, чисто-орнаментальными, тогда какъ выраженіе присутствуетъ во всякомъ искусствѣ, хотя бы и въ изобразительномъ, больше

того: въ самомъ изображеніи. Тѣмъ не менѣе, живопись и скульптура, уже въ силу присущихъ имъ техническихъ средствъ, всегда тяготеютъ къ передачѣ видимаго міра, къ изображенію человѣческаго образа, человѣческой жизни, природы и поэтому для нихъ, какъ для эпической и драматической литературы, человѣкъ и все, что относится къ человѣку составляетъ не только духовное содержаніе, (то, что нѣмцы называютъ *Gehalt*), какъ для всѣхъ вообще искусствъ, но еще и «фабулу», «сюжетъ», т. е. содержаніе (*Inhalt*) въ обычномъ смыслѣ слова. Случается — особенно часто случалось въ прошломъ вѣкѣ — живописи и скульптурѣ злоупотреблять этимъ своимъ родствомъ съ литературой и пользоваться ея средствами тамъ, гдѣ онѣ могли бы обойтись своими; но отрицаніе этого рода «литературщины» еще не означаетъ, что выкачиванію человѣческаго содержанія въ искусствѣ можно предаваться безнаказаннѣй, чѣмъ въ литературѣ или хотя бы что позволено не дѣлать никакого различія между изображеніемъ кочана капусты и человѣческаго лица. Различія здѣсь можно требовать съ не меньшимъ основаніемъ, чѣмъ измѣненія замысла статуи въ зависимости отъ того, исполняется ли она въ бронзѣ, деревѣ или мраморѣ; предметъ по крайней мѣрѣ столь же важенъ, какъ матеріалъ, отрицаніе портретныхъ, да и вообще предметныхъ задачъ, превращеніе человѣческаго образа въ мертвый субъектъ живописныхъ или скульптурныхъ упражненій — такъ же ущербъ для самыхъ этихъ искусствъ, какъ замѣна живого героя кукольнымъ подставнымъ лицомъ для драмы или для романа. Въ обоихъ случаяхъ схематизація «фабулы», «сюжета» и предмета приводитъ къ выѣтриванію духовнаго содержанія.

Если изъ живописи и скульптуры окончательно изъять образъ человѣка, а за нимъ и всякое вообще изображеніе, останется узоръ, арабеска, игра линейныхъ и пространственныхъ формъ; характерно, что еще и въ нее бывлыя эпски умѣли впагать богатое духовное содержаніе. Бодлеръ не даромъ сказалъ: «*le dessin arabeque est le plus spiritualiste des dessins*»; но узоръ одухотворенъ, поскольку онъ выразителенъ, а значитъ человѣченъ. Стремленіе отряхнуть и эту человѣчность приводитъ къ такъ называемому «конструктивизму», т. е. къ исканію такого сочетанія формъ, которое въ отличіе отъ всѣхъ, самыхъ, казалось бы, математическихъ и отвлеченныхъ построеній, извѣстныхъ до сихъ поръ изъ исторіи искусства, ничего человѣческаго не выражало бы и по самому своему замыслу не только предмета, но и духовнаго содержанія было бы лишено. Если скажутъ, что усрзу незначѣмъ быть выразительнымъ и достаточно быть красивымъ, нужно всразить, что въ искусствѣ, и сама красота есть выраженіе человѣческой

внутренней гармоніи. Сѣверный орнаментъ (древне-германскій и древне-славянскій) выражаетъ безпокойство и движеніе, южный (напримѣръ древне-греческій) — гармонію и покой; но и тотъ и другой и всякій оправданы въ своемъ художественномъ бытіи духовнымъ содержаніемъ, выраженнымъ въ нихъ, а не пріятностью для глаза или практической цѣлесообразностью, которая сама по себѣ не имѣютъ отношенія къ искусству. Главный признакъ искусства — цѣлостность художественнаго произведенія (орнаментъ чаще всего бываетъ частью, а не цѣлымъ и получаетъ оправданіе отъ цѣлаго), а цѣлостности этой безъ единства духовнаго содержанія, и ужъ конечно безъ его наличія, достигнуть вообще нельзя. Вотъ почему всякій ущербъ этого содержанія, въ той ли двухстепенной формѣ (сначала «Inhalt», потомъ «Gehalt»), которая свойственна изобразительнымъ искусствамъ, или въ той непосредственной, какая присуща архитектурѣ и музыкѣ, приводитъ кратчайшимъ путемъ къ распаду, къ разложенію искусства.

Ходъ исторіи одинаковъ повсюду, но едва ли не въ судьбѣ живописи онъ сказался всего яснѣй. Импрессионизмъ былъ послѣднимъ заостреніемъ ея изобразительной стихіи; но изображалъ онъ уже не міръ, не природу, а лишь наше представленіе о нихъ; и не представленіе вообще, а одинъ только зрительный образъ; и даже не просто зрительный образъ, а такой, что уловленъ въ одно единственное неповторимое мгновеніе. Этому вовсе не такъ ужъ противоположно направленіе современной живописи, идущее отъ Ванъ Гога и Мунха и окрещенное именемъ экспрессионизма, хотя правильнѣе было бы его назвать импрессионизмомъ внутренняго міра, ибо оно точно такъ же ограничивается передачей эмоціональныхъ раздраженій нервной системы, какъ импрессионизмъ ограничивался раздраженіями сѣтчатой оболочки, отвлекая, выцѣживая ихъ изъ живой полноты духовнаго и тѣлеснаго человѣческаго опыта. Переходъ отъ этихъ двухъ внутренне родственныхъ художественныхъ системъ къ кубизму и другимъ видамъ формалистической, «безпредметной» живописи вполне послѣдователенъ и заранѣе предначертанъ. Импрессионистъ и экспрессионистъ оба подвергали анализу внѣшній или внутренній міръ и отвлекали отъ него отдѣльныя качества для своей картины; кубистъ продолжаетъ ихъ дѣло, но онъ анализируетъ уже не міръ, а картину, т. е. само живописное искусство, разлагаетъ его на отдѣльныя приемы и пользуется ими не для созданія чего нибудь, а лишь для ихъ разъясненія кистью на полотнѣ и для доказательства своего о нихъ знанія. Кубисту не интересно писать картины; ему интересно лишь показать, какъ онѣ пишутся. Такое отношеніе къ искусству возможно лишь въ концѣ художественной эпохи, такъ какъ оно пред-

полагаетъ существующими тѣ навыки, тѣ формы, которыя художникъ уже не обновляетъ, а лишь перетасовываетъ вносъ и вновь, чтобы строить изъ нихъ живописные свои ребусы. Связь такой живописи съ міромъ — внѣшнимъ или внутреннимъ — съ каждымъ годомъ становится слабѣй. Въ жизни образуются пустоты, незаполненныя и уже незаполнимыя искусствомъ. Ихъ заполняетъ фотографія.

Искусство ни въ какія времена не отвѣчало одной лишь эстетической потребности. Иконы писались для молящихся, отъ портретовъ ожидали сходства, изображенія персиковъ или битыхъ зайцевъ вѣшали надъ обѣденнымъ столомъ. Отдѣльнымъ художникамъ это изрѣдко приносило вредъ, но искусство въ цѣломъ только въ этихъ условіяхъ и процвѣтало. Въ частности убѣжденіе, свойственное живописцамъ старыхъ временъ, что они производятъ лишь «копіи природы» было столь же практически полезно, сколь теоретически неосновательно. Голландскіе мастера считали себя не «артистами», а, такъ сказать, фотографами; это лишь два вѣка спустя фотографии стали претендовать на званіе «артистовъ». Въ старину гравюра была чаще всего «документомъ», воспроизводя дѣйствительность или произведеніе искусства, т. е. служила той же цѣли, какой нынѣ служитъ фотографія. Различіе между фотографіей и гравюрой такого рода не столько въ исходной или конечной точкѣ, сколько въ томъ пути, по которому онѣ слѣдуютъ: одна проходитъ цѣликомъ сквозь человѣческую душу, другая — сквозь руководимый человѣкомъ механизмъ. Еще недавно отличительнымъ признакомъ фотографіи считалась точность даваемыхъ ею «снимковъ», «копій» видимаго міра. Одни художники обвиняли другихъ въ излишней близости къ природѣ и предлагали такого рода стремленія предоставить фотографамъ. Но все это основано на недоразумѣніи. Фотографія не просто механически воспроизводитъ, но и механически искажаетъ міръ. Плохой живописецъ уподобляется фотографу не любовью къ міру и желаніемъ передать его возможно полнѣй, — безъ этой любви, безъ этого желанія вообще не существовало бы изобразительныхъ искусствъ, — а лишь примѣненіемъ въ своей работѣ заранѣе готовыхъ, мертвенныхъ, механическихъ приемовъ, причѣмъ совершенно безразлично направлены ли эти приемы на воспроизведеніе видимаго міра или на какое угодно его измѣненіе.

Нападать на фотографію, какъ это дѣлаютъ и сейчасъ многіе артистически настроенные люди, за то что она всего лишь «подражаетъ дѣйствительности» и не помнитъ объ искусствѣ или «о красотѣ», значитъ не понимать существа той опасности, какую она представляетъ для искусства. Свѣточувствительная пластинка даетъ двухмѣрное и безкрасочное, т. е.

вполнѣ условное изображеніе видимаго міра; объективъ непомѣрно увеличиваетъ размѣры предметовъ, выдвинутыхъ на передній планъ; существуютъ и другія чисто-механическія искаженія видимости, проистекающія изъ устройства фотографическаго аппарата. Таксы факты; но, конечно, можно противопоставить имъ тенденцію, заложенную въ фотографіи и особенно въ новѣйшихъ отвѣтвленіяхъ ея, можно указать на идиотическое стремленіе современнаго кинематографа давать уже не копію, а прямо таки дублетъ, не только видимаго, но и вообще чувственно воспринимаемаго міра. Нужно помнить, однако, что искусству опасно не то, что его въ корнѣ отрицаетъ, а то, что предлагаетъ болѣе или менѣе успѣшный суррогатъ. Сахарина за сахаръ никто бы не принималъ, если бы онъ не былъ сладокъ. Когда фотографія и кинематографъ потеряютъ всякую связь съ искусствомъ, они перестанутъ быть для него опасными. Бѣда не въ томъ, что современный фотографъ мнитъ себя художникомъ, не будучи имъ; бѣда въ томъ, что онъ и въ самомъ дѣлѣ располагаетъ извѣстными навыками и средствами искусства. Къ тѣмъ условностямъ (а безъ условностей искусства нѣтъ), которыя ему предоставляетъ аппаратъ, прибавляются тѣ, которыхъ онъ достигаетъ самъ, снимая противъ свѣта, ночью, сверху, снизу, свободно выбирая снимаемый предметъ и произвольно обрабатывая снимокъ. Во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ сказывается его выдумка, его вкусъ, его чувство «красоты». Всѣ эти дѣйствія ведутъ къ изготовленію поддѣльнаго искусства.

Уже поль-вѣка тому назадъ художники стали замѣчать эстетическія возможности фотографіи. Дега первый воспользовался для своихъ картинъ передачей движенія, свойственной моментальному снимку, неожиданнымъ вырѣзомъ, столь легко достигаемымъ на пластинкѣ или пленкѣ, и даже нѣкоторыми, невольными для фотографа, колористическими эффектами. Съ тѣхъ поръ произошло весьма опасное сближеніе фотографіи съ искусствомъ. Если импрессионистъ изображалъ, вмѣсто цѣлостнаго міра, лишь образъ его, запечатлѣнный на сѣтчатой оболочкѣ глаза, то отъ сѣтчатки къ объективу не такой ужъ трудный оставался переходъ. Если Пикассо, и кубисты вслѣдъ за нимъ, отказались отъ всякаго «почерка», отъ всѣхъ личныхъ элементовъ живописнаго письма, превратили картину въ сочетаніе ясно очерченныхъ плоскостей, равномерно по малярному окрашенныхъ, то этимъ они расчистили путь картинѣ, отъ начала до конца изготовленной механическимъ путемъ, къ которой какъ разъ и стремится современная фотографія. Дѣло тутъ, повторяю, не въ «списываніи» предмета или въ отказѣ отъ этого списыванія; оно исключительно въ механическихъ приѣмахъ, которые при отсутствіи предме-

та становится еще легче применять. Можно приготовить для фотографирования столь произвольное сочетание неживых вещей, что фотография покажется совершенно безпредметной. Современные фотографы научились достигать самых неожиданных эффектов путем так называемого монтажа или другими путями, дальнейшее развитие получившими в кинематографѣ. Область фантастическаго, ирреальнаго для нихъ столь же, а быть можетъ и больше открыта, чѣмъ для живописцевъ. Но въ томъ то и заключается страшная угроза, что въ фотографии уже нѣтъ живой природы и одухотвореннаго человѣка, а есть лишь механической осколокъ міра и такіе же механическіе оборотни, ларвы, призраки несуществующихъ вещей. Фотография вытѣсняетъ искусство тамъ, гдѣ нуженъ документъ, котораго искусство больше не даетъ (напримѣръ, въ портретѣ); она побѣждаетъ его тамъ, гдѣ искусство отказывается отъ себя, отъ своего духа, отъ своей человѣческой — земной и небесной — сущности. Она побѣждаетъ, и на мѣстѣ преображеннаго искусствомъ цѣлснаго міра водворяется то придуманный, то подсмотрѣнный полу-человѣкомъ, полу-автоматомъ образъ совершеннаго небытія.

2.

Побѣда фотографии не можетъ расцѣпываться съ точки зрѣнія искусства всего лишь, какъ успѣхъ врага на одномъ, твердо ограниченномъ участкѣ битвы. Она для живописи значить то же, что побѣда кинематографа для театра, торжество хорошо подобранныхъ «человѣческихъ документовъ» для романа, триумфъ литературнаго монтажа для біографии и критики. Дѣло не въ участіи тѣхъ или иныхъ посредствующихъ механизмовъ, а въ допускающей это участіе механизации самого мышленія. Механизация эта есть послѣдняя ступень давно начавшагося разсудочнаго разлженія, захватившаго постепенно все наше знаніе о мірѣ, всѣ доступные намъ способы воспріятія вещей. Стилистическій распадъ, обнаружившійся въ концѣ XVIII вѣка, можно разсматривать, какъ результатъ внѣдренія разсудка въ самую сердцевину художественнаго творчества: разложенію подверглась какъ бы самая связь между замысломъ и воплощеніемъ, между личнымъ выборомъ, личною свободой и надличной предопредѣленностью художественныхъ формъ. Стилизация тѣмъ и отличается отъ стила, что применяетъ разсудочно выдѣленные изъ стилистическаго единства формы для возстановленія этого единства такимъ же разсудочнымъ путемъ. Точно такъ же, исчезновеніе изъ искусства человѣческой жизни, души, человѣческаго тепла озна-

часть замѣну логоса логикой, торжество расчетовъ и выкладокъ голаго разсудка. Тутъ все связано: но симптомы всеобъемлющей болѣзни сказались не одновременно въ разныхъ областяхъ. То, что въ началѣ прошлаго вѣка отчетливо проявилось въ архитектурѣ и прикладныхъ искусствахъ, то, что отдѣльные поэты тогда же или еще раньше провидѣли въ поэзи, то въ живописи и въ скульптурѣ (которая не требуетъ отдѣльнаго разсмотрѣнія, такъ какъ въ XIX вѣкѣ шла за живописью, а въ наше время слѣдуетъ за архитектурой), особенно же въ музыкѣ не вездѣ въ Европѣ стало ясно еще и къ началу новаго столѣтія. Теперь этихъ колебаній, этихъ неровностей больше нѣтъ. Повсюду ощущается ущербъ человѣчности, утрата стилия; повсюду, не въ одной лишь «чистой» поэзи, происходитъ своеобразное истонченіе художественной ткани; все тоньше, тоньше — гляди прорвется. Кое гдѣ уже какъ будто и прорвалось.

Въ живописи девятнадцатаго вѣка есть одна знаменательная особенность. Съ кѣмъ бы мы ни сравнивали ея великихъ мастеровъ изъ ихъ учителей или изъ художниковъ родственныхъ имъ въ прошломъ, мы увидимъ, что сходство будетъ каждый разъ въ другомъ, а различіе можетъ быть выражено одинаково. Делакруа подражаетъ Рубенсу, но отходитъ отъ него въ томъ же направленіи, въ какомъ Энгръ, подражающій Рафаэлю, отходитъ отъ Рафаэля. Импрессионисты XIX вѣка тѣмъ же самымъ непохожи на своихъ предшественниковъ, импрессионистовъ XVII вѣка, чѣмъ непохожъ декораторъ Гогенъ на декораторовъ Возрожденія или «Милосердный Самаритянинъ» Рембрандта на «Милосерднаго Самаритянина» Ванъ-Гога. Можно сказать, что все въ XIX вѣкѣ написано острѣе, тоньше, *умнѣй*, какъ бы кончиками пальцевъ — не всей рукою — и воспринимается тоже какой то особо чувствительной поверхностью нервной системы, какими то особо дифференцированными щупальцами души. Старая живопись обращалась ко всему нашему существу, всѣмъ въ насъ овлаживала одновременно; новая — обращается къ разобщеннымъ переживаніямъ эстетическихъ качествъ, не связанныхъ съ предметомъ картины, оторванныхъ отъ цѣлостнаго созерцанія. Барбизонцы и тѣмъ болѣе импрессионисты стремятся передать видимость; Лорренъ или Рейсдаль передавали во всей его тайной сложности человѣческое воспріятіе природы. Уже Делакруа и Энгръ одинаково предлагаютъ намъ, взамѣнъ органической полноты Рубенса и Рафаэля, какъ бы воссоединеніе химическимъ путемъ разъединенныхъ составныхъ частей ихъ творчества. Мане начинаетъ съ подражанія самому интеллектуальному изъ старыхъ мастеровъ, Веласкесу, и сразу же безконечно опережаетъ его въ интеллектуализмѣ. Рисунки

Дега или Ванъ-Гога, если угодно, еще духовнѣй, но вмѣстѣ съ тѣмъ поверхностнѣй и случайнѣй, чѣмъ рисунки Рембрандта, потому что у одного духовность въ остротѣ зрѣнія, у другого въ пароксизмѣ чувства; у Рембрандта она во всемъ. Для современныхъ живописцевъ она лишь убыль плоти; для него — всесильность воплощенія. Какъ всѣ великіе живописцы старой Европы, онъ, величайшій изъ нихъ, присутствуетъ всѣмъ своимъ существомъ во всемъ самомъ разнородномъ, что онъ создалъ. Нѣтъ замысла для него безъ цѣлостнаго осуществленья; нѣтъ сознанія безъ бытія. И только девятнадцатый вѣкъ научился подмѣнять бытіе сознаніемъ.

Развитіе здѣсь начинается съ Гсйи, а быть можетъ и раньше; оно отнюдь не закончилось и сейчасъ. Его позволительно, можетъ быть, сравнить съ развитіемъ современныхъ европейскихъ языковъ (англійскаго больше, чѣмъ другихъ) въ сторону крайнаго упрощенія грамматическихъ формъ и близкаго къ «телеграфному» строенію фразы, при которомъ выразительная и гармоническая система стараго синтаксиса замѣняется запасомъ короткихъ формулъ, четко пригнанныхъ къ ссстѣтственнй имъ практической потребности. Отличіе современной живописи отъ живописи XIX вѣка въ этомъ направленіи почти такъ же велико, какъ отличіе импрессионистическаго письма отъ письма Веласкеса или Хальса. Деренъ или Сегензакъ несравненно менѣе конскретны, чѣмъ Курбе; Матисъ разсчитливѣе, суше и острѣй любыхъ предшественниковъ своихъ въ минувшемъ вѣкѣ; мясистое мастерство Вламенка безплотнѣе, т. е. отвлеченнѣй воздушнаго генія Коро. У Пикассо и въ его школѣ картина придумывается, какъ математическая задача, подвергающаяся затѣмъ наглядному рѣшенію. Въ недавнемъ прошломъ, Сезаннъ яснѣе, чѣмъ кто либо другой, понималъ опасность механизации, заключенную уже въ импрессионизмъ и хотѣлъ отъ своего искусства той самой живой полноты, которой не хватало его вѣку и еще менѣе хватаетъ нашему. Но Сезаннъ не былъ понятъ: отъ его зданія позаимствовали одни лѣса, архитектора въ немъ приняли за инженера и, соединивъ произвольно отторгнутые у него техническіе приемы съ такими же приемами односторонне высмотрѣнными у Сера, основали кубизмъ и всѣ остальные формалистическія системы послѣднихъ десятилѣтій, захотѣли искусство превратить въ эссенцію искусства и тѣмъ самымъ разрушили въ концѣ исконную его цѣлостность. Внѣшне противополжны этому теченію, но внутренне состиснительны ему и одновременно съ нимъ возникшій экспрессионизмъ, и то исканіе документа, которому отвѣчаетъ псбѣда фстографіи, но котсрсе въ Германіи (и отчасти въ Италии) породило все же школу такъ называемой «neue Sachlichkeit», новаго объективизма. Когда

распадается искусство, то не такъ уже важно, выберемъ ли мы для эстетическихъ упражненій опустошенную его форму или сырое «содержаніе»; а въ послѣднемъ случаѣ безразлично, поспѣшимъ ли мы выставить вмѣсто картины наше собственное вывернутое нутро или будемъ выдавать за искусство разрѣзанную на куски дѣйствительность. Эстетическіе рефлексы также, какъ любопытство къ людямъ и вещамъ, еще и тогда продолжаютъ жить, когда искусство жить не можетъ.

Судьбы искусствъ — одна судьба. Вспоминаю скромную картину Курбе, годами не находившую покупателя у блестящаго парижскаго торговца. Вспоминаю маленькія пьесы для рояля Шуберта или Брамса, которыя многіе изъ насъ разыгрывали дѣтьми. На картинѣ изображенъ морской берегъ, песокъ, поросшій травой откосъ и двѣ приземистыя дѣтскія фигурки на первомъ планѣ, какъ бы рожденныя для того, чтобы глядѣть на это море, сбитатъ на этомъ берегу. Никакой литературы во всемъ этомъ; только повсюду разлитое человѣческое трепетное тепло. Никакой литературы у Шуберта и Брамса, но любая каденція согрѣта изнутри живымъ дыханіемъ: молчи и слушай. Такъ и чувствуешь здѣсь и тамъ: не видимости сдѣлана искусствомъ и не чередованіе интерваловъ; въ искусство преобразилась жизнь. Какими холодными кажутся рядомъ съ этимъ измышленія современной живописи и музыки, особенно музыки! Разсудочное разложеніе сказалось въ ней позже, но быть можетъ, и рѣзче, чѣмъ въ другихъ искусствахъ. Недаромъ мелодія, образъ и символъ музыкальнаго бытія, есть въ то же время образъ и символъ непрерывности, недѣлимости, неразложимости. Гете, чей музыкальный вкусъ былъ нѣсколько узокъ, оставилъ горсть изрѣченій о музыкѣ, болѣе глубокихъ и точныхъ, чѣмъ все, что было сказано послѣ него. Къ нимъ относятся гнѣвныя, записанныя Эккерманомъ слова: «Композиція, что за подлое слово! Мы обязаны имъ французамъ и намъ слѣдовало бы избавиться отъ него возможно скорѣй. Какъ можно говорить, что Моцартъ *скомпановалъ* своего «Донъ-Жуана»? *Композиція*, — какъ будто это какое-нибудь пирожное или печенье, состряпанное изъ смѣси яицъ, муки и сахара». Слово удержалось вопреки Гете, но онъ былъ, разумѣется, правъ возражая противъ примѣненія къ музыкѣ слова, по этимологическому своему смыслу гораздо лучше подходящаго для обозначенія компота и искажающаго самую суть того, что долженъ дѣлать композиторъ, отнюдь не складывающій свою музыку изъ отдѣльныхъ звуковъ или нотныхъ знаковъ, а создающій ее, какъ нерасторжимое, во времени протекающее единство, воспроизводящее собственную его духовную цѣлостность. Сверхразумное единство мелодіи, чудо мелоса есть образъ совершенства не только музыки, но и

всѣхъ искусствѣ, и въ этомъ смыслѣ вѣрны слова Шопенгауэра о томъ, что къ состоянію музыки стремятся всѣ искусства. Умаленіе чуда, аналитическое разъясненіе его, само по себѣ есть уже гибель творчества.

Вплоть до недавнихъ лѣтъ музыкальное творчество подчинялось стилю, созданному работой нѣсколькихъ вѣковъ и столь же непохожему на стиль древне-греческой или китайской музыки, какъ готическій соборъ непохожъ на пѣstumскіе храмы. Грамматика этого стиля преподается до сихъ поръ въ консерваторіяхъ Европы и Америки, но чѣмъ дальше, тѣмъ больше, — въ качествѣ грамматики мертваго языка, который считаютъ полезнымъ изучать, но которымъ уже не пользуются въ жизненномъ обиходѣ. Если же и пользуются, то какъ любой другой стилистической системой, изучаемой исторіей музыки, причемъ останавливаются по преимуществу на какой-нибудь давно прошедшей его ступени, конструируемой, разумѣется, условно, такъ какъ живой стиль, подобно живому организму, не знаетъ остановокъ въ своемъ развитіи. Современники наши возвращаются къ Моцарту или Баху совершенно такъ же, какъ писатели поздней Имперіи возвращались къ Вергилію и Цицерону: изъ пристрастія къ чужому языку. Стилизація въ музыкѣ, разумѣется, такъ же возможна, и въ наше время почти такъ же распространена, какъ въ другихъ искусствахъ. Какъ и тамъ, свидѣтельствуемъ это не о замѣнѣ одного стиля другимъ, а объ уничтоженіи стиля вообще, что и позволяетъ музыканту свою личную манеру составлять изъ обрывковъ любыхъ, хотя бы самыхъ экзотическихъ, музыкальныхъ, стилей. И точно такъ же какъ въ поэзіи, въ живописи, въ архитектурѣ утрата стиля оборачивается въ то же время ущербомъ челоуѣчности, распадомъ художественной ткани, наплывомъ неодухотворенныхъ формъ. Разлагается, истлѣваетъ не оболочка, а сердцевина музыки.

Гете и здѣсь заглянулъ въ самую глубь. «Въ музыкѣ, — пишетъ онъ, — явлено всего полнѣй достоинство искусства, ибо въ ней нѣтъ матеріала, который приходилось бы вычитывать. Она вся цѣликомъ — форма и содержаніе, она возвышаетъ и облагораживаетъ все, что выражаетъ». Такова музыка въ своей силѣ и славѣ, но уже девятнадцатый вѣкъ сталъ протаскивать въ нее всевозможный литературнаго происхожденія матеріалъ, что въ свою очередь вызвало реакцію, намѣченную уже теоріей Ганслика и приведшую къ отрицанію и самого содержанія, а не только матеріала, къ формализму, нисколько не лучшему по сути дѣла, чѣмъ вся «звуконпись», всѣ «программы», всѣ увертюры «Робеспьеръ». Неумѣніе отличить духовное содержаніе (Gehalt), непередаваемое словами, — отъ матеріальнаго содержимаго (Inhalt или Stoff) характерно для музыкаль-

ныхъ споровъ еще самаго недавняго времени. Роль изобразительныхъ, иллюстративныхъ приѣмовъ въ музыкальномъ искусствѣ, разумѣется, очень скромна; Гете это понялъ, онъ понялъ, что музыкѣ не нужно никакого внѣшняго предмета, но онъ изъ этого отнюдь не заключилъ, что она не должна ничего выражать, ни къ чему не относиться въ духовномъ мірѣ: то, что она выражаетъ и есть ея содержаніе. Содержаніе это въ XIX вѣкѣ становилось все болѣе непосредственно-человѣческимъ, душевно-тѣлеснымъ, земнымъ, отрѣшеннымъ отъ истинной духовности; но отказаться совсѣмъ отъ содержанія, значитъ, собственно отказаться и отъ формы: формъ безъ содержанія не бываетъ, бываютъ лишь формулы, либо совсѣмъ пустыя, либо начиненныя разсудочнымъ, дискурсивнымъ содержаніемъ, какъ тѣ, что примѣняются въ правовѣдѣніи или математикѣ. Формалисты, сторонники химически чистой музыки, не замѣняютъ одно содержаніе другимъ, а подмѣняютъ форму разсудочной формулой и вслѣдствіе этого разрушаютъ разсудку недоступную музыкальную непрерывность: не композиторствуютъ, а и въ самомъ дѣлѣ варятъ компотъ, не творятъ, а лишь сцѣпляютъ въ механической узоръ умерщвленныя частицы чужого творчества.

Дробленіе временнаго потока музыки съ полной очевидностью проявляется впервые у Дебюсси и его учениковъ. вмѣсто расплавленной текучей массы, члененія которой не преграждаютъ русла, гдѣ она течетъ, у нихъ — твердо очерченныя звучащіе островки, въ совокупности составляющіе музыкальное произведеніе. Импрессионистическая мозаика Дебюсси выравнивается у Равеля въ сторону классической традиціи (между ними такое же взаимоотношеніе, какъ въ поэзіи между Малларме и Валери), но и для Равеля музыкальное произведеніе есть лишь сумма звучаній, цѣлостность которой только и заключается въ общей окраскѣ, въ «настроеніи» и «впечатлѣніи». Вся эта школа была реакціей противъ музыки ложно-эмоціональной, риторически-напыщенной и въ свою очередь вызвала реакцію, направленную противъ ея собственнаго культа ощущеній (вмѣсто чувствъ), противъ шекстанія слуха тонкостями оркестровки и гармоніи или, какъ у ранняго Стравинскаго, прыностями ритма. Однако и это движеніе не положило конца музыкальному чревоугодію, обращенному, во слѣдъ негритянскихъ образцовъ, даже не къ слуху, а къ несравненно болѣе низменнымъ воспріятіямъ недавно открытаго нѣмецкимъ фізіологомъ Катцемъ «вибраціоннаго чувства», доступнаго и глухимъ. Насильственное упрощеніе музыкальной ткани продиктовано либо выдуманымъ классицизмомъ и ученой стилизаціей, либо (какъ у Вейлля) еще болѣе бездуховнымъ обращеніемъ къ исподнимъ, массовымъ инстинк-

тамъ слушателя, чѣмъ была старая угодливость по отношенію къ его индивидуальнымъ гастрономическимъ причудамъ. Паденіе музыкальнаго воспитанія, а слѣдственно и вкуса, связанное съ механическими способами распространенія и даже производства музыки, приведшими къ невѣроятному размноженію звучащей ерунды, все болѣе превращаютъ музыкальное искусство въ обслуживающую рестораны, танцульки, кинематографы и мѣщанскія квартиры увеселительную промышленность, изготовляющую уже не музыку, а мюзикъ, — каковымъ словомъ съ недавняго времени въ американскомъ обиходномъ языкѣ обозначаютъ всякое вообще занятое времяпрепровожденіе. Истинной музыкѣ, безсильной заткнуть рупоръ всесвѣтнаго громкоговорителя, остается уйти въ катакомбы, искупить суетливые грѣхи и въ самоотверженномъ служеніи вѣчному своему естеству обрѣсти голоса цѣломудрія, вѣры и молитвы.

3.

Не было, кажется, идеи болѣе распространенной въ минувшемъ вѣкѣ, чѣмъ идея господства человѣка надъ природой посредствомъ «завоеванія техники». Кое кто остался ей вѣренъ и по сей день, несмотря на ея приведеніе къ нелѣпости въ совѣтской Россіи, гдѣ обнаружилось, что побѣда надъ природой есть также и побѣда надъ человѣческой природой, ея вывихъ, увѣче, и, въ предѣлѣ, ея духовная или физическая смерть. Если человѣкъ — властитель и глава природы, то это не значить, что ему пристало быть ея палачомъ; если онъ — хозяинъ самого себя, то это не значить, что ему позволено вести хищническое хозяйство. Девятнадцатый вѣкъ очень любилъ слова: организовывать, организація, но въ дѣйствіяхъ, обозначаемыхъ этими словами, отнюдь не принималъ во вниманіе истинныхъ свойствъ и потребностей живого организма (сущность этихъ дѣйствій изображается гораздо точнѣй излюбленнымъ въ современной Италіи глаголомъ *sistemare*). Организаторы государства, хозяйства, жизни вообще и неотрывнаго отъ нея человѣческаго творчества, всего чаще насильовали эту жизнь, навязывали ей мертвящую систему, не справившись съ ея законами, приводили ее въ порядокъ, — и въ порядокъ какъ разъ неорганической. Природу можно уподобить саду, надъ которымъ человѣкъ властвуетъ на правахъ садовника, но вмѣсто того, чтобы подстригать деревья и поливать цвѣты, онъ деревья вырубилъ, цвѣты выпололъ, землю утрамбовалъ, залилъ ее бетономъ, и на образовавшейся такимъ образомъ твердокаменной площадкѣ предается неестественной тренировкѣ тѣла и души, дабы возможно скорѣй превратиться въ законченнаго робота. Въ томъ саду цвѣло искусство; на бетонѣ оно не расцвѣтетъ.

Одинъ изъ парадоксовъ искусства (области насквозь парадоксальной) заключается въ томъ, что хотя оно и человѣческое дѣло на землѣ, но не такое, надъ которымъ человѣкъ былъ бы до конца и нераздѣльно властенъ. Свои творенія художникъ вырашиваетъ въ себѣ, но онъ не можетъ ихъ изготовить безъ всякаго ростка изъ матеріаловъ, покупаемыхъ на рынкѣ. Чтобы создать что-нибудь, надо себя отдать. Искусство въ человѣкѣ, но чтобы его найти, надо всего человѣка переплавить, перелить въ искусство. Въ предшествующемъ произведеніи всегда открывается нѣчто такое, что въ душѣ автора дремало, оставалось сокрытымъ и невѣдомымъ. Въ великихъ произведеніяхъ есть несмѣтная богатства, о которыхъ и не подозрѣвали ихъ творцы. Однако богатства эти имѣются тамъ только потому, что художникъ ничего не приприталъ для себя, все отдалъ, всѣмъ своимъ существомъ послужилъ своему созданію. Творческій человѣкъ тѣмъ и отличается отъ обыкновеннаго трудового человѣка, что даетъ не въ мѣру, а свыше силъ; но если онъ не всѣ свои силы отдастъ, то не будетъ и никакого «свыше». Человѣкъ долженъ вложить въ искусство свою душу и вмѣстѣ съ ней самому ему невѣдомую душу свей души, иначе не будетъ искусства, не осуществится творчество. Вопреки мнѣнію практическихъ людей, только то искусство и нужно человѣку, которому онъ служить, а не то, которое прислуживаетъ ему. Плохо, когда ему остается лишь ублажать себя поработаннымъ, униженнымъ искусствомъ. Плохо, когда въ своей творческой работѣ онъ работаетъ только на себя.

Съ тѣхъ поръ, какъ исчезло предопредѣляющее единство стилиа и была забыта соборность художественнаго служенія, освѣщавшая послѣдній закоулокъ человѣческаго быта, искусство принялось угождать эстетическимъ и всякимъ другимъ (въ томъ числѣ религіознымъ и моральнымъ) прихотямъ человѣка, пока не докатилось до голой цѣлесообразности, до механическаго удовлетворенія не живыхъ и насущныхъ, а разсудкомъ установленныхъ абстрактныхъ его нуждъ. Зданіе, переставъ рядиться въ павлинья перья вымершихъ искусствъ, превратилось въ машину для жилья, по выраженію Лекорбюзье, — или въ машину иного назначенія. Музыка продержалась въ силѣ и славу на цѣлый вѣкъ дольше, чѣмъ архитектура, но и ее вынуждаютъ на нашихъ глазахъ содѣйствовать пищеваренію человѣческой особи или «трудоному энтузіазму» голоднаго человѣческаго стада. Въ изобразительномъ искусствѣ и литературѣ все болѣе торжествуютъ двѣ стихіи, одинаково имъ враждебныя: либо экспериментъ, либо документъ. Художникъ то распоряжается своими приѣмами, какъ шахматными ходами и подмѣняетъ искусство знаніемъ о его возмѣжностяхъ, то потрафляетъ болѣе или менѣе праздному нашему

любопытству, обращенному уже не къ искусству, какъ въ первомъ случаѣ, а къ исторіи, къ природѣ, къ собственному его разоблаченному нутру, иначе говоря предлагаетъ намъ легко усваиваемый матеріалъ изъ области половой психо-патологіи, политической экономіи или какой-нибудь иной науки. Можно подумать на первый взглядъ, что вся эта служба человѣку (которую иные пустословы называютъ служеніемъ человѣчеству) приводитъ къ особой человѣчности искусства, ставить въ немъ человѣка на первое мѣсто, какъ въ Греціи, гдѣ онъ былъ «мѣрой всѣхъ вещей». На самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ обратное. Искусство, которымъ вполне владѣетъ человѣкъ, которое не имѣетъ отъ него тайнъ и не отражаетъ ничего, кромѣ его вкуса и разсудка, такое искусство какъ разъ и есть искусство безъ человѣка, искусство, не умѣющее ни выразить его, ни даже изобразить. Изображалъ и выражалъ человѣческую личность портретъ Тиціана или Рембрандта въ несравненно большей степени, чѣмъ это способна сдѣлать фотографія или современный портретъ, полученный путемъ эстетической вивисекціи. По шекспировскимъ подмосткамъ двигались живые люди; современную сцену населяютъ психологіей напичканныя тѣни или уныло-стилизированные бутафорскіе шуты. Искусство великихъ стилистическихъ эпохъ полностью выражаетъ человѣка именно потому, что въ эти эпохи онъ не занятъ исключительно собою, не оглядывается ежеминутно на себя, обращенъ, если не къ Творцу, то къ творенію, въ несказанномъ его единствѣ, не къ себѣ, а къ тому высшему, чѣмъ онъ живъ и что въ немъ живетъ. Все только-человѣческое ниже человѣка. Въ томъ искусствѣ нѣтъ и человѣка, гдѣ хочетъ быть только человѣкъ.

Все изображаемое да будетъ преображено; все, что выражено, да станетъ воплощеннымъ. Это и есть тайный законъ всякаго искусства, несоблюденіе котораго, вольное или невольное, сознательное или нѣтъ, карается нескончаемымъ хожденіемъ по мукамъ. Художникъ проваливается изъ ада въ худшій адъ, странствуя изъ сырой дѣйствительности въ міръ развоплощенныхъ формъ и возвращаясь опять къ образамъ жаждущимъ преображенія. Никакой умъ и талантъ, никакія знанія *одни* его не спасутъ, не помогутъ найти животворящее, утраченное имъ слово. Преображеніе не есть операція вычисляющаго разсудка, оно есть чудо, и воплощеніе — чудо, еще болѣе чудесное. Ихъ истинный смыслъ открывается не въ философіи, не въ наукѣ, не въ самомъ искусствѣ, а только въ мифахъ и таинствахъ религіи. Изъ религіи исходятъ и въ религію возвращается всякое искусство, не только въ смыслѣ историческомъ или индивидуально-психологическомъ, но и въ силу собственной своей логики или металогики, зависящей отъ неотъемлемой его природы. Всѣ понятія, безъ которыхъ нельзя и подой-

ти къ сколько нибудь углубленному истолкованію искусства, коренятся въ религіозной мысли, и даже словесныя формы, отвѣчающія имъ, заимствованы у богословія. Вѣрно это не только о понятіяхъ преображенія и воплощенія, опредѣляющихъ творческій путь художника, но и о понятіяхъ, относящихся къ законченному произведенію искусства, гдѣ мы находимъ ту цѣлостность, то совмѣщеніе противоположностей, пониманіе которыхъ составляетъ важнѣйшій предметъ религіозной онтологіи и высшую свою форму получаетъ въ христіанской догмѣ. Если въ художественномъ произведеніи противоположности не совмѣщены, оно распадается на составныя части; если онѣ не достаточно противоположны, оно оказывается вялымъ и пустымъ. Уже въ его творческомъ ядрѣ совмѣщаются необходимость и свобода, личный выборъ и надличное предопредѣленіе; единство стіля потому такъ и насыщено для искусства, что оно есть гарантія этой совмѣстности, этого сліянія, подобнаго тому сліянію враждующихъ началъ, какое постулируетъ христіанскимъ ученіемъ о свободѣ воли.

Законъ противорѣчія для искусства отмѣненъ, или, вѣрнѣе, замѣненъ закономъ всеединства. Логика искусства есть логика религіи. Искусство ее принимаетъ, религія ее даетъ. При этомъ искусство не только тяготеетъ къ религіи, вродѣ того, какъ тяготеетъ къ математикѣ современное естествознаніе, да и вся современная наука, т. е. заимствуя у нея свое интеллектуальное строеніе, но и реально коренится въ ней, будучи въ своей глубинѣ съ нею соприсродно. Вотъ почему искусство еще не гибнетъ, когда отдаляется отъ церкви, когда художникъ перестаетъ исповѣдывать внутренне еще живущую въ немъ вѣру, тогда какъ естествознаніе въ современной его формѣ стало бы невозможнымъ, если бы исчезла вѣра въ математику. Гибнетъ искусство послѣ того, какъ погибаетъ стиль, хотя бы не религіозный, но утверждающій, въ силу самаго своего существа, сверхразумный, коренящійся въ религіи смыслъ искусства. Окончательно разрушаютъ этотъ смыслъ рационализирующія, механизирующія силы, удушающія всякій зародышъ художественнаго творчества. Механическимъ сложеніемъ распавшихся частицъ духа не воплотить, міра не преобразить, антимической ткани художественнаго произведенія не создать и цѣлостной вселенной не построить. Послѣдняя отторженность отъ религіи, отъ религіознаго мышленія, отъ укорененнаго въ религіи міро-созерцанія и міро-построенія (замѣняемаго разсудочнымъ міро-разложеніемъ) не то что отдаляетъ искусство отъ церкви, дѣлаетъ его нерелигіознымъ, «свѣтскимъ»; она отнимаетъ у него жизнь.

Безъ видимой связи съ религіей искусство существовало долгіе вѣка. Но невидимая связь въ тѣ вѣка не порывалась.

Художникъ новой исторіи — Шекспиръ, Гете, Пушкинъ — жилъ въ мірѣ уже не религіозномъ (въ какомъ жилъ Данте), но все еще въ подлинно человѣческомъ, управляемомъ совѣстью, иначе говоря проникнутомъ тайной религіей мірѣ, не въ мірѣ, вѣрующемъ во власть одной лишь таблицы умноженія. Художникъ, пусть и невѣрующій, въ своемъ искусствѣ все же творилъ таинство, послѣднее оправданіе котораго религіозно. Совершенію таинства помогало чувство стиля, особое художественное благочестіе и благообразіе. Таинство можетъ совершаться и грѣшными руками; современное искусство разлагается не потому, что художникъ грѣшенъ, а потому, что, сознательно или нѣтъ, онъ *отказывается совершать таинство*. Художественное творчество есть своего рода пресуществленіе даровъ, котораго никто еще не совершалъ по учебнику химіи, въ стерилизованной ретортѣ. Разсудокъ убиваетъ искусство, вытѣсняя высшій разумъ, издревле свойственный художнику. Тамъ, гдѣ этотъ разумъ сохранился, — а въ современномъ мірѣ мы еще повсюду наталкиваемся на его слѣды, — человѣкъ уже понялъ, что искусство онъ снова обрѣтетъ только на путяхъ религіи. Все живое, что пробивается сейчасъ сквозь тлѣніе, прикрытое камнемъ и металломъ, только упованіемъ этимъ и живетъ. Нѣтъ пути назадъ, въ человѣческой мірѣ, согрѣваемый незримо божественнымъ огнемъ свѣтящимъ сквозь густое облако. Отъ смерти не выздоравливаютъ. Искусство — не больной, ожидающій врача, а мертвый, чающій воскресенія. Оно возстанетъ изъ гроба въ сожигающемъ свѣтѣ религіознаго прозрѣнія или, отслуживъ по немъ скорбную панихиду, намъ придется его прахъ предать землѣ.

В. Вейдле .

МИФОЛОГИЯ КОДЗИКИ И БИБЛИЯ

(Докладъ, читанный въ японскомъ обществѣ «МЕИЖИ»,
въ Токио, 26-го апрѣля 1932-го года).

Вмѣсто предисловія.

Настоящій докладъ представляетъ собой извлечение изъ моей неопубликованной работы, посвященной сравнительному анализу мифологии Кодзики и Библии, или точнѣй говоря — первыхъ шести главъ книги Бытія и Апокалипсиса.

Я подхожу къ Кодзики не какъ къ этнографическому матеріалу, а какъ къ художественному произведенію и потому для меня на первомъ планѣ стоитъ вопросъ объ установленіи сюжета и о психологической сторонѣ дѣйствія.

Правда, между мифомъ и поэзіей существуетъ различіе, проистекающее изъ коллективнаго характера мифо-творчества. Но все-же, въ концѣ концовъ, мифъ и поэтическое произведеніе развиваются изъ общаго корня — изъ стремленія человѣка осознать свое міроощущеніе, выражаемое въ образахъ и символахъ.

Вотъ это-то внутреннее родство мифа и поэзіи и является исходнымъ моментомъ моего изслѣдованія, позволяя мнѣ пользоваться приемами психологическаго анализа.

Съ точки зрѣнія сюжета Кодзики представляютъ собой развитіе борьбы двухъ противоположныхъ началъ — начала организующаго, отождествляемаго со свѣтомъ и начала хаотическаго, отождествляемаго съ тьмой.

Сквозь всѣ событія мифа проходитъ эта идея и она-же является ключемъ къ психологии дѣйствующихъ лицъ.

Кодзики, можно сказать, это поэма, прологомъ которой является мифъ о твореніи. Въ этомъ отношеніи они могутъ быть сопоставлены съ событіями первыхъ шести главъ кни-

ги Бытія, также примыкающими къ разсказу о сотвореніи міра. Поэтому я и начинаю свою работу съ анализа разсказовъ о твореніи, въ образахъ которыхъ уже предвосхищается идейное содержаніе послѣдующихъ мотивовъ.

I.

Мифъ о твореніи, какъ онъ изложенъ въ Кодзики, говоритъ намъ не только о возникновеніи вселенной, но и о происхожденіи самихъ боговъ-творцовъ. Это сліяніе двухъ различныхъ повѣствованій придаетъ мифу особую сложность и загадочность.

«Вначалѣ неба и земли появились въ странѣ Такама-но-хара боги — имена ихъ: Аме-но-минака-нуси-но-ками, затѣмъ Такама-мусуби-не-ками, затѣмъ Такама-мусуби-но-ками».

Таковы начальныя слова мифа, вызывающія вопросъ — что это за страна Такама-но-хара, гдѣ появляются первые боги?

Проф. Цуда полагаетъ, что мѣсто появленія главныхъ боговъ не имѣетъ ничего общаго со страной Такама-но-хара — «равниной высокаго неба», полученной богиней Амурасу въ удѣль.

Правильнѣй сказать, что рѣчь идетъ объ одной и той-же странѣ, но только взятой въ различные моменты ея развитія.

Сказано — «Вначалѣ неба и земли появились въ странѣ Такама-но-хара боги...» — это значитъ, что боги появились въ то время, когда не было еще ни неба, ни земли, а было лишь царство хаоса и въ немъ два обособившихся центра — страна Такама-но-хара и страна Юми.

Въ связи съ послѣдней проф. Цуда задается вопросомъ — «Страна тьмы предполагаетъ существованіе надъ собой страны свѣта, какъ это могло быть, когда еще не было солнца?»

Подобные каверзные вопросы задаютъ сбывчно христіанскимъ священникамъ, когда хотятъ поставить ихъ въ тупикъ, ибо противорѣчіе это присуще и Библии.

Въ главѣ о твореніи міра говорится, что Богъ создалъ свѣтъ въ первый день, а солнце въ четвертый.

Весь секретъ въ томъ, что древній человекъ представлялъ себѣ бытіе свѣта независимо отъ источника свѣта, чего мы себѣ представить не можемъ. Онъ мыслилъ свѣтъ, какъ самобытную стихію, содержащуюся въ нѣдрахъ хаоса въ смѣшеніи съ другими стихіями. Свѣтило, поэтскому, представлялось ему не раскаленнымъ тѣломъ, а сущностью, состоящей единственно изъ чистаго, какъ бы сгущеннаго свѣта.

Мысль о самобытности стихии свѣта наглядно выражается въ третьей книгѣ Ездры, входящей въ составъ Библии —

«Тогда повелѣлъ Ты изъ сокровищницъ Твоихъ выйти обильному свѣту, чтобы явилось дѣло Твое.» (3 Ездры VI, 40).

Такимъ образомъ свѣтъ въ разсыпанномъ видѣ существовалъ до появленія солнца, подобно тому, какъ суша содержалась въ безднѣ, до рожденія земли.

На послѣднее указываетъ самый способъ созданія острова Онокородзима изъ капли, капнувшей съ жезла, которымъ боги, передъ тѣмъ, мѣшали пучину и, какъ сказано въ миеѣ, «сгустили морскую воду».

Итакъ мы должны утвердительно отвѣтить на вопросъ проф. Цуда — бытіе страны Іеми *дѣйствительно* заставляетъ предполагать надъ ней существованіе страны свѣта, еще до рожденія небеснаго свѣтила. Такой страной свѣта и является страна Такама-не-хара — родина боговъ-творцовъ.

Самый фактъ его существованія говоритъ намъ о томъ, что изъ нѣдръ сумрачнаго хаоса, похожаго на полудикую «Медузу», возникла стихія свѣта, и что это непокорное начало отдѣлилось отъ стихии тьмы, сосредоточившейся въ странѣ вѣчной ночи.

Въ Библии твореніе міра также начинается созданіемъ свѣта и отдѣленіемъ его отъ тьмы.

И сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ. И сталъ свѣтъ (I, 3).

И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ, и отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы (I, 4).

И назвалъ Богъ свѣтъ *днемъ*, а тьму *ночью*. И былъ вечеръ, и было утро: день одинъ». (I, 5).

Критика давно указывала на несообразность того обстоятельства, что здѣсь употребляются выраженія «день» и «ночь» — тогда какъ солнце, обусловливающее собой раздѣленіе сутокъ, появляется гораздо позже.

Проф. В. Ильинъ замѣчаетъ по этому поводу —

...«еврейское слово *йемъ*... означаетъ то, что мы нынѣ называемъ «днемъ» — по еврейскому счету сутки отъ вечера до вечера. Это видно изъ библейскихъ выраженій: «И былъ вечеръ и было утро день» такой-то. Но въ тоже время отсутствіе солнца, луны и звѣздъ въ первые «три дня» рѣшительно исключаетъ буквальное пониманіе слова «день» въ смыслѣ современныхъ «сутокъ».

Совершенно нелѣпо предполагать, чтобы это затрудненіе могъ не замѣтить, во всякомъ случаѣ, гениальный авторъ Книги Бытія.

Тѣмъ болѣе, что говоря о четвертомъ днѣ, онъ указываетъ

на свѣтила какъ на средство различенія временъ, дней и годовъ...» (*)

Выходъ изъ противорѣчія названный ученый видитъ въ томъ, чтобы разсматривать библейскій «день», какъ своего рода эпоху, періодъ, тѣмъ болѣе, что по еврейски «*йемъ*» — значитъ не только «день», но и періодъ неопредѣленной длительности.

Проф. Беннетъ, раздѣляющій подобный взглядъ, распространяетъ его и на начальныя слова 5-го стиха, въ силу чего получается такое чтеніе — «Богъ далъ періоду свѣта названіе дня». (**)

Все это безусловно справедливо по отношенію къ счету дней творенія, но совершенно очевидно, что при наименованіи свѣта — «днемъ», а тьмы — «ночью», выраженія эти употреблены не для обозначенія *періода* творенія, а въ какомъ-то другомъ смыслѣ?

Спрашивается — въ какомъ-же именно смыслѣ?

Методъ творенія заключается въ томъ, что стихіи, обрѣтающіяся въ нѣдрахъ хаоса въ слитномъ состояніи, разъединяются и организуются въ новыя сущности.

Сообразно сказанному — свѣтъ извлекается изъ нѣдръ хаоса, какъ изъ нѣкоей сокровищницы, въ силу чего часть хаоса погружается во тьму. И такъ какъ хаосъ наполнилъ собой все міровое пространство, то ясно, что отдѣленіе свѣта отъ тьмы связывается здѣсь съ обособленіемъ пространства, наполненнаго свѣтомъ отъ пространства, наполненнаго тьмой.

И вотъ именно этимъ-то двумъ различнымъ *пространствамъ*, а совсѣмъ не *періодамъ*, какъ то полагаетъ проф. Беннетъ, и дается наименованіе «дня» и «ночи».

И дѣйствительно — стоитъ только принять отдѣленіе свѣта отъ тьмы во времени, а не въ пространствѣ, какъ критическая мысль снова упирается въ тотъ-же самый тупикъ — какъ періоды свѣта и тьмы могли смѣнить другъ друга, когда не было еще солнца?

Выходитъ, слѣдовательно, что Богъ, создавъ свѣтъ, отдѣлилъ царство свѣта отъ царства тьмы, причемъ первое называлъ «днемъ», въ смыслѣ *страны дня*, а второе «ночью», въ смыслѣ *страны ночи*.

Это какъ въ поэзіи, гдѣ южныя страны называются иногда странами полудня.

Итакъ твореніе по Библии, также какъ и по Кодзики, начинается съ великаго раздѣленія владнній единаго хаоса на

*) Ильинъ. «Шесть дней творенія». 53. YMCA Press Paris. 1930.

**) Genesis edited by W. H. Beunett prof. 76.

два міра — міръ свѣта и міръ тьмы, которыя не смѣняютъ другъ друга, а противостоятъ другъ другу.

Названіе мѣста появленія боговъ — «Такама-не-хара», замѣчаетъ проф. Цугита, «указываетъ на небо, хотя неба въ то время еще не было».

Неба не было, но центръ его былъ, на что указываетъ имя бога Аменоминака-нуси-не-ками, каковое буквально значить: «Богъ, властвующій надъ центромъ неба».

Самое небо, въ смыслѣ небснаго свода, появляется вмѣстѣ съ двумя слѣдующими богами — столпами.

«Затѣмъ, когда страна была еще юна и похожа на плавающую каплю масла, и имѣла подобіе медузы, поднялось нѣчто, подобно ростку тростника, и появились изъ него боги, имена которыхъ: Умаси-аси-каби-хико-дзи-не-ками, затѣмъ Аме-но-тако-таци-но ками...» Комментируя это мѣсто, проф. Цугита замѣчаетъ, что «то вещество, которое, подобно тростнику изъ воды, быстро поднялось и образовало небо и было названо богомъ Умаси-аси-каби-хико-дзи-но-ками».

Въ связи съ этимъ *превращеніемъ страны свѣта въ страну неба* — первые пять боговъ-одинокъ и называются «особыми небесными богами» — Като-амацу-ками.

Въ Библии мы опять таки встрѣчаемъ тотъ-же порядокъ творенія:

«И создалъ Богъ твердь, и отдѣлилъ воду, которая подъ твердью, отъ воды, которая надъ твердью. И стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небомъ...» (Бытіе I, 6, 7, 8).

Несформленное пространство, наполненное стихіей свѣта, получаетъ видимыя границы и замыкается въ небесный сводъ, подъ которымъ еще клубится водная бездна.

Сходство можно продолжить дальше, ибо по Кодзяки, подъ страной свѣта, ставшей «равниной высокаго неба», также находится безформенная «плавающая страна», соответствующая библейской водной безднѣ. Это ясно изъ того факта, что боги Изанаги и Изанами мѣшали Жезломъ морскую воду, стоя на «Небесномъ Пловучемъ Мосту».

Вслѣдъ за «особыми небесными богами» появляется еще семь поколѣній боговъ, имена которыхъ, по мнѣнію проф. Цугита, основанному на изученіи трудовъ старинныхъ ученыхъ Норинага и Адутанэ, указываютъ на «процессъ постепеннаго затвердеванія полудикой земной массы и зарожденія на ней жизни».

Такъ шестой богъ, изъ числа семи боговъ-одинокъ, возникаетъ путемъ обожествленія вещества, предназначеннаго въ дальнѣйшемъ стать землей.

Согласно своему имени — Куни-но-токотачи-но-ками, онъ представляетъ собой *начало*, образующее землю.

Слѣдующій за нимъ богъ Тоно-кумо-ну-но-ками указываетъ своимъ именемъ на состояніе полужидкаго вещества, начинающаго сгущаться. Это богъ, такъ сказать, самой первой стадіи образованія земли.

Дальше идутъ пять поколѣній парныхъ боговъ, начинающихся богомъ Уидзи-ни-по-ками и богиней Суидзи-ни-но-ками.

Боги эти говорятъ своими именами, что земля уже дошла до состоянія болота и представляетъ собой мѣсиво изъ тины и песку.

Боги Цунугуи-но-ками и Икугуи-но-ками указываютъ на моментъ, когда на землѣ уже началась растительная жизнь.

Здѣсь интересно отмѣтить, что имя перваго бога — «Цунугуи» означаетъ появленіе «рогатаго ростка», а имя богини «Икугуи» говоритъ о началѣ произростанія.

Слѣдовательно, имена боговъ являются не только *персонификаціей* предметовъ творенія, но и самой творческой и питающей энергіи.

Въ этомъ смыслѣ они вполне могутъ быть сопоставлены со *словами* Бога, съ помощью которыхъ въ Библии создается міръ, ибо *слова* эти, заключая въ себѣ образующую энергію Творца, въ то же время указываютъ на существо создаваемаго явленія.

Далѣе идутъ боги Оото-но-дзи-но-ками и богиня Оото-но-бе-но-ками, имена которыхъ говорятъ намъ о полномъ затверденіи земли.

Вслѣдъ за ними выступаетъ предпоследняя божественная пара — богъ Омотару-но-ками и богиня Ая-касики-не-ками.

Имя бога указываетъ на окончательное завершеніе процесса образованія земли, а имя богини выражаетъ чувство благоговѣйнаго восхищенія зрѣлищемъ созданной земли.

И наконецъ появляется божественная чета: Изанаги и Изанами, самыя имена которыхъ указываютъ на призывные возгласы, съ какими они обратились другъ къ другу при сочетаніи брачными узами. И вотъ тутъ возникаетъ вопросъ — къ моменту выступленія названныхъ боговъ земля уже оказывается созданной, такъ какую-же тогда землю они родятъ?

Повидимому въ предыдущемъ изложеніи шла рѣчь о созданіи земли, какъ планеты, или, лучше сказать, о рожденіи материковъ, роль-же послѣдней божественной пары сводится къ рожденію *спеціально* японскихъ острововъ, на что ясно

указываютъ самыя ихъ названія, сохранившіяся до настоящаго времени.

Такимъ образомъ мифъ о творческой дѣятельности боговъ Изанаги и Изанами является какъ-бы дополненіемъ и развитіемъ основнаго мифа о созданіи неба и земли.

Соединяя оба мифа Кодзики о происхожденіи земли мы получимъ такой порядокъ творенія: сперва происходитъ заведеніе земли, затѣмъ на ней начинается растительная жизнь и, подъ самый конецъ, благодаря производящей дѣятельности богини Изанами, поверхность ея заселяется разными живыми существами.

Въ Библии тоже самое — послѣ созданія неба творится земля —

«И сказалъ Богъ: да соберется вода, которая подъ небомъ въ одно мѣсто, и да явится суша...

И назвалъ Богъ сушу землей, а собраніе водъ морями». (Бытіе I, 9, 10). Вслѣдъ за своимъ появленіемъ изъ первичной воды земля застилается растительнымъ покровомъ, но животныя, въ отличіе отъ японскаго миеа, рождаются на ней уже послѣ созданія солнца.

Въ Кодзики, послѣ появленія земли и окончательнаго отдѣленія страны тьмы отъ страны свѣта скалой Чибики-ива, рассказывается о рожденіи небесныхъ свѣтилъ — солнца и луны.

Тотъ фактъ, что земля родится раньше солнца удивляетъ проф. Цуда и онъ видитъ въ этомъ вліяніе политическихъ мотивовъ. Надо было сперва создать удѣлъ для потомковъ солнца, а затѣмъ уже и само солнце. Но вотъ въ Библии, которую никакъ нельзя заподозрить въ политикѣ, мы имѣемъ на лицо ту-же послѣдовательность творенія — въ третій день создается земля, а въ четвертый — солнце.

Дѣло въ томъ, что это совпаденіе совсѣмъ не случайно, а обуславливается одинаковымъ взглядомъ обоихъ произведеній на соотношеніе стихій свѣта и тьмы.

Страна Такама-но-хара въ Кодзики и страна «дня» въ Библии являются царствами свѣта только для самихъ себя, земля-же, рождающаяся въ странѣ тьмы и принимающая въ свое нутро эту страну, подобно тому какъ небо объемлетъ пространство свѣта, остается въ тѣни. Конечно, если-бы наименованіе «дня» и «ночи» въ пятомъ стихѣ было присвоено эпохамъ, въ силу чего свѣтъ и тьма *періодически* смѣняли бы другъ друга, то и для земли, въ опредѣленный моментъ, наступила-бы своя эпоха свѣта.

Но благодаря *пространственному* раздѣленію тьмы и свѣта земля оказывается обреченной на вѣчную ночь, и вотъ

потому-то и создается солнце и, притомъ, именно послѣ земли, чтобы ему было кому свѣтить.

Значитъ обособленіе свѣта и тьмы въ дѣть, противостоящія другъ другу, страны и является факторомъ, определяющимъ собой порядокъ творенія, какъ въ Кодзики, такъ и въ Библии.

Но почему же, въ такомъ случаѣ, въ общемъ сходный порядокъ творенія нарушается въ рассказѣ о происхожденіи всего живого?

Въ Кодзики вмѣсто людей всюду выступаютъ боги. Первыми супругами на землѣ являются боги, а не люди.

Изанаги и Изанами — это японскіе Адамъ и Ева.

И такъ какъ, боги, по самой своей природѣ, появляются раньше созданія солнца, то естественно, что и рожденіе животнаго міра, предшествующее въ Библии творенію человѣка, переносится назадъ. Японскій мифъ ничего не знаетъ о происхожденіи человѣка. Онъ подробно распространяется о рожденіи незначительнаго бога Хируко — водяной півавки, отъ котораго отказались даже сами родители, но совершенно умалчиваетъ о появленіи «вѣнца творенія» — человѣка. И это умалчаніе о человѣкѣ не дѣло случая, а обусловливается психологіей древняго японца, связанной съ его вѣрой въ небесныхъ боговъ-предковъ, на почвѣ которой и возникли Кодзики. Небеснымъ потомкамъ, какими себя считали творцы японскаго міра, было важно и необходимо знать дѣла своего небеснаго предка, а также обстоятельства исхода изъ него боговъ — предковъ, знаніе же происхожденія человѣческаго рода имѣло для нихъ второстепенное значеніе.

Поэтому надо думать, библейскій мифъ о первыхъ людяхъ и оказался обойденнымъ въ Кодзики.

Кодзики и Библия одинаково смотрятъ на рожденіе міра, но въ то время, какъ японскій мифъ повѣствуетъ о происхожденіи боговъ, Библия говоритъ о происхожденіи человѣка.

Теперь въ интересахъ наглядности, представимъ сравнимый ходъ творенія въ двухъ столбцахъ — налѣво матеріаль Кодзики, а направо — Библия.

КОДЗИКИ.

1) Вначалѣ творенія, когда еще не было ни неба, ни земли, въ связи съ появленіемъ первыхъ трехъ боговъ-творцовъ, совершается распадъ первичной, хаотической

БИБЛИЯ

1) Вначалѣ, когда Богъ творилъ небо и землю, и земля пребывала въ хаотическомъ состояніи, Онъ создалъ свѣтъ, причѣмъ пространству свѣта далъ названіе «дня»,

матеріи на міръ свѣта и тьмы — страны Такама-но-хара и Юми.

2) Изъ нѣдръ полудикой массы, наполняющей страну Такама-но-хара, поднимается, подобно тростнику изъ воды, нѣчто и образуетъ собой небо.

Такимъ образомъ страна свѣта — Такама-но-хара, становится вмѣстѣ съ тѣмъ и «равниной высокаго неба».

3) Вслѣдъ за небомъ создается земля, причемъ мѣстомъ ея рожденія является страна тьмы. Вслѣдствіе этого страна Юми, подобно странѣ Такама-но-хара, также получаетъ свои своды, но только подземные.

4) Поверхность земли, какъ на то указываетъ имена боговъ Цунугуи-но-ками и Икугуино-ками, покрывается покровомъ.

5) На землѣ, благодаря рождающей дѣятельности богини Изанами, возникаетъ органическая жизнь.

6) Съ изоляціей страны Юми скалой Чибики-и-ва заканчивается процессъ полного отдѣленія страны свѣта отъ царства тьмы, въ связи съ чѣмъ и рождаются небесныя свѣтила — солнц и луна.

7) Создавъ землю, боги - творцы восхищаются своимъ

а пространству тьмы — «ночи».

2) Надъ безформенной водной массой поднимается «твердь», или небесный сводъ, вслѣдствіе чего царство «дня» получаетъ видимыя границы и становится небомъ.

3) Послѣ созданія неба также творится земля, причемъ суша выдѣляется изъ водной бездны, находящейся подъ небомъ и, слѣдовательно, принадлежащей къ владѣніямъ страны «ночи».

4) Земля, по слову Бога, производитъ «зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду ея, и дерево приносящее плодъ».

5) Въ Библии живыя существа появляются на землѣ уже послѣ созданія солнца.

6) Создаются солнце и луна «два свѣтила великія», чтобы «свѣтить на землю и управлять днемъ и ночью, и отдѣлять свѣтъ отъ тьмы».

7) Богъ, создавъ міръ, увидѣлъ все, «что Онъ соз-

произведеніемъ, на что указываетъ имя боги ни Ая-каси-ко-не-но-ками. даль, и вотъ хорошо весь-ма».

Послѣдовательность творенія, какъ въ Кодзики, такъ и въ Библии, въ общемъ одинаково, но въ какомъ отношеніи находятся между собой принципы творенія — вотъ вопросъ?

Проф. Цугита, комментируя миѣ о твореніи, полагаетъ, что богъ Амэно-минака, пребывающій въ центрѣ неба, въ качествѣ его хозяина, является изначальнымъ богомъ-творцомъ вселенной. Два слѣдующіе бога — Таками и Ками — Мусуби представляютъ собой сверхъ-человѣческія сущности, въ которыхъ обожествляется зарождающая творческая сила главнаго бога.

И такъ какъ древній человѣкъ мыслить себѣ зарождающую силу двуначальной, то боги Таками и Ками-мусуби олицетворяютъ собой активное и пассивное начала того-же бога.

Начала эти, по мнѣнію проф. Цугита, соответствуютъ китайскимъ началамъ — «Инь» и «Янь» — пассивному, женскому и активному, мужскому, изъ взаимодействія которыхъ, согласно космогоніи Энандзы, возникъ міръ.

Въ дальнѣйшемъ комментаторъ приводитъ мнѣніе проф. Танака, полагающаго, что по Кодзики, міръ созданъ путемъ взаимодействія активнаго и пассивнаго началъ бога Амэно-минака.

Во второмъ стихѣ I-ой главы книги Бытія говорится, что «Духъ Божій» носился надъ водой».

Мережковскій, комментируя это мѣсто, говоритъ: «носился», «опускался», какъ птица съ распростертыми крыльями опускается, чтобы высидѣть яйцо. «Духъ Божій» — Ruach, Душа («душа» не то слово, но другого нѣтъ).

Душа Божія «высиживала» міръ изъ хаоса, какъ птица высиживаетъ яйцо (*).» Въ этомъ отрывкѣ выражается мысль, обоснованію которой, собственно говоря, и посвящена вся книга «Тайна Трехъ», что Духъ Божій — это женское начало въ Богѣ.

Основаніемъ для подобнаго истолкованія понятія «Духъ Божій», является употребленное въ еврейскомъ оригиналѣ, слово Mehaerhet переданное по русски выраженіемъ «носился».

Такъ проф. Беннетъ замѣчаетъ, что арамейскій корень Mehaerhet указываетъ на птицу, сидящую на яйцахъ.

*) Д. Мережковскій «Тайна Трехъ». Прага, 1925. 344 стр.

Конечно, «Духъ Божій» самъ по себѣ, является дѣятельнымъ началомъ, но по сравненію съ работой слова, роль Его пассивна.

Богъ творить міръ съ помощью слова, какъ это хорошо сказано у Ездры : «Слово Твое исходило, и тотчасъ являлось дѣло.» (3 Ездры IV, 43) Но исходя отъ Бога слово, сообразно своему заданію, проникало въ пучину хаоса, гдѣ и творило, раздѣляя и организуя самобытныя сихіи. Слово Бога — это безличный носитель Его творческой энергіи, то дѣятельное, активное начало, которое и производитъ работу творенія. И такъ какъ, кромѣ того, слово и Духъ Божій одинаково обращены къ безднѣ, то вполне можно сказать, что міръ, по Библии, создается путемъ взаимодействія активного и пассивнаго началъ Творца. Выходитъ такимъ образомъ, что не только порядокъ творенія въ Кодзики и Библии одинаковъ, но и принципы творенія сходятся.

Чтобы закончить нашъ сравнительный анализъ намъ остается теперь только выяснитъ роль въ твореніи міра послѣдующихъ поколѣній боговъ. Проф. Цугита формулируетъ ее приблизительно такъ: всѣ послѣдующіе боги, начиная съ бога Умаса, даютъ картину постепеннаго образованія вселенной путемъ проявленія творческой силы главныхъ боговъ.

Имена творимыхъ явленій переносятся на боговъ, вслѣдствіе чего порядокъ перечисленія ихъ именъ указываетъ на послѣдовательность моментовъ творенія. Поэтому-то именно у этихъ боговъ нѣтъ никакой дѣятельности, о которой можно было-бы что нибудь разсказать. Ко всему этому мы можемъ добавить отъ себя, что названные боги не есть личности, какими, напримѣръ, являются боги Изнаги и Изанами, а представляютъ собой лишь персонификацію толчковъ творческой энергіи, исходящей отъ главнаго бога. Въ этомъ отношеніи ихъ вполне можно сопоставить со словами Бога, съ помощью которыхъ, по Библии, творится міръ.

Творческая энергія, исходя отъ Бога, облекается въ форму словъ, указывающихъ на предметъ творенія.

Творческая же энергія бога Амено-минака облекается въ форму именъ боговъ, что также говоритъ намъ о характерѣ создаемыхъ явленій. Всѣ боги, будучи проявленіями творческой энергіи главнаго бога, появляются, надо думать, въ странѣ Такама-на-хара, что служить мѣстомъ его пребыванія.

Но рождаясь тамъ, на лонѣ бога центра неба, они дѣйствуютъ въ разныхъ странахъ, сообразно своему назначенію.

Такъ боги Умаса и Амено-токотачи, появившись въ странѣ свѣта, въ ней и остаются, творя небо изъ вещества этой страны.

Послѣдующія же семь поколѣній боговъ, хотя и появ-

ляются также въ странѣ Такама-но-хара, но дѣйствуютъ въ странѣ тьмы, изъ вещества которой они и создаютъ землю.

Поэтому, хотя они и проявляютъ себя въ той средѣ, изъ которой родится земля, но все-же ихъ нельзя считать земными богами.

Въ полномъ согласіи съ изложеннымъ стоитъ то обстоятельство, что боги Изанаги и Изанами впервые выступаютъ на «Небесномъ плывучемъ мосту», съ котораго они создаютъ маленькій островокъ, куда затѣмъ и нисходятъ для утвержденія безформенной страны.

Выходитъ, слѣдовательно, что какъ въ Кодзяки, такъ и въ Библии, творческое начало *посылается* въ среду хаоса, гдѣ оно и творитъ міръ.

Въ результатъ мы видимъ, что послѣдовательность творенія, въ общемъ одинакова, сходится также взгляды на твореніе, какъ на процессъ взаимодействія активнаго и пассивнаго началъ, и, наконецъ, замѣчается совпаденіе въ самомъ способѣ творенія, когда творческая энергія посылается въ хаотическую среду.

И замѣчательно, кромѣ того, что если мы выдѣлимъ бога Амено-минака, какъ творца, то число остальныхъ боговъ-одиночекъ окажется равнымъ шести — числу дней творенія библейскаго разсказа.

Въ общемъ создается впечатлѣніе, что японскій мифъ о твореніи развился изъ аналогичнаго библейскаго разсказа, путемъ персонификаціи и обожествленія словъ Бога, съ помощью которыхъ творился міръ.

Въ силу этого, надо полагать, что первая половина японскаго мифа, до появленія парныхъ боговъ, является основной и болѣе древнѣй, чѣмъ послѣдующій мифъ о богахъ Изанаги и Изанами.

Поэтому-то центральный мифъ Кодзика о низведеніи на землю души богини солнца, воплощенной въ зеркало, находитъ себѣ аналогію въ самомъ принципѣ творенія міра путемъ излученія творческой энергіи въ соотвѣтствующую среду. *Богиня Амаатерасу создаетъ японское государство, посылая на землю своего потомка, подобно тому, какъ богъ Амено-минака творитъ міръ, посылая въ среду хаоса, свое творческое начало, облеченное въ имена боговъ.*

Такимъ образомъ, можно сказать, что небесные потомки, несущіе съ собой зеркало богини, соотвѣтствуютъ богамъ, заключающимъ въ себѣ творческую силу главнаго бога.

Японское государство создается по образу и подобію творенія міра — вотъ выводъ, показывающій, что вся мифологія

Кодзика органически связана съ мифомъ о твореніи, и что послѣдній совсѣмъ не является позднѣйшей приставкой, какъ то полагаетъ проф. Цугиита.

II.

Въ книгѣ Бытія есть одно удивительное мѣсто, которое до такой степени противорѣчитъ всѣмъ нашимъ взглядамъ на природу, что богословы и ученые изслѣдователи Библии или совсѣмъ его замалчиваютъ, или говорятъ о немъ вскользь, не углубляясь въ существо предмета.

Мы имѣемъ въ виду рассказъ о «растлѣннѣи» земли, что побудило Творца наслать на нее потопъ:

«И воззрѣлъ Господь Богъ на землю, и вотъ она растлѣнна: ибо всякая плоть извратила путь свой на землѣ.» (VI, 12)

Проф. Бенетъ, къ труду котораго мы не разъ будемъ обращаться въ настоящей статьѣ, комментируя разбираемый стихъ, замѣчаетъ: «всякая плоть» быть можетъ значить «все человѣчество», или, что менѣе вѣроятно, всѣ живыя созданія.»*)

Выраженіе «всякая плоть», (по еврейски «koll bassar», что буквально значить «всякое мясо»), настолько опредѣленно и текстъ здѣсь настолько ясенъ, что врядъ ли можно сомнѣваться въ томъ, что рѣчь идетъ и о «человѣчествѣ» и о «живыхъ созданіяхъ», короче говоря о развращеніи всего органическаго міра, за исключеніемъ, конечно, водныхъ обитателей, на которыхъ страшное дѣйствіе потопа не распространяется.

«Всякая плоть извратила путь свой на землѣ» — это значить, что рѣшительно всѣ живыя существа, населяющія землю, вышли изъ установленныхъ для нихъ границъ и нарушили общій міропорядокъ. Поэтому то, вмѣстѣ съ людьми, и обрекаются на гибель и животныя :

«И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ, отъ человѣковъ до скотовъ, и гадовъ и птицъ небесныхъ истреблю, ибо Я раскаялся, что создалъ ихъ.» (VI, 7)

Послѣднія слова не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что развращеніе приписывается не только людямъ, но и животнымъ, ибо Богъ выражаетъ сожалѣніе въ томъ, что создалъ «ихъ», то есть «человѣковъ» и «гадовъ» и птицъ небесныхъ».

«The Century Bible» edited by W. H. Bennett, professor, New college and Hackney College, London.

«All flesh» may be «all mankind», or, less probably, all living creatures». (139).

Можно понять, что люди, как существа разумныя и одаренныя при томъ свободной волей, могли вступить на путь грѣха и тѣмъ возстановить противъ себя Творца.

Но вотъ вопросъ — какъ безсловесныя твари могли «извратить путь свой» и повести себя такъ, что, какъ это говорится въ стихѣ 13-мъ, «земля наполнилась отъ нихъ злодѣяніями?»

Буквальное пониманіе текста настолько кажется ни съ чѣмъ несообразнымъ, что обычно, просто на просто, отмахиваются отъ него.

Такъ церковь, въ лицѣ протоіерея Хераскова, говорить по этому поводу: «Зачѣмъ на истребленіе съ человѣкомъ осуждается и тварь несмысленная. Поелику она была для человѣческой потребности. Страданія неразумной твари должны были усугубить наказаніе тѣхъ, которые покорили ее суетѣ своей, и содѣлать бѣдствіе ихъ болѣе разительнымъ и поучительнымъ для потомства.» (*)

Поистинѣ странное объясненіе! Творцу приписывается имъ психологія какого то инквизитора, терзающаго невинныя жертвы на глазахъ виновныхъ съ тѣмъ, чтобы увеличить страданія послѣднихъ — «усугубить наказаніе». Но не будемъ обвинять Творца въ утонченной и ненужной жестокости, а примемъ буквальное пониманіе текста и допустимъ что земля пострадала не только за грѣхи людей, но также и за «извращеніе пути» всѣхъ животныхъ и вообще всего земного органическаго міра.

И вотъ какъ только мы это признаемъ, то увидимъ, что и у другихъ народовъ имѣются подобныя религіозныя преданія. Такъ въ Кодзики, Югото и Норито также встрѣчается рассказъ о хаосѣ, что охватилъ съ собой не только земныхъ боговъ, но и проникъ въ природу.

Богъ Амено-Осіо, наблюдая землю съ небеснаго воздушнаго моста, замѣчаетъ:

«Въ странѣ Пышнаго Тростника страшный беспорядокъ».

Затѣмъ онъ докладываетъ объ этомъ богинѣ Аматерасу. Въ Югото («Славословіе правителя страны Изумо») картина беспорядка на землѣ, о каковомъ говорится въ Кодзики, описывается болѣе подробно. Въмѣсто бога Амено-Осіо тамъ выступаетъ его братъ — богъ Амено-Хохи (также родившійся изъ драгоценнаго ожерелья Аматорасу), который по поруче-

*) Руководство къ послѣдовательному чтенію *Пятикнижія Моисеева*, составленное протоіереемъ М. Херасковымъ и одобренное Святейшимъ Синодомъ для употребленія въ Духовныхъ Семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго руководства. Владимиръ на Клязьмѣ. 1903 годъ. стр. 63.

нію главныхъ боговъ — Таками и Ками-Мусуби, производить развѣдку того, что дѣлается на землѣ — богъ Амено-Хохи, раздвинувъ восемь грядъ небесныхъ облаковъ, облетѣлъ небо, облетѣлъ землю и оглядѣлъ все поднебесье, и возвратившись, принесъ отвѣтъ»...

Что касается самого доклада бога Амено-Хохи, то существуютъ разныя его чтенія, но мы приводимъ здѣсь наиболѣе распространенное, установленное проф. Цугита, путемъ сопоставленія теорій старинныхъ комментаторовъ — Норинага, Мабучи и другихъ (*).

«Страна Тучнаго Тростника и Драгоценныхъ Колосевъ находится въ безпорядкѣ. Тамъ есть боги, которые днемъ шумятъ и роятся, какъ мужи, а ночью сверкаютъ, какъ огненные искры.

Тамъ гомонятъ скалы и пни деревьевъ и сине-пѣнные воды. Но эта страна да будетъ усмирена и станетъ страной спокойствія, управляемой потомками неба». (**).

Прежде всего интересно отмѣтить, что въ обоихъ случаяхъ безпорядокъ на землѣ наблюдается съ небесной высоты и что Библия, признавая общее растлѣніе земли, дѣлаетъ удареніе на развращеніи органическаго міра, въ то время, какъ японскій міръ говоритъ о хаосѣ среди неорганической природы. Возможно, что это любопытное различіе находится въ связи съ характеромъ японскаго народа, который, какъ это извѣстно, больше любитъ растенія и камни, чѣмъ животныхъ.

Богословы, какъ мы это указывали выше, обычно замалчиваютъ библейскій рассказъ о безпорядкѣ среди животныхъ, японскіе же ученые, подобно проф. Цугита, опредѣляютъ докладъ бога Амено-Хоти, какъ «метафорическое изображеніе безпорядка, царящаго на землѣ».

Но возможенъ и другой взглядъ, согласно которому картина безпорядка на землѣ представляется пережиткомъ анимизма, что, по мнѣнію проф. Дои, оказался подавленнымъ почитаніемъ боговъ-предковъ.

Стихи и животныя обладаютъ душой и потому, подобно земнымъ богамъ и людямъ, могутъ сами выбирать ту или другую линію поведенія. Но если это такъ, то спрашивается, что именно побуждаетъ ихъ нарушить міропорядокъ и присоединиться къ крамольнымъ земнымъ богамъ, упорно отказывающимся подчиниться волѣ неба?

*) Проф. Цугита «Новыя лекціи о Норито». (Norito sinkoo).

**) Цитируемъ по рукописи-переводу японовѣда М. П. Григорьева, что онъ любезно предоставилъ въ наше распоряженіе. «Славословіе правителя страны Изумо» (Izumo kuni-no miyatsuko no kami Jogoto). перевелъ М. П. Григорьевъ. Токио. 1931 г.

Дѣло въ томъ, что хотя съ окончаніемъ творенія міра, хаосъ, какъ одно великое цѣлое, и престалъ существовать, но все-же у его разъединенныхъ стихій, небывшихъ слитными втеченіи неизмѣримаго мириада вѣковъ, сохранилась тяга къ смѣшенію другъ съ другомъ, къ возвращенію на лоно первоначальнаго, свободнаго бытія.

Но все-же, быть можетъ, сами они, вдвинутые въ тѣсныя рамки космическихъ законовъ, они не рѣшились бы присоединить свои протестующія голоса къ возбужденному говору земныхъ боговъ, если бы не тайныя вліянія страны Іоми.

Вначалѣ творенія, въ связи съ возникновеніемъ страны Такама-но-хара — колыбели небесныхъ боговъ, образуется и ея антиподъ — страна Іоми. Ученые эпохи Токугава опредѣляютъ ее, какъ грязные выжимки хаоса, его негодные отбросы, что до извѣстной степени и вѣрно, ибо въ странѣ Іоми, въ концѣ концовъ, соединяется все, что было въ хаосѣ злого, строптиваго и враждебнаго творческой дѣятельности боговъ. Кроме того, мириады злыхъ боговъ, расплодившихся за время плача и бунта бога Сусаноо, примыкаютъ къ ней, составляя ея вѣрное, земное войнство.

Такимъ образомъ страна Іоми становится разсадникомъ зла въ міръ, центромъ борьбы за его обратное возвращеніе къ хаотическому первосостоянію.

Слѣды рѣшительно всѣхъ междуусобицъ, безобразій и столкновеній, гдѣ бы они не происходили — на землѣ, подъ землей, или на небѣ, неизмѣнно упираются въ страну Іоми и ведутъ къ порогу жилищъ ея боговъ.

Это она мертвыми устами «Великой богини подземнаго міра», провозгласила вѣчную, непримиримую войну небеснымъ богамъ, поручившимъ богу Изанаги твореніе міра.

Никто также, какъ страна Іоми внушила богу Сусаноо, затмившему тучей своихъ безобразій сияющее солнце, устроить скандалъ на небѣ, ибо онъ и поднялся туда изъ за конфликта со своимъ отцомъ, изгнавшимъ его изъ сонма боговъ за плачь по странѣ Нэно-Катасу, что является ничѣмъ инымъ, какъ предверьемъ той-же страны вѣчной, непробудной ночи.

Черная рука боговъ Іоми чувствуется и въ эпизодѣ съ медвѣдемъ, едва не погубившимъ своимъ взоромъ Медузы всю армию императора Дзимму, ибо названное чудовище, поднявшись на помощь злымъ земнымъ богамъ, появляется со стороны запада, гдѣ какъ разъ расположенъ входъ въ эту крѣпость темныхъ силъ.

И не случайно, конечно, беспорядокъ на землѣ создается во время правленія бога Оокуни-Нуси, прошедшаго передъ

тѣмъ суровую школу въ странѣ Нэто-Катасу и получившаго власть отъ своего крамольнаго предка — бога Сусаноо.

Пользуясь его попустительствомъ, она, надо полагать и вооружила земныхъ боговъ противъ неба и, проникнувъ въ душу природы, пробудила въ ней дремлющее влеченіе къ хаосу. И вотъ стихіи, когда-то игравшія на лонѣ хаоса, но затѣмъ раздѣленныя и организованныя богами въ космической порядокъ, сбрасываютъ съ себя бремя закона и начинаютъ перекликаться другъ съ другомъ, готовясь къ рѣшительной схваткѣ со своими небесными врагами.

Многоголосица буйныхъ боговъ и стихій — это вызовъ охаосившейся земли сіяющему, гармоническому небу.

Такимъ образомъ, можно сказать, что докладъ бога Амено-Хохи являетъ собой не «метафорическое изображеніе безпорядка на землѣ», а картину возстанія силъ хаоса, выступившихъ вмѣстѣ съ земными и злыми богами противъ небесныхъ боговъ.

Потому-то, какъ это рассказывается въ Норито «объ удаленіи боговъ несчастій», небо не ограничивается простымъ созерцаніемъ хаоса на землѣ, а посылаетъ туда своего рода карательную экспедицію, которая и наводитъ тамъ порядокъ.

«И держали боги передъ тѣмъ совѣтъ: «кого-бы изъ боговъ послать, чтобы разсѣять и покорить буйныхъ боговъ Страны Драгоценныхъ Колосьевъ? И думали всѣ боги и сказали: «Пошлемъ на покореніе ихъ бога Амено-Хохи». Такъ послали они его на землю, но онъ не вернулся съ отвѣтомъ. За нимъ послали бога Таке-Микума, но и тотъ послѣдовалъ за отцомъ своимъ и не вернулся съ отвѣтомъ. Тогда послали бога Амэ-Вакахико, но онъ также не вернулся съ отвѣтомъ, но погибъ на мѣстѣ, получивъ возмездіе черезъ Небесную Птицу.

Тогда по велѣнію Небесныхъ Боговъ (*), опять держали совѣтъ, и были посланы на землю два бога — Фуцунси и Такеми-Казучи. И разсѣяли они всѣхъ буйныхъ боговъ и усмирили ихъ и заставили умолкнуть гомонящія скалы и пни деревьевъ, и травы — вплоть до послѣдняго листа (**).

Какъ библейскій рассказъ о потопѣ и предшествовавшемъ ему хаосѣ на землѣ, принимались древнимъ человѣкомъ буквально, такъ, надо полагать, и бунтъ стихій и ихъ усмиреніе — все это, для современниковъ Кодзики и Норито, было не ме-

*) Здѣсь имѣются въ виду главные боги: Таками-Мусуби и Ками-Мусуби.

**) «Норито объ удаленіи боговъ, преслѣдуемыхъ несчастями», перевелъ М. П. Григорьевъ. Токио, 1931 г. Цитируемъ по рукописи.

тафорой, не символическим сказаніемъ, а страшнымъ событіемъ, получившимъ, по счастью, благополучный исходъ.

Перевоплотимся въ душу древняго человѣка и мы поймемъ, какую радость онъ долженъ былъ переживать, слушая моли-тословіе о томъ, какъ небесные боги предотвратили козни страны Іоми, помѣшавъ ей разгромить свѣтлый міръ и вернуть его въ первобытное состояніе угрюмаго хаоса!

Итакъ по Кодзики и Нурито причина безпорядка на земльъ востходитъ къ созданію міра и кроется въ самомъ способѣ его творенія изъ хаоса.

И вотъ тутъ невольнo возникаетъ вопросъ — не представляеть-ли собой «извращеніе пути» всякой плоти на землѣ, о каковомъ говоритъ книга Бытія, также проявленіе своего рода реакціи силъ хаоса?

Иначе говоря — не предполагаетъ ли книга Бытія существованіе силъ хаоса, враждебныхъ Творцу и способныхъ бороться съ Нимъ за возвратъ всего міра къ прежнему, каотическому перво-состоянію?

И если это такъ, то тогда потопъ надо будетъ разсматривать не какъ наказаніе за грѣхи людей, не какъ случайное проявленіе Божьяго гнѣва, а какъ своего рода роковую необходимость, возникшую на почвѣ борьбы Творца съ злыми силами хаоса.

А. Вановскій.

КРИЗИСЪ ПРОТЕСТАНТИЗМА ВЪ ГЕРМАНИИ

Много страннаго и даже чудовишнаго происходитъ въ современной Германіи — и не только на поверхности жизни, не только въ сферѣ внѣшней и внутренней политики. Ежедневная пресса, естественно, особенно внимательно слѣдитъ именно за этими внѣшними фактами, — тѣмъ болѣе, что они череваты самыми серьезными и тяжкими потрясеніями во всей общеевропейской жизни. Однако при всей естественности этой остановки вниманія на внѣшнихъ фактахъ, имѣющихъ мѣсто въ современной Германіи, ихъ, конечно, совершенно недостаточно, чтобы вдумчиво оцѣнить тотъ болѣзненный переломъ, какой происходитъ въ духовномъ состояніи Германіи, чтобы взглянуть въ глубокій и неожиданный кризисъ во всей нѣмецкой культурѣ. Даже при поверхностномъ вниманіи къ внутренней борьбѣ, идущей сейчасъ въ германскомъ духѣ, становится ясно, что въ приходѣ Гитлера къ власти нашло свое выраженіе не только социальное политическое броженіе, созданное тяготами Версальскаго договора, не только демагогически раздутая борьба съ еврействомъ и т. д., но и рядъ сложнѣйшихъ процессовъ въ духовной жизни Германіи, нарастающихъ очень давно и нынѣ лишь нашедшихъ свое выраженіе. Было бы при этомъ огромной ошибкой останавливаться лишь на томъ, что носить на себѣ печать невыносимой часто вульгарности, отвратительнаго сервиллизма. Проявленій этого есть сколько угодно, но, конечно, не въ нихъ однихъ дѣло, не въ нихъ внутренняя драма нѣмецкаго духа.

Среди разныхъ сторонъ этой драмы быть можетъ самое болѣзненное впечатлѣніе оставляетъ *религіозный кризисъ*, разразившійся съ чрезвычайной силой въ Германіи. Я имѣю въ виду, конечно, нѣмецкій протестантизмъ, — такъ какъ въ нѣмецкомъ католицизмѣ, хотя и онъ находится въ очень тяжкихъ условіяхъ въ Германіи, ничто не дрогнуло, не замѣтно никакого

внутренняго розложенія. Скорѣ наоборотъ, — всѣ безобразія нынѣшняго режима, его безсмысленныя преслѣдованія свободной церковной мысли пойдутъ лишь на пользу католицизму. Тотъ огромный подъемъ, который наблюдался въ нѣмецкомъ католицизмѣ послѣ войны, то огромное вліяніе, какое онъ сталъ пріобрѣтати въ духовной жизни Германіи, наконецъ несомнѣнное, огромное притяженіе къ нему, какое стало сказываться всюду въ нѣмецкой жизни и культурѣ, все это затихло лишь внѣшнее, а внутренне продолжаетъ свое дѣйствіе... Совсѣмъ иное надо сказать о нѣмецкомъ протестантизмѣ, который послѣ войны получилъ свободу отъ государства, въ которомъ развилась и усилилась внѣшняя активность, но въ которомъ именно послѣ войны усилились процессы распада. Съ одной стороны такъ наз. Hochkirchliche Bewegung (параллельное High Church въ англиканской Церкви) развило огромную критическую работу въ отношеніи къ разнымъ застарѣлымъ грѣхамъ нѣмецкаго протестантизма, — и какъ разъ на этомъ «фронтѣ» обнаружилась слабость и даже отсталость нѣмецкой религиозной мысли(*). Съ другой стороны процессы «обмірщенія» въ протестантизмѣ стали заходить такъ далеко, что на сцену выступили проявленія подлиннаго одичанія, зазвучали чисто языческіе мотивы. Кстати сказать, эти языческіе мотивы вовсе не тождественны всецѣло съ болѣе позднимъ націонализмомъ (въ духѣ Гитлера); не даромъ среди вождей такъ наз. Deutsche Glaubensbewegung (которое отчасти независимо отъ такъ наз. Deutsche Christen, отчасти сливается съ его правымъ крыломъ) оказались такіе люди, какъ Артуръ Древшъ (авторъ книги «Christusmythe») или гр. Ревентловъ, одинъ изъ главарей нѣмецкаго масонства. На фонѣ этого обмірщенія особую силу получило движеніе, связанное съ именемъ К. Барта; это движеніе, проникнутое глубокимъ религиознымъ чувствомъ, несло съ собой внутреннее обновленіе для протестантизма, но его вліяніе, очень сильное въ чисто религиозномъ «планѣ», не могло все же разрѣшить драму новѣйшаго протестантизма въ другихъ «планахъ», такъ какъ оно по существу было равнодушно къ проблемамъ исторіи и культуры. Между тѣмъ именно здѣсь и проходила самая уязвимая линія въ новѣйшемъ протестантизмѣ — его основная болѣзнь обуславливалась не столько ослабленіемъ живого религиознаго опыта (хотя и это губило протестантскую церковь — и какъ разъ въ этой сферѣ бартианство, съ его рѣзкимъ антипсихологизмомъ, было явленіемъ огромной положительной силы), сколько все большимъ «переключеніемъ» ре-

*) Чрезвычайно ярко это выражено въ книгѣ Heiler's а «Im Ringen um die Kirche», см. также литературу по такъ называемому экуменическому движенію.

лигіознаго вдохновенія, релігіозной жизни на линіи культу-ры. Отсюда перевѣсъ философіи надъ богословіемъ, успѣхи ра-ціонализма въ релігіозномъ мышленіи, отсюда же сліяніе цер-ковной мысли съ національными, соціальными и государствен-ными движеніями. На почвѣ протестантизма никогда не была — и не можетъ быть — развита философія культуры, философія исторіи; отсутствіе *релігіознаго* смысла въ исторіи, въ куль-турѣ, при огромной напряженности историческаго и куль-турнаго творчества въ новѣйшее время, естественно вело къ тому, что релігіозное сознаніе все больше захватыва-лось этими процессами. Бартіанство, при всей его глубинѣ и вдохновенности, было въ этомъ отношеніи глубоко *реакціон-нымъ* теченіемъ; еще глубже уводившимъ релігіозное сознаніе отъ тревожныхъ проблемъ исторіи и культуры.

Какъ разъ вокругъ этихъ проблемъ и разыгралась вся драматическая исторія въ современномъ нѣмецкомъ протестан-тизмѣ. Приходъ Гитлера къ власти, а еще раньше — бурный ростъ національ-соціализма внесъ такое огромное разложеніе въ широкіе круги протестантизма, такъ замутилъ релігіозное сознаніе, обнаружилъ такое оскудѣніе релігіозной мысли, что можно говорить о тяжеломъ заболѣваніи нѣмецкаго духа, о глубококомъ кризисѣ въ нѣмецкомъ протестантизмѣ. Сейчасъ еще трудно сказать, чѣмъ кончится эта внутренняя борьба, идущая въ немъ, — но если даже независимая христіанская мысль и побѣдитъ всѣ искушенія и соблазны въ нѣмецкой сов-ременности, все равно того, что произошло за послѣдніе два го-да — не зачеркнуть, не забыть...

Приведемъ нѣсколько основныхъ фактовъ. Нужно припом-нить кое что еще изъ эпохи до прихода Гитлера ко власти — тамъ процессы шли, пожалуй, даже болѣе обнаженно. Успѣхъ національ-соціалистической партіи выдвинулъ на первый планъ національную проблему, — и тутъ выяснилось что передъ лицомъ этой проблемы протестантизмъ оказался безпомощенъ и нѣмъ: ему собственно *нечего* было сказать о релігіозномъ смыс-лѣ національнаго бытія и оставалось просто вывести релігіоз-ную жизнь за скобки, остаться на линіи полного раздѣленія національной культуры и релігіозной жизни. Это значило что въ распоряженіи протестантизма не оказалось *релігіозныхъ* средствъ для преодоленія крайностей націонализма. Неудиви-тельно, что нашлось не мало релігіозныхъ людей, которые оказались въ плѣну этого націонализма; не только пасторы, но и цѣлыя общины стали солидаризироваться съ національ-соціализмомъ. За чечевичную похлебку, — за то, что при этомъ объявлялось «священнымъ» національное начало, — продавали здѣсь свое христіанское первородство, но этого уже не замѣча-ли, быть можетъ не могли уже замѣтить... Любопытнымъ па-

мятникомъ этого *плѣна* религіозной мысли, нѣкой одержимости религіозныхъ людей національнымъ самоутвержденіемъ могутъ служить два выпуска книги подъ названіемъ «Die Kirche und das dritte Reich». Оба выпуска вышли въ свѣтъ въ концѣ 1932 г. т. е. за полгода до «побѣды» Гитлера. Въ нихъ собраны мнѣнія и отзывы богослововъ, пасторовъ, общественныхъ дѣятелей по вопросу о взаимоотношеніи протестантской церкви и національ-соціалистическаго движенія. Гитлеръ еще не былъ тогда у власти, всѣ высказывались совершенно свободно — тѣмъ болѣе любопытно читать эти книги *теперь*. Я не буду здѣсь говорить подробно о содержаніи этихъ книгъ, чтобы не отвлекаться въ сторону, но долженъ указать, что та треть авторовъ (изъ 43 — 13), которые солидаризируются съ національ-соціализмомъ, выдвигаютъ въ качествѣ основнаго мотива, въ качествѣ богословскаго обоснованія ихъ позиціи принципъ священности и богоустановленности національнаго начала. Многие изъ этихъ авторовъ отдѣляютъ тактику партіи (осуждая ее) отъ ея основнаго замысла объ утвержденіи національнаго начала во всей его цѣлостности (Totalitat), во всѣхъ сторонахъ исторической и культурной жизни. Надо еще указать что, признавая тѣ или иныя преувеличенія и крайности въ тактикѣ національ-соціалистовъ (все это было писано еще до прихода ихъ къ власти), эти авторы подчеркиваютъ невозможность, недопустимость равнодушія къ огромному національному движенію, ставятъ задачу «ввести его въ границы христіанскихъ принциповъ» и предостерегаютъ отъ того печальнаго итога, который уже имѣлъ мѣсто въ Германіи, когда въ ней возникло большое движеніе въ рабочихъ массахъ, всецѣло использованное въ свое время «атеистическимъ марксизмомъ». Не трудно увидѣть за всѣмъ этимъ исканіе *религіознаго* выхода изъ того внѣисторизма, изъ того раздѣленія Церкви и міра, которое съ особенной силой проявилось въ протестантизмѣ. Въ томъ то и состоитъ внутренняго болѣзнь нѣмецкаго протестантизма (*), что онъ не можетъ религіозно обосновать и осмыслить историческое и культурно-творческое дѣйствованіе, которое оказывается стоящимъ внѣ основной христіанской темы, какъ ею живетъ протестантизмъ. Отсюда надо объяснять то, что, передъ лицомъ яркаго и страстнаго національ-соціалистическаго движенія, протестантизмъ въ Германіи оказался безсильнымъ противопоставить чисто языческому обоготворенію государства христіанскую концепцію... Какъ только національ-соціалисты пришли ко власти, протестантизмъ въ Германіи дрогнулъ и до сихъ поръ

*) Въ иной формѣ эта же болѣзнь имѣетъ мѣсто и въ американскомъ протестантизмѣ, гдѣ христіанство стало вырождаться не въ націонализмъ, а въ *соціальный* идеализмъ. См. книгу Visser T'Hooff. Social Gasnel.

почти не нашель въ себѣ — за немногими исключеніями — силы для внѣшняго и — что особенно важно — для внутренняго сопротивленія давленію со стороны національ-соціалистической партіи. Съ приходомъ Гитлера ко власти всюду выдвинулись тѣ пасторы и церковные дѣятели, которые состояли уже членами нац.-соц. партіи, — а изъ среды тѣхъ, кто не вошелъ въ партію, не нашлось почти никого, кто бы мужественно отстаивалъ чисто христіанскую позицію. Большинство даже самыхъ достойныхъ дѣятелей протестантизма уклонились отъ всякой борьбы, отошли въ тѣнь, предоставивъ немногимъ смѣльчакамъ (во главѣ которыхъ оказался тотъ же К. Бартъ) бороться за чистоту христіанской истины. Когда пишутся эти строки, есть на лицо нѣкоторые симптомы того, что крайности Deutsche Christen будутъ постепенно смягчены подъ давленіемъ церковно-общественнаго мнѣнія, но увы — все это настолько слабо и ничтожно, что не можетъ ослабить трагическаго смысла того глубокаго кризиса, какой переживаетъ нѣмецкій протестантизмъ...

Еще до прихода Гитлера ко власти, рядъ пасторовъ и общественныхъ дѣятелей, входившихъ въ составъ національ-соціалистической партіи, создалъ особую группу, усвоившую себѣ названіе «Deutsche Christen». Въ основу этой группы было положенъ принципъ объединенія христіанъ-нѣмцевъ, и слѣдовательно отдѣленія отъ христіанъ, вышедшихъ изъ среды евреевъ. Уже въ самомъ началѣ здѣсь звучало два мотива — одинъ, получившій названіе «расизма» и состоявшій въ научно-нелѣпой теоріи о «чистотѣ» арійской расы путемъ исключенія и отдѣленія отъ еврейства; рядомъ съ этимъ принципомъ расизма (—антисемитизма) всѣ время звучалъ у Deutsche Christen иной мотивъ — принципъ «священнаго смысла» національнаго начала, подлежащаго охраненію во имя осуществленія задачъ, возложенныхъ на каждую націю Богомъ. Если первый принципъ былъ по существу не чѣмъ инымъ, какъ прямымъ антисемитизмомъ, то во второмъ было иное содержаніе — утвержденіе «органической цѣлостности народа», необходимости для государства быть «народнымъ», содѣйствовать раскрытію творческихъ силъ народа. Этотъ принципъ «цѣлостности» и «органической природы» народа, принципъ слиянія государства и націи ставилъ другой вопросъ, чѣмъ первый принципъ антисемитизма — а именно, вопросъ объ органическомъ слияніи Церкви и народа, о созданіи самозамкнутой, тоже «народно-цѣлостной», «органически» растущей изъ глубины народнаго духа церкви. Въ идеѣ «Deutsche Christen» на первомъ мѣстѣ стоитъ поэтому утвержденіе *вѣрности нѣмецкому духу*, а не вѣрности христіанству. Въ 24 §-ѣ партійной программы національ-соціалистовъ читаемъ: «мы требуемъ свободы для всѣхъ

исповѣданій, поскольку они не вредятъ государству и не противѣчатъ моральному сознанію германской расы». Высшимъ критеріемъ при оцѣнкѣ религіозной правды оказывается такимъ образомъ «моральное сознание германской расы».... Неудивительно, что въ группѣ Deutsche Christen удареніе стояло на первомъ, а не на второмъ словѣ.

Deutsche Christen являются сейчасъ наиболѣе сильной и въ количественномъ отношеніи и по своему церковно-политическому вліянію группой, — и всѣ надежды на то, что нѣмецкій протестантизмъ справится съ тяжкимъ испытаніемъ, постигшимъ его, связаны, въ сущности, лишь съ тѣмъ, что въ группѣ Deutsche Christen возьметъ верхъ вѣрность христіанству. Въ этомъ отношеніи положеніе небезнадежно, есть на лицо симптомы внутренней борьбы среди Deutsche Christen, но если даже окончательно побѣдитъ среди нихъ болѣе умѣренная группа, все же положеніе серьезно не улучшится.

Изъ группы Deutsche Christen очень рано выдѣлилась фигура пастора L. Müller'a, одного изъ личныхъ друзей Гитлера. Съ приходомъ Гитлера ко власти, Deutschen Christen, во главѣ съ Мюллеромъ, выдвинули тербованіе объединенія всѣхъ (29) протестантскихъ церквей Германіи; въ соотвѣтствіи съ этимъ Гитлеръ далъ Мюллеру особая полномочія для того, чтобы провести въ жизнь это объединеніе. Это было началомъ вмѣшательства государства въ церковную жизнь, за которымъ послѣдовало нѣсколько аналогичныхъ актовъ на мѣстахъ. Опасность, нависшая надъ протестантскими церквями, стала на столько очевидной, что высшій церковный совѣтъ 29 Landeskirchen рѣшилъ взять въ свои руки инициативу по объединенію протестантскихъ церквей, съ наивной цѣлью выдѣливъ «комитетъ трехъ». (2 лютеранина, 1 реформаторъ), поручить ему выработать новое положеніе. Этотъ «комитетъ трехъ» вступилъ въ переговоры съ Л. Мюллеромъ и въ соотвѣтствіи съ планами, намѣченными у Deutsche Christen, рѣшилъ объединить всѣ протестантскія церкви подъ руководствомъ одного главы, который долженъ былъ носить званіе «имперскаго епископа». Хотя нѣкоторыя лютеранскія церкви имѣли и до этого своихъ «епископовъ», но всему нѣмецкому протестантизму и особенно реформатамъ была совершенно чужда идея епископата. Да и у группы Deutsche Christen идея «имперскаго епископа» была ни чѣмъ инымъ, какъ перенесеніемъ принципа «вождизма» (Führerthum) въ церковный строй. Комитетъ трехъ принялъ все же рѣшеніе учредить должность «имперскаго епископа», но чтобы подчеркнуть чисто церковный смыслъ этого нововведенія, онъ намѣтилъ, въ качествѣ кандидата, одного изъ самыхъ выдающихся пасторовъ — Бодельшвинга, извѣстнаго своей замѣчательной работой въ Бетелѣ (учрежде-

ніе для эпилептиковъ и отсталыхъ), своей искренней и глубокой религіозностью. Личная чистота и высокій авторитетъ, какими пользовался Бодельшвингъ во всей Германіи, казалось, могли нейтрализовать политическій характеръ реформы. Deutsche Christen, конечно, заволновались — выдвигая идею «имперскаго епископа», они вѣдь думали лишь о томъ, чтобы черезъ него проводить свои принципы, свой планъ «слиянiя церкви съ народомъ». Бодельшвингъ былъ, естественно для нихъ непріемлемъ; въ качествѣ ихъ кандидата на должность «имперскаго епископа» выдвигался все тотъ же Л. Мюллеръ. Комитетъ трехъ, учитывая всю трудность создавшагося положенiя, рѣшилъ поспѣшить съ выборами имперскаго епископа и созвалъ съѣздъ всѣхъ протестантскихъ церквей (26-27 мая), на которомъ было утверждено положеніе объ имперскомъ епископѣ и официально былъ провозглашенъ таковымъ Бодельшвингъ, немедленно же вступившій въ должность. Хотя выборы были произведены совершенно законно, хотя, по новой конституціи, тогда (въ этой части) еще неотмѣненной, государственная власть не могла имѣть никакого отношенiя ни къ измѣненiямъ въ церковномъ строѣ, ни тѣмъ болѣе къ выборамъ, — тѣмъ не менѣе Deutsche Christen подняли огромный шумъ и заняли въ тотъ же день протестъ противъ выборовъ, требуя (!) того, чтобы въ имперскіе епископы былъ избранъ Л. Мюллеръ. Несмотря на то, что различныя общины и учрежденiя со всѣхъ сторонъ выражали полнѣйшее удовлетвореніе тѣмъ, что именно Бодельшвингъ былъ избранъ въ имперскіе епископы, несмотря на то, что даже многіе мѣстныя организации Deutsche Christen были согласны съ выборами его, — по настоянiю Deutsche Christen состоялось вмѣшательство государственной власти въ дѣла протестантской церкви. Оно выразилось въ назначенiи особаго комисара, которому были даны полномочiя распустить всѣ церковныя учрежденiя, назначить по мѣстамъ отъ себя особыхъ уполномоченныхъ. Всѣ эти насильственныя мѣры сдѣлали невозможнымъ для Бодельшвинга выполненіе возложенныхъ на него задачъ, — онъ вынужденъ былъ оставить должность имперскаго епископа. Со всѣхъ сторонъ стали поступать протесты противъ насильственныхыхъ дѣйствiй властей, и это нѣсколько смутило власть, такъ что главный комиссаръ по церковнымъ дѣламъ нашель даже необходимымъ по радіо обратиться къ нѣмецкому народу съ объясненiями того, почему власти должны были вмѣшаться въ жизнь церкви. Взваливая всю вину на церковное управленіе, которое «внесло раздоры» выборами Бодельшвинга въ имперскіе епископы (хотя всѣ эти «раздоры» заключались лишь въ томъ, что группа Deutsche Christen не добилась выбора въ епископы ея пастора L. Muller), комиссаръ торжественно заяв-

ляль, что «въ дѣлѣ проповѣди» Церкви обезпечивается попрежнему полная свобода... Вообще выходило такъ, что власти вмѣшались въ церковныя дѣла ради блага самой же протестантской церкви; тутъ же проводилась мысль о необходимости связать церковную жизнь съ національнымъ движеніемъ.

Подъ давленіемъ властей высшіе церковныя круги уступили и въ началѣ августа на новомъ създѣ въ имперскіе епископы былъ избранъ отвергнутый раньше L. Muller; изъ той же группы Deutsche Christen были избраны главные представители въ высшее церковное управленіе. Высшая церковная власть оказалась такимъ образомъ всецѣло въ рукахъ Deutsche Christen. Нашлось все же (хотя и немного) нѣсколько смѣльчаковъ, создавшихъ на създѣ группу подъ названіемъ «Евангеліе и Церковь», которые заявили рѣшительный протестъ противъ всѣхъ этихъ выборовъ. Огласивъ этотъ протестъ, составленный въ очень энергичныхъ выраженіяхъ, группа эта покинула собраніе, на которомъ производились выборы.

Побѣда Deutsche Christen не смогла такимъ образомъ совершенно заглушить протестовъ противъ творившихся беззаконій. Хотя послѣ августовскихъ выборовъ государственная власть прямою образомъ уже не вмѣшивалась въ дѣла протестантской церкви, тѣмъ не менѣе борьба внутри протестантской Церкви вовсе не затихла, а наоборотъ вступила въ новую, быть можетъ даже болѣе острую стадію. Въ этой стадіи дѣло уже шло не о замѣщеніи тѣхъ или иныхъ должностей, — борьба всецѣло обратилась къ существеннымъ пунктамъ программы Deutsche Christen.

Борьбу эту съ особенной силой началъ извѣстный богословъ Карлъ Бартъ, написавши очень яркую и сильную статью подъ названіемъ «Theologische Existenz heute» (появилась лѣтомъ въ журналѣ Zwischen den Zeiten и отдѣльной брошюрой, разошедшейся въ количествѣ нѣсколькихъ тысячъ въ первые же дни; сейчасъ тиражъ этой брошюры достигъ, какъ намъ сообщаютъ, 30.000 экземпляровъ).

К. Бартъ рѣзко и рѣшительно протестуетъ не только противъ Deutsche Christen, но и противъ Jungreformatrische Bewegung (изъ среды котораго вышла упомянутая уже группа «Церковь и Евангеліе»), — въ своей оцѣнкѣ положенія протестантской Церкви въ Германіи онъ идетъ дальше простого отверженія нелѣпыхъ утвержденій Deutsche Christen. Не говоря уже объ отверженіи пресловутаго «арійскаго параграфа», котораго онъ даже не хочетъ разбирать, въ виду его очевидной недопустимости, К. Bart видитъ въ Deutsche Christen признакъ такого страшнаго богословскаго *одичанія* (Verwilderung), такого паденія христіанскаго сознанія, что передъ нимъ встаетъ со всей силой вопросъ о томъ, насколько еще жива протестант-

ская Церковь. Къ попыткамъ государственной власти вмѣшаться въ дѣла Церкви Бартъ относится сравнительно даже спокойно, часто характеризуетъ его какъ «техническое насиліе» (противопоставляя его внутреннему оскудѣнію церковныхъ дѣятелей), съ глубокой однако горечью отмѣчаетъ онъ, что высшіе церковные дѣятели не только не оказали никакого сопротивленія правительственнымъ комиссарамъ, когда тѣ стали вмѣшиваться въ церковныя дѣла, но наоборотъ проявили чрезвычайную угодливость. Больше всего возмущенъ Бартъ тѣмъ, что высшее церковное управленіе нашло возможнымъ (еще до назначенія комиссара) *отъ имени Церкви* привѣтствовать новый строй и выразить ему свое сочувствіе. «Кто уполномочилъ этихъ людей высказывать политическіе взгляды *отъ имени Церкви?*» спрашиваетъ съ негодованіемъ Бартъ.

Ему чужда и вся затѣя съ избраніемъ имперскаго епископа. Въ этомъ вопросѣ, больно задѣвшемъ Барта, какъ реформата, онъ съ большой страстностью высмѣиваетъ всѣ планы о созданіи въ лицѣ епископа «церковнаго вождя» — и въ этомъ пунктѣ для него оказываются одинаково чужды не только Deutsche Christen, но и Jungreform. Bewegung. Бартъ сурово осуждаетъ духъ компромисса въ этомъ послѣднемъ, его стремленіе поскорѣе достигнуть гражданскаго мира «какой угодно цѣной». Въ затемненіи истинныхъ задачъ церкви, какъ хранительницы слова Божія, Бартъ обвиняетъ и Jungreform. Bewegung: свобода церковная нарушается, по мнѣнію Барта, не только тамъ, гдѣ государство «технически», т. е. чисто внѣшне оказываетъ давленіе на Церковь, но и тамъ, гдѣ отъ имени Церкви стремятся вмѣшаться въ мірскія дѣла. К. Бартъ ставитъ при этомъ очень остро вопросъ о *смыслѣ церковной свободы*, предвидя, что духъ компромисса быть можетъ окажется для протестантской Церкви гибельнѣе, чѣмъ движеніе Deutsche Christen, — такъ какъ явное насиліе всегда менѣе опасно, чѣмъ незамѣтное искаженіе истины. Отъ перваго можно уйти въ катакомбы (о чемъ прямо говоритъ Бартъ), но отъ втораго надо ожидать глубокаго потрясенія въ самой основѣ Церкви...

Радикализмъ К. Барта, его смѣлая и вдохновенная защита церковной свободы, его настойчивое подчеркиваніе того, что Церковь не можетъ быть связана особенно тѣсно ни съ какимъ строемъ, что ея служеніе народу лишь затемняется тамъ, гдѣ Церковь переходитъ свои границы и сблизается съ государствомъ, — все это несомнѣнно найдеть отзвукъ во многихъ вѣрующихъ протестантахъ. К. Бартъ оказалъ огромную услугу нѣмецкому протестантизму своимъ горячимъ призывомъ блюсти свободу Церкви, своимъ смѣлымъ и твердымъ словомъ о преступности всякихъ покушеній государственной власти насилловать Церковь. Но если брошюра К. Барта,

какъ призывъ блюсти свободу, и найдеть большой отзвукъ въ вѣрующихъ слояхъ, то нельзя все же отвергать и того, что она не выводитъ нѣмецкій протестантизмъ изъ того тупика, въ какомъ онъ пребываетъ. Понять это необходимо, чтобы разобратъся въ томъ трудномъ духовномъ кризисѣ, который происходитъ сейчасъ Германія.

Но вернемся пока къ нѣкоторымъ существеннымъ фактамъ, характеризующимъ внутреннее броженіе въ нѣмецкомъ протестантизмѣ. Когда пишутся эти строки, есть нѣсколько данныхъ, чтобы ожидать побѣды умѣренной группы въ средѣ Deutsche Christen. Крайняя группа дошла въ своихъ стремленіяхъ къ церковному націонализму до полного отверженія Ветхаго Завѣта и даже до отверженія ученія о первородномъ грѣхѣ, до провозглашенія Гитлера носителемъ новаго божественнаго откровенія и т. д. Вожди и вдохновители этой крайней группы должны были однако оставить свои посты въ высшемъ церковномъ управленіи, а Л. Мюллеръ («имперскій епископъ») заявилъ даже недавно: «мы не являемся государственной церковью», оправдываясь отъ упрековъ въ желаніи подчинить церковь государству и прервать церковное общеніе съ вѣрующими въ другихъ народахъ. «Борьба церковно-политическая кончилась, заявила она, — теперь начинается борьба за душу нашего народа».

Обольщаться этой побѣдой умѣреннаго теченія не приходится — вѣдь дѣло идетъ все же о группѣ Deutsche Christen. До какой степени затемнились въ вихрѣ событій основныя истины и самый духъ христіанства показываетъ сравненіе двухъ очень любопытныхъ документовъ, изданныхъ недавно богословскими факультетами Марбурга и Эрлангена. Къ обоимъ факультетамъ обратились церковные и общественные круги провинціи Hessen съ просьбой «официально и отвѣтственно выяснить, соединимъ ли Arienparagraf съ ученіемъ Священнаго Писанія, съ сущностью таинствъ Крещенія и Евхаристіи, съ вселенскими символами, съ ученіемъ реформаціи объ искупленіи черезъ Иисуса Христа, съ сущностью Церкви и ея канонами относительно пасторства». Очень жалко, что нельзя привести здѣсь оба документа, изготовленные двумя богословскими факультетами, съ достаточной полнотой (они слишкомъ длинны для этого). Скажу только, что Марбургскій богословскій факультетъ призналъ, «на основаніи точныхъ свидѣтельствъ Священнаго Писанія и всѣхъ другихъ матеріаловъ» Arien-Paragraf «рѣшительно несоединимымъ съ сущностью христіанской Церкви, какъ это опредѣляется единственно существеннымъ авторитетомъ Священнаго Писанія и исповѣданіемъ реформаціи». Къ опредѣленію Марбургскаго факультета присоединилось затѣмъ 20 виднѣйшихъ ученыхъ другихъ факульте-

товъ въ особой запискѣ подъ названіемъ «Новый Заветъ и расовый вопросъ». Среди подписей находимъ имена: Deismann, Boltmann, Jülicher, Jeremias, Heim, Lietzmann и др.

Если обратимся теперь къ документу, изданному Эрлангенскимъ богословскимъ факультетомъ, то найдемъ въ немъ нѣсколько иныя рѣчи. По основному вопросу здѣсь говорится: «Церковь, какъ таковая, *не можетъ рѣшать* вопроса о томъ, допускать или не допускать христіанъ изъ евреевъ къ замѣщенію должности пастора. Это связано всецѣло съ вопросомъ, слились ли съ нѣмецкимъ народомъ эти евреи или нѣтъ, — а объ этомъ судить *не дѣло* Церкви. Вообще вопросъ о взаимоотношеніяхъ нѣмецкаго и еврейскаго народовъ, какъ вопросъ биологическо-историческій, долженъ быть рѣшенъ самими нашими народомъ. Поскольку же нашъ народъ видитъ въ евреяхъ чужой народъ, церковь не можетъ отвергать за государствомъ право вводить ограниченія въ право занятія тѣхъ или иныхъ должностей въ отношеніи къ лицамъ еврейскаго или полуеврейскаго происхожденія. Церковь наша призвана лишь къ тому, *чтобы стать народной церковью нѣмцевъ...* Поэтому, ... въ нынѣшнихъ условіяхъ допущеніе къ пасторству христіанъ изъ евреевъ было бы огромной тяжестью для Церкви... Церковь должна поэтому требовать *устраненія* своихъ членовъ изъ евреевъ отъ занятія должности пасторовъ... Чѣмъ, впрочемъ, не устраняется и не ограничивается ихъ пребываніе въ нѣмецкой евангелической Церкви».

Я привелъ самыя важныя мѣста изъ этого примѣчательнаго документа, подписаннаго извѣстнымъ проф. Althaus (деканомъ богослов. факультета въ Эрлангенѣ). Если уже два факультета въ цѣломъ разошлись въ оцѣнкѣ Arienparagraf, чего дѣйствительно, надо ожидать отъ широкихъ круговъ вѣрующихъ?

Источникъ всѣхъ фальшивыхъ съ христіанской точки зрѣнія утвержденій Эрлангенскаго богословскаго факультета лежитъ все въ томъ же пунктѣ — въ вопросѣ о взаимоотношеніи Церкви и народа (еще разъ подчеркну, что дѣло идетъ не о взаимоотношеніи Церкви и Государства. Высшее понятіе сейчасъ для нѣмецкаго сознанія — «народъ»: и государство и церковь должны *слиться* съ народомъ...)

Радикальная позиція К. Барта отстаиваетъ свободу Церкви въ проповѣди Слова Божія и противится всякому смѣшенію церковной правды и историческихъ и политическихъ началъ. Для К. Барта народъ и государство, какъ бы они ни строились, есть среда *toto genere* чуждая Церкви, — поэтому отъ имени Церкви можно лишь *ограничивать* государство, напоминая ему о вѣчной правдѣ, возвѣщенной Евангелиемъ, но по существу невозможно и недопустимо для Церкви солидаризоваться съ

какимъ бы то не было государственнымъ строемъ, недопустима идея «народной» Церкви. Все это, конечно, вѣрно, но въ этихъ формулировкахъ *разграниченіе* сферъ Церкви и народно-государственной жизни переходитъ въ такое ихъ *раздвиженіе*, при которомъ вся вообще исторія оказывается лишенной церковнаго смысла. Внѣсторизмъ вообще глубоко пронизываетъ исходныя основы протестантизма, отвергшаго Церковное преданіе и этимъ оторвавшего Церковь отъ исторіи; то, что въ Церкви «исторично», то не связано вовсе съ ея вѣчной правдой, — а правда церковная не можетъ найти ни въ отдѣльномъ человѣкѣ, ни въ историческомъ процессѣ такой точки, гдѣ «естество» освящается и преобразуется. Если оставаться на этой позиціи, то это значитъ добровольно уйти отъ исторіи, уйти въ своеобразныя катакомбы, отречься отъ *силы* освященія и преобразенія, данной Церкви. К. Бартъ, какъ и всѣ тѣ, кто раздѣляетъ эти положенія, подъ церковной свободой разумѣютъ свободу *отъ* міра, а не *для* міра. Кто читалъ Römerbrief Барта, это гениальное и въ то же время пронизанное рѣшительнымъ внѣсторизмомъ произведеніе, тотъ не долженъ удивляться, что въ бартіанствѣ не открывается для нѣмецкаго протестантизма никакого выхода изъ того тупика, въ которомъ онъ пребываетъ. Съ *протестомъ* Барта, съ его отрѣшеннымъ радикализмомъ и его обличеніями согласятся всѣ, въ комъ живъ христіанскій духъ, но нечего удивляться, что тѣ, въ комъ есть глубокая потребность религіознаго осмысленія историческаго и культурно творческаго дѣйствованія, не находятъ ни у Барта ни вообще въ протестантизмѣ отвѣта на эту потребность. Въ этомъ и заключается внутренній дефектъ протестантизма и нечего удивляться, что оно терпитъ нарушеніе въ данной области. Давленіе государственной власти потому и ускорило процессъ разложенія въ протестантизмѣ, что въ коренныхъ проблемахъ времени онъ остается нѣмымъ и безпомощнымъ. Чистота христіанской идеи Барта покупается за счетъ ея полноты, — а тамъ гдѣ идутъ навстрѣчу жизни, тамъ оказываются въ плѣну злобы вѣка сего и не въ состояніи преодолѣть элементарныя соблазны буйствующаго націонализма.

В. В. Зъньковскій.

ОТ. АЛЕКСѢИ Б.)*

Проповѣдь священника въ совѣтской Россіи.

«АЗЪ ЕСМЪ ХЛѢБЪ ЖИВОТНЫИ»

(Богослуженіе недѣли св. женъ Мироносицъ и
Іосифа Праведнаго).

«Мвѣра мертвымъ суть прилична, Христось же истлѣ-
нія явися чуждъ» (троп. на нынѣ).

«Что же живому мвѣра приносите» (Ін. Кан. 6 ч.).

«Хошу бо созданіе свое радостію озарити». (Еканостин.)

«Плѣнися адъ, держайте мертвіи, и гробы отверзошася,
возстаните отъ ада, вопіеть вамъ Христось, все пришедшій
избавити отъ смерти и тли». (Ік. Канонъ. 6, г).

1. Іоанн. 6, 29.

«Иди по Мнѣ» — зоветъ Христось — не стой праздно,
не губи дара своего, который получилъ ты отъ Бога, сіе естъ
дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Его же посла Онъ».

— Но куда Ты идешь, Господи? спросили мы и что имен-
но дѣлать, чтобы итти за тобой. Этимъ вопросомъ намъ необ-
ходимо задаться и не кой-какъ, но кровно, т. е. приблизитель-
но такъ, какъ онъ (этотъ вопросъ) представлялся Матери Бо-
жіей, когда Она стояла у креста и матерински рыдала, видя,
какъ Ея «едино-утѣшеніе» тихо, незлобиво угасаль въ смер-
тельно-страшной агоніи, истекая кровью.

*) Печатаемая проповѣди и замѣтки о таинствахъ принадле-
жатъ священнику одной изъ московскихъ церквей от. Алексію Б.,
служившему въ ней съ 1925 по 1930 годъ, послѣ чего онъ былъ аре-
стованъ и въ настоящее время находится въ Соловкахъ. Проповѣдь эта произнесена была въ 1928 году, а замѣтки о таинствахъ
записаны одной изъ слушательницъ на бесѣдахъ, которыя велись
имъ послѣ службъ. Обѣ вещи отражаютъ то направленіе мысли,
которымъ въ СССР живутъ довольно широкіе круги вѣрующихъ.
Несомнѣнно сильное вліяніе идей Н. Ѳ. Ѳедорова.

Предстояще кресту, Агнце Твоя Иисусе плачемъ, вопіюще, камо идеше Сыне? Камо грядеши Агнце за всѣхъ заклавыйся? (Ин. Кан. 3 и 4).

Такъ рыдала Пречистая Матерь, какъ это изображаетъ св. Церковь. Подобнымъ образомъ плакалъ и Иосифъ, когда снималъ со креста израненное тѣло замученнаго до смерти Христа Спасителя. «И како погребу Тя, Боже мой?» говорилъ Иосифъ — или како плащаницею обвию, коими руками прикоснуса нетлѣнному Твоему Тѣлу? Или кая пѣснь воспою Твоему исходу «щедре»? (Стих. на стихъ «Слава»).

Такое же рыданіе было и у Мврносицъ, когда шли онѣ ко гробу помазать мвромъ Пречистое Тѣло Господа:

«Почто мвра со слезами, о ученицы, растворяете?» Съ такими словами встрѣлъ Ангель св. женъ; И какъ же не плакать? Какъ же не рыдать? Вѣдь страшная тайна свершилась на глазахъ: умеръ за грѣхи міра Спаситель.

Но какъ осмыслить этотъ фактъ, какъ обнять своимъ разумомъ эту смерть, которая является тайной Божьяго домостроительства? Страшно подумать объ ошибкѣ или о невѣдѣніи въ отношеніи къ этой тайнѣ. Кто не уразумѣетъ ее, кому она не откроется, тотъ не можетъ быть участникомъ въ жертвѣ Христовой, или, какъ говоритъ Евангеліе, не можетъ ѣсть Тѣла и пить Крови Господней! А о такихъ самъ Христосъ сказалъ:

«Аминь, аминь глаголю вамъ, аще не снесете Плоти сына челоуѣческаго, ни пиете Крове Его, живота не имате въ себѣ» (Іоанн. 6. 53).

Такъ съ трепетомъ, со страхомъ Божиимъ, брате, приди и вопросы о тайнѣ смерти Христа съ подлинной тоской и ты уразумѣешь тайну великой жизни Слова, которое плоть бысть. Послушайся, брате, какъ св. Церковь уже отвѣчаетъ тебѣ словами Самого Господа:

«Яко снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца» (т. е. не прихоть личная была у Христа снити на землю, но величайшее разумное дѣло, дѣло совершенія замысла Божія о спасеніи міра).

«Се же есть воля пославшаго Мя Отца, да все еще даде Мнѣ не погублю отъ него, но воскрешу въ послѣдній день» (2. Іоанн. 6, 38-39).

«Азь есмь хлѣбъ животный, да еще кто отъ него ясть, не умреть». Азь есмь хлѣбъ животный, иже снидый съ небесе, аще кто снестъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки: и хлѣбъ его же Азь дамъ плоть Моя есть, юже Азь дамъ за животъ міра» (Іоанн. 6, 48-51).

— такъ вотъ онѣ тотъ отвѣтъ, брате, не получивъ котораго, невозможно жить разумно. Въ трехъ словахъ опредѣ-

лилъ Господь и для чего Онъ приходилъ на землю и для чего должно жить каждому, оставшемуся въ живыхъ. И эти три слова слѣдующее:

1. Возсоздать все погубленное, все преданное во власть смерти и тлѣнія.

2. Побѣдить навсегда смерть.

3. Дать всему живущему нетлѣніе и жизнь вѣчную, по образу св. и Живоначальной Троицы (2. Іоанн. 6, 38, 39, см. выше. 3 Іоанн. 6, 48, 50, см. выше. 4. Іоанн. 6, 51, см. выше).

Вспоминается то святое древнее время, когда св. Мвроносицы, «купища ароматы, да пришедше помажутъ Иисуса». Зѣло до утра во едину отъ субботъ, онѣ шли къ гробу, плачуще, отдать свой послѣдній долгъ почившему отъ дѣлъ Спасителю и Богу Своему. Они шли, но души ихъ были смущены: они не знали, удастся ли имъ пройти незамѣченными стражей, а также онѣ недоумѣвали, кто отвалитъ имъ камень отъ входа въ пещеру (5 Марк. 16, 1. — Марк. 16, 21, Марк. 16, 4).

И вотъ, когда св. жены подошли ко гробу, то увидѣли камень отваленнымъ и вмѣсто тѣла Іисусова, Ангела?

— Не ужасайтесь, — сказали имъ Ангелъ — Іисуса ищите Назарянина, распятаго, возста, нѣсть здѣ... 2 Марк. 16, 5 — 3 Марк. 16, 6.

Отъ всего видимаго и слышаннаго у св. женъ недоумѣніе и ужась возрасли еще больше. Что же имъ теперь дѣлать?

«Мвѣра мертвымъ суть прилична» (троп. на нынѣ), «Христость же истлѣнія явися чуждѣ», а вѣдь Мвроносицы, какъ и всякій, кто любилъ Христа, всю жизнь свою понимали только лишь какъ служеніе Христу.

Итакъ, что же имъ теперь дѣлать, для чего теперь имъ жить? Когда Онъ жилъ жизнью подзаконной, подобной человѣкамъ, имъ сердце безошибочно подсказывало, что имъ надо дѣлать, чтобы послужить Христу. Онъ былъ бѣденъ — онѣ отдавали Ему свои имѣнія. Онъ не имѣлъ крова — онѣ питали и покоили Его въ своихъ домахъ. Онъ страдалъ на крестѣ, несправедливо осужденный — онѣ плакали и рыдали; наконецъ, Онъ умеръ — онѣ вмѣстѣ съ праведнымъ Іосифомъ и старцемъ Никодимомъ съ честью погребли Его тѣло. Но теперь, когда Мвроносицы шли отдать свой послѣдній погребальный долгъ, онѣ не застали Христа мертвымъ. «Воскресе Христось, яко же предрече». Одѣлся въ нетлѣніе (Ин. Канонъ. 6, 4). Сталъ новымъ человѣкомъ, который уже ни въ чемъ прежнему не нуждался. Что же теперь Ему дать? Чѣмъ теперь Ему послужить? Да, воистину Воскресъ Христось, воистину Онъ, явившись чуждѣ нетлѣнія, перешель ту грань, когда Ему непосредственно можно было послужить, но, брате, посмотри: остались въ подзаконной жизни Его братья, сыны человѣческіе, кото-

рые покрыли себя невѣжествомъ, погубили свой образъ и подобіе Божіе, замученные, утружденные, угнетенные, болящіе, смертные и, наконецъ, погибшіе, т. е. предавшіеся тлѣнію (1 Мат. 9, 37). «Посмотри, брате, какъ обильна жатва, вѣдь всѣ эти несчастные, всѣ они имѣютъ великую нужду. Ее приходилъ Господь утолить. Нынѣ, брате, жаждетъ Господь видѣть міръ преображеннымъ міромъ, въ которомъ обитаетъ правда и жизнь вѣчная. Онъ ждетъ, брате, своихъ дѣлателей. Пойдемъ же за Нимъ. Пойдемъ тою дорогою, которой нисходилъ къ намъ Спаситель. Станемъ жить не для себя, какъ жили доселѣ и не для другихъ, которые тоже живутъ для себя, для взаимной борьбы, для взаимнаго стѣсненія и вытѣсненія, но станемъ жить со всѣми живущими, такъ чтобы ихъ горе и счастье принять на себя, а свое имъ передать, чтобы вмѣстѣ всѣмъ сообща выйти, наконецъ, изъ мрака невѣжества, изъ-подъ ига рабства, которое тяготѣетъ надъ каждымъ живущимъ въ силу невѣжества, вражды и раздѣленія, царящихъ нынѣ, выйти сообщать, утереть каждому слезу, снять каждое горе, и, наконецъ, возвратить жизнь тѣмъ, кто далъ ее намъ, а самъ погибъ и потому въ правѣ и отъ насъ ожидать возвращенія дара жизни. Совершимъ все сіе, чтобы всѣмъ намъ и живущимъ и умершимъ не подпасть суду (т. е. власти тлѣнія), но перейти въ жизнь вѣчную и исполнить такимъ образомъ волю создавшаго насъ Бога.

«Азъ есмь хлѣбъ животный», говоритъ Господь. 1 Юанн. 6, 48, и «плѣнися адъ», говоритъ св. Церковь, держайте мертвыи и гробы отверзошася, возстаньте отъ Ада». 2, Ин. Канон. 6, 12.

Вотъ наше дѣло; вотъ чего хочетъ отъ насъ живой Христось. Такъ несите, несите же вѣрующіе въ Господа свой трудъ на сіе дѣло Божіе.

Господь повелѣваетъ намъ: «Шедше въ міръ весь (одряхлѣвшій и гибнущій міръ), воссоздавайте все погубленное, побѣждайте и побѣдите смерть и вмѣстѣ со всѣми войдите въ жизнь вѣчную. Этого — говоритъ Господь, — нынѣ Я жду отъ васъ. Это есть вашъ долгъ, ваше дѣло. Итакъ, шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари. «Иже вѣру имѣтъ и крестися, спасенъ будетъ, а иже не имѣтъ вѣры — осужденъ будетъ».

1. Марк. 16, 16-16.

Аминь.

Для чего Христось пришелъ на землю.

«Я пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь и имѣли съ избыткомъ» (Ев. отъ Мат. X, 10), т. е. чтобы люди не умирали,

побѣдили слѣпую силу природы, умерщвляющую людей и все живущее, и возвратили жизнь ранѣ умершимъ.

Каковъ путь жизни людей? Путь единенія. «Да будутъ всѣ едино, какъ Мы едино» (Іоанн. XVII, 22). Образами единенія людей являются таинства Христовой Церкви.

Порядокъ таинствъ слѣдующій:

1. Крещеніе
2. Мѣропомазаніе
3. Бракъ
4. Елеосвященіе
5. Евхаристія
6. Покаяніе
7. Священство.

Что такое таинство? Это — проектъ, который должны достигнуть люди общими усиліями (осуществить). Тайное должно быть явнымъ. Въ таинствѣ отъ Бога дается залогъ этой цѣли.

Люди понимаютъ христіанство, какъ уже осуществленное. На самомъ дѣлѣ христіанства еще не было, такъ какъ никто еще не исполнилъ завѣтъ Христовъ. Есть только дѣлатели христіанства. Надо смотрѣть впередъ, наши усилія надо направить на то, чтобы создался храмъ.

Пониманіе Евангелія монахами невѣрное. Мы должны прикладывать — новое къ старому. Таинства были установлены при Адамѣ и Евѣ; первымъ людямъ были даны всѣ возможности Царства Божія. Христосъ пришелъ не нарушить законы, но исполнить.

Таинство Крещенія.

Это таинство Христосъ установилъ словами: «Идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Матѣ. XXVIII, 19). См. 66-20 ст. Объ этомъ таинствѣ упоминается въ Посланіяхъ къ Римлянамъ, гл. VI, 3-11.

Цѣль таинства Крещенія: Если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія» (Римл. VI, 5), т. е. мы должны соединиться со Христомъ подобіемъ смерти Его, жизнь направить къ той цѣли, за которую умеръ Христосъ. Христосъ же умеръ ради единенія людей для жизни въ трудѣ возсозданія жизни.

Сущность таинства — обѣщаніе челоуѣка объединиться.

Условія таинства — отреченіе отъ сатаны, соединеніе съ Христомъ и вѣра въ Него.

Крестимся мы для мертвыхъ. Здѣсь весь планъ искупленія. «Что дѣлаютъ крестящіеся для мертвыхъ? Если мертвые

совсѣмъ не воскресаютъ, то для чего и креститься для мертвыхъ». (1 Кор. XV, 29).

Плодъ таинства Крещенія — намъ ходить въ обновленной жизни. Монахи понимаютъ таинство Крещенія — соединеніе со Христомъ подобіемъ смерти Его такъ: надо распять плоть со страстями и похотями, надо умерщвлять плоть. Дѣлатели христіане же должны блага міра не отвергать, а направлять ихъ на трудъ возсозданія.

Т а и н с т в о М у р о п о м а з а н і я .

Это таинство Христось установилъ словами: «Примите Духа Святого» (Іоанн. гл. XX-22).

Указаніе на таинство это имѣется еще: «И Я пошлю обѣтованіе Отца Моего на васъ, вы же оставайтесь въ городѣ Іерусалимѣ, доколѣ не облечетесь силою свыше» (Лука XXIV, 49).

«Истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть Царствія Божія. Истинно, истинно говорю тебѣ, если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ Царствіе Божіе» (Іоаннъ. III, 3 и 5).

Цѣль таинства Муропомазанія — принять св. Духа. За чѣмъ нуженъ Святой Духъ?

Въ крещеніи данъ обѣтъ, а силъ выполнить это обѣщаніе нѣтъ. Намъ нужно получить Св. Духа, чтобы исполнить обѣщаніе. Все наше тѣло предназначено быть сосудомъ для Св. Духа. Св. Духа мы получимъ только усилиемъ. Не будетъ расплѣвать наши чувства. Сначала получи Св. Духа молитвой.

Этимъ таинствомъ намъ дается талантъ, возможность отдать наши умъ и сердце на стяжанія Св. Духа.

Суцность таинства — разумъ и сердце — одно, оба отдаются на стяжаніе Св. Духа.

Условія таинства — тѣ же, что и въ таинствѣ Крещенія, а также обѣтъ быть вѣрнымъ Христу, отдать Ему всѣ свои силы.

Плодъ таинства — возможность принять Св. Духа. Монахи только сердцемъ идутъ къ Богу, а надо и разумъ ввести для стяжанія Духа Святого. Нуженъ пастырь, который будетъ вести и сердце и умъ человѣка. Такихъ пастырей сейчасъ нѣтъ, должна вести человѣка Церковь соборнымъ разумомъ. Церковь выноситъ рѣшеніе, а пастырь проводитъ его въ жизнь, являясь душеприказчикомъ Церкви.

Т а и н с т в а Б р а к а .

Христось установилъ это таинство на бракъ въ Канѣ Галилейской (Іоанн. II, 1-11).

Объ установленіи его въ Евангеліи говорится словами:
«Теперь почерпните (воды) и несите къ распорядителю пира » (Іоанн. II, 8).

Объ этомъ таинствѣ указывается и въ Евангеліи Мтѣ. XIX, 3-8 и въ посланіи къ Ефесянамъ V, 22-23.

О цѣли таинства указывается въ посланіи къ Ефесянамъ: Мужъ есть глава жены, какъ и Христось глава Церкви и Онъ же спаситель тѣла. Мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его. Посему оставить человѣкъ отца своего и мать и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ двое одна плоть. Еф. V, 23-30-31.

Цѣль таинства — мужу и женѣ стать членами тѣла Христа, служителями дѣлу Христову. Двое должны стать одною плотью.

Чудо въ Канѣ Галилейской. Въ Царствіи Божіемъ вино будетъ новое (Мар. XIV, 25).

Вино молодое не вливають въ мѣхи старые. Новое вино на бракъ въ Канѣ было лучшее изъ всѣхъ винъ, ранѣе бывшихъ.

Смыслъ чуда: вино, начало новой жизни. Беря воду и претворяя ее въ лучшее вино, Христось указываетъ, чтобы этотъ бракъ закончился новой жизнью, жизнью безсмертной. Рожденіе дѣтей должно быть ради того, чтобы дѣти могли использовать силу воссозданія. Дѣтямъ передается долгъ и правнуки — восстановители рода. Божія Матерь указала, что родъ долженъ освободиться отъ рожденія отца. При будущемъ бракѣ при воссозданіи будутъ рождаться тѣ, кого мы хотимъ. Въ дѣторожденіи залогъ воссозданія. Ребенокъ не самоцѣль. Смыслъ жизни въ родителяхъ.

Сила рождающая будетъ превращена въ силу воссозданія. Дѣтей надо воспитывать какъ работниковъ Божіихъ. Вино — символъ закваски, броженія. Дѣти должны быть закваской Царства Божія.

Раздѣленные полы въ Царствѣ Божіемъ должны быть объединены. Въ Царствіи Божіемъ не будутъ различные полы. Люди тамъ будутъ, какъ Троица. Раздѣленіе половъ — слѣдъ грѣха. Противорѣчія нѣтъ въ словахъ «Смыслъ жизни въ родителяхъ», и «Оставить человѣкъ отца своего и мать свою». Въ первомъ случаѣ — родство, во второмъ — творчество человеческое. Мужъ и жена впрягаются въ новое дѣло и они должны быть ближе другъ къ другу, чѣмъ къ своимъ родителямъ. Уходъ отъ родителей не для ухода, а для возвращенія. Сынъ враждебенъ отцу и матери. Дѣти поглащаютъ отца и мать.

Цѣль таинства брака — объединеніе мужчины и женщины для обращенія рождающей силы въ воссоздающую.

Плодъ брака — восстановленіе родства.

Условіе брака — любовь и рѣшимость выбора человѣка; и объѣтъ спасенія безъ силы рождающей не можетъ быть. Въ рожденіи нѣтъ таинства. Обращеніе рождающей силы въ возсозидающую — таинство.

Монахи отказываются отъ брачнаго состоянія. У насъ съ монахами общее — въ проектѣ мы отказываемся отъ дѣторожденія, т. е. дѣйствіемъ рождающей силы мы не придемъ къ спасенію. Разница съ міропониманіемъ монахами — мы хотимъ обратить силу рождающую въ возсозидающую. Во время брака мы даемъ объѣтъ. Подъ объѣтомъ здѣсь разумѣется соединеніе для возсозданія родства. В іудействѣ бракъ—продолженіе рода. Въ христіанствѣ родъ сохранять не нужно, бракъ преслѣдуетъ задачу возсозданія. Наши браки въ лучшемъ случаѣ іудейскіе — т. е. въ бракахъ продолжаютъ родъ.

Языческіе браки — по страсти, при этомъ стараются избавиться отъ дѣтей. Есть браки хуже языческихъ — когда женщина продаетъ себя, чѣмъ дороже, тѣмъ лучше: между двумя людьми существуетъ договоръ, т. е. купля-продажа, такіе браки невозможно вѣнчать.

Отрицать бракъ во имя того, чтобы не подпасть подъ ложный бракъ — недостаточно, такъ какъ монашество отрекается отъ родства.

Возможенъ-ли разводъ, если браки заключены неправильно, съ точки зрѣнія объѣтовъ? Возможенъ только въ случаѣ того, если заключенный бракъ есть прелюбодѣяніе. Раньше по древнему закону, бракъ не расторгался. «Моисей по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами, а съ начала не было такъ» (Мат. XIX, 8).

Т а и н с т в о Е л е о с в я щ е н і я .

Христось установилъ это таинство за шесть дней до своего воскресенія (Іоанн. XII, 1-8) словами: «Оставьте ее: она сберегла это на день погребенія Моего» (7).

«Возливь мѣро сіе на тѣло Мое, она приготовила Меня къ погребенію (Мт. XXVI, 12, см. 6-14).

Цѣль таинства — въ оживленіи. Нужно ли соборовать всѣхъ людей? Нужно, чтобы человѣкъ не былъ вполнѣ поглощенъ смертью.

Мы объщаемся направить умъ, сердце, всѣ чувства на то, чтобы умерщвляющую силу превратить въ оживляющую въ себѣ и внѣ себя (внѣ себя, т. е. мажемъ лобъ, т. е. разумъ).

Чтобы побѣдить смерть, нужна наука христіанская, наука, ставящая цѣлью возсозданіе жизни. До настоящаго времени мы этого не видѣли, всѣ научныя изобрѣтенія не есть побѣда, а только приспособленіе.

Условіе — обѣтъ отдать свои силы и объединиться для борьбы со слѣпой силой.

Т а и н с т в о Е в х а р и с т і и .

Объ установленіи этого таинства Христомъ указывается въ слѣдующихъ мѣстахъ Св. Евангелія: Мте. XXV, 26-29; Марк XIV, 22-25; Лука XXII, 19-20, Іоанн. VI, 27-50.

Въ первыхъ четырехъ таинствахъ Крещенія, Мвропомазанія, Брака и Елеосвященія — человекъ даетъ обѣтъ объединиться съ Христомъ; разумъ, сердце и всѣ свои силы отдать на стяжаніе Св. Духа, превратить силу рождающую въ возсоздающую и силу смертоносную — въ животворящую.

Что же нужно для соединенія съ Богомъ?

«Отець Мой дѣлаетъ и Я дѣлаю» (Іоанн. V, 17), т. е. для соединенія съ Богомъ нужно дѣло. Какое?

«Ибо какъ Отець воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого захочетъ» (Іоанн., V, 21), т. е. этимъ дѣломъ должно быть воскресеніе мертвыхъ, воссозданіе рода человѣческаго.

Цѣль таинства — воскрешеніе мертвыхъ дѣломъ. Во время таинства мы ѣдимъ Тѣло Христово и пьемъ Кровь Его, принимается нами весь Христосъ.

«Ядущій Меня жить будетъ Мною» (Іоанн. VI, 37).

«Я есмь лоза, а вы вѣтви» (Іоанн. XV).

Въ будущемъ единеніе съ Богомъ будетъ, какъ вѣтви и лоза. Что значить хлѣбъ — тѣло, вино — кровь. Это тѣло воскресшаго Христа.

Таинство — проектъ.

Смысль таинства — пусть хлѣбъ станетъ въ насъ Тѣломъ Христовымъ, но не сейчасъ; этотъ хлѣбъ будетъ плотью послѣ воскресенія. Тѣло и Кровь не отдѣлимы отъ хлѣба и вина.

Здѣсь говорится отъ преображенія плоти нашей. Это будетъ только черезъ воскрешеніе.

Мы даемъ обѣтъ, что дѣломъ нашимъ хлѣбъ этотъ будетъ плотью Христа.

Условіе таинства — мы даемъ обѣтъ словами: «Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще о всѣхъ и за вся», то-есть Твои силы, которыя въ насъ, мы принесемъ ради Твоего дѣла воскресенія. Наши силы отдадимъ дѣлу Бога.

Плодъ таинства — жизнь вѣчная.

Въ первыхъ пяти таинствахъ указанъ планъ *искупленія* людей.

Когда говорилось о таинствѣ Крещенія, то указывалось, что крестимся мы для мертвыхъ и въ этомъ признали планъ искупленія. «Что дѣлаютъ крестящіеся для мертвыхъ? Если мертвые

совсѣмъ не воскресаютъ, то для чего и креститься для мертвыхъ?» (I Кор. XV, 29).

Что будетъ, если человѣкъ даетъ обѣты, но не исполняетъ ихъ? На это отвѣчаетъ таинство Покаянія.

Т а и н с т в о П о к а я н і я .

Это таинство установлено Христомъ въ первый день послѣ Его воскресенія словами, обращенными къ ученикамъ Своимъ (Іоанн XX, 19-23).

«Кому простите грѣхи, тому простятся. На комъ оставите, на томъ останутся».

Покаяніе — таинство, въ которомъ человѣкъ разрѣшается отъ послѣдствій своего грѣха.

Примѣры покаянія: 1) Мтѣ. IX, 9-13: Иисусъ сказалъ Маттею (грѣшнику) «слѣдуй за мной». Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію.

2) Лука XV, 4-10. «На небесахъ болѣе радости будетъ объ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяноста девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи».

3) (Іоаннъ VIII, 3-11). Иисусъ сказалъ женщинѣ, взятой въ прелюбодѣянніи:

«Иди и впредь не грѣши».

Крещеніе совершается для мертвыхъ, а покаяніе для живыхъ. Можемъ каяться и за другого.

Цѣль таинства — «Иди и впредь не грѣши», т. е. необходимо освободиться отъ грѣха.

Покаяніе, о которомъ говорилъ Іоаннъ Креститель, не есть Христово покаяніе. Покаяніе по Іоанну (Лука III, 7-14): «У кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему и у кого есть пища — дѣлай тоже».

Ничего не требуйте болѣе опредѣленнаго вамъ.

Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ».

Покаяніе Іоанново освобождаетъ отъ злыхъ дѣлъ. И мы до сего времени принимаемъ покаяніе по Іоанну. Ученіе Л. Толстого — Іоанново покаяніе. Покаяніе Іоанново одно недостаточно.

«Послѣ же того, какъ преданъ былъ Іоаннъ, пришелъ Иисусъ въ Галилею, проповѣдуя Евангеліе Царствія Божія и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царство Божіе. «Покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе» (Марк., 1, 14-15).

Покаяніе по Христу — освобожденіе отъ грѣха, «Иди и впредь не грѣши». «Слѣдуй за Мною».

Сущность Христова покаянія — «не грѣши больше», т. е. «слѣдуй за Мною».

Безъ покаянія Іоаннова нельзя придти ко Христу.

Грѣхъ, по ученію Христа — раздѣленіе съ тѣмъ, кто слѣдуетъ за Христомъ. Работники, способные къ дѣлу, не должны стоять праздно, а надо идти и работать. Стоящій праздно (Сократъ, Толстой и др.) — грѣшникъ.

«Что вы стоите здѣсь цѣлый день праздно? Идите и вы въ виноградникъ Мой и что слѣдовать будетъ, получите» (Мтѣ. XX, 6-7).

Христіанинъ — человѣкъ кающійся. «Чертогъ Твой вижу... но одежды не имѣю войти въ него». Человѣкъ кается и становится дѣла дѣлательемъ.

Кто кается и не причащается, тотъ еще не служить Богу. По ученію Л. Толстого, человѣкъ, когда приходитъ конецъ его жизни, долженъ покойно умирать. А Христосъ любить сильнѣе смерти. Соломонъ любить какъ смерть. Кто не участвуетъ въ Евхаристіи — не дѣлатель Царства Божія.

Въ одной притчѣ Христосъ сказалъ, что одинъ сынъ сказалъ: «я пойду» и не сдѣлалъ, что обѣщалъ. Другой сынъ сказалъ: «я не пойду», а потомъ сдѣлалъ. Мало говорить, давать обѣщанія — надо дѣлать.

Покаяніемъ Іоанновымъ надо подготовить себя къ дѣланію дѣла Божія. Грѣхи не случайно у насъ, надо понять корень грѣха — основное препятствіе человѣка.

Покаяніемъ Іоанновымъ надо подготовить себя къ дѣланію дѣла Божія. Грѣхи не случайно у насъ, надо понять корень грѣха. У cadaго разный корень (грѣха) въ разное время бываетъ, разный корень грѣха — основное препятствіе человѣка.

Плодъ таинства покаянія — человѣкъ становится дѣлательемъ Христовымъ.

Условіе таинства — рѣшимость перестать быть празднымъ и вновь взяться за дѣло (покаяніе Христово) и обѣтъ испривиться (покаяніе Іоанново).

Т а и н с т в о С в я щ е н с т в а .

Объ установленіи этого таинства въ Евангеліи указываетъ въ слѣдующихъ мѣстахъ:

«Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ» (Іоанн. XX, 21).

«Паси агнцевъ Моихъ». «Паси овецъ Моихъ» (Іоанн. XXI, 15-17).

«Ты Петръ и на семь камнѣ Я создамъ церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ее. И дамъ тебѣ ключи Царства Небеснаго

и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ» (Мат. XVI, 18-19).

Цѣль таинства Священства — сообщить власть избранному отъ Церкви челоуѣку вести дѣлателей Христовыхъ къ жизни вѣчной, утверждать путь правды (камень) и осуществлять Царство Божіе (ключи), безъ пастыря спасенія быть не можетъ.

Гдѣ двое соберутся, тамъ и Я — сказалъ Христось, т. е. тамъ будетъ и Церковь. Это надо понимать такъ, что изъ двоихъ одинъ обязательно долженъ быть пастырь.

Условіе совершенія таинства Священства — произнесеніе слова «Аксиось» (достоинъ), т. е. признаніе вѣрующими, тѣми, куда посвящается избранный, народъ признаетъ его разумъ, его волю. Посвящаемый даетъ обѣщаніе. Слѣдовательно желаніе обѣихъ сторонъ — народа и пастыря — должно быть.

Путь христіанскій — соборный.

Вѣрующіе постановляютъ, пастырь приводитъ въ исполненіе, или слѣдитъ за исполненіемъ; пастырь душеприказчикъ церкви.

Пастырь принимаетъ рѣшеніе, если вѣрующіе рѣшаютъ неправильно. Воля пастыря выше воли вѣрующихъ.

Плодъ таинства — исполненіе всѣхъ семи таинствъ. Пастыря можно судить народу до избранія, послѣ же избранія судья ему только Господь (I Коринф. III, и IV кл.).

Пастыря въ Св. книгахъ Новаго Завѣта называютъ: священннй, святой, царственное священство, участникъ небеснаго званія, Ангель Церкви, посланникъ Бога, служитель примиренія, ловець челоуѣковъ, домостроитель Тайнъ Божіихъ, сотрудникъ Апостоловъ, домостроитель многообразія Божія.

НОВЫЯ КНИГИ

ИСУСЪ НЕИЗВѢСТНЫЙ

Такъ озаглавилъ Д. С. Мережковскій послѣднюю — третью — часть своей послѣдней трилогіи (*). Точный смыслъ заглавія раскрывается въ эпиграфѣ. — И міръ Его не узналъ» есть переводъ греческаго *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνων* (Ин. 1, 10). Переводъ — неприличный и едва ли точный. Замѣчаніе евангелиста имѣетъ въ виду не только служеніе Слова во плоти, но и дѣйствованіе Его въ мірѣ до воплощенія **). Многіе критики относятъ эти слова исключительно къ дохристианскому человѣчеству. Въ эпоху Ветхаго Домостроительства рѣчь могла идти только о познаніи, не объ узнаваніи. Для Мережковскаго существенно узнаваніе. Потому онъ и предпослалъ греческому тексту русскій переводъ. Узнаваніе есть воспоминаніе. Мережковскій не отрицаетъ единственности Боговоплощенія. Но до Иисуса была на землѣ Его тѣнь (Атлантида-Европа, стр. 154). Міръ Его могъ узнать и не узналъ. «Неизвѣстный» значитъ «забытый» (ср. Атл., 192). Мережковскій увѣренъ, что христианское человѣчество тоже не знаетъ, забыло, Иисуса. Очередная задача: Незвѣстнаго сдѣлать извѣстнымъ, или, говоря словами Мережковскаго, «Закованнаго въ Церкви расковать» (I, стр. 34, ср. еще стр. 237).

Въ союзѣ Церкви отношеніе вѣрующаго ко Христу есть отношеніе личное. Гдѣ нѣтъ личнаго отношенія, тамъ нѣтъ настоящей вѣры. Этого ли отношенія ищетъ Мережковскій? Незабвѣность личнаго отношенія вѣрующаго ко Христу Мережковскій понялъ правильно и удачно выразилъ словами древнихъ (I, 340, ср. 341). Сказалъ Мережковскій и то, что каждый изъ насъ знаетъ по собственному опыту: Евангеліе «нельзя прочесть; сколько ни читай, все кажется, чего-то не понялъ; а перечитаешь, — опять то же; и такъ, безъ конца» (I, 7). Раскрывающееся въ Евангеліи богатство смысла есть оправданіе личнаго подхода. Полнота постигается отчасти и съ разныхъ сторонъ. Но области личнаго положенъ предѣлъ. Углубленіе въ Евангеліе есть познание Христа. Объек-

*) Тайна Трехъ. Египетъ и Вавилонъ. Прага 1925.
Тайна Запада, Атлантида-Европа. Бѣлградъ, 1931.

Иисусъ Незвѣстный. Бѣлградъ, т. I (1932), т. II, ч. I, (1933).

**) Во II т. Мережковскій этимъ же евангельскимъ текстомъ написалъ одну изъ главъ (6) и тѣмъ ограничилъ его значеніе воплощеніемъ Сына Божія.

тивная цѣль въ прикосновеніи въ высшей реальности не оставляетъ мѣста для человѣческаго произвола. Противъ этого Мережковскій не спорить. Онъ знаетъ и то, что спасеніе — въ Церкви (I, 224, ср. Атл., 528 и сл.). Если спасеніе — въ Церкви, то въ Церкви — и познаніе Христа. Только въ священной оградѣ Церкви, для вѣрующаго во Христа, открывается тайна Его слова, сохраненнаго въ Евангеліи. Дѣлаетъ ли этотъ выводъ Мережковскій? Задача, которую онъ себѣ поставилъ, его, какъ будто, исключаетъ. Въ Церкви или внѣ Церкви ищетъ Мережковскій личнаго отношенія къ Христу?

Обратимся къ его методу. Мережковскій отправляется отъ историческаго изслѣдованія Евангелія и старается быть во всеоружіи современнаго знанія. Приводимый имъ матеріалъ свидѣтельствуешь о большой его начитанности. Впрочемъ, она не спасаетъ его отъ промаховъ. Онъ ошибается, полагая, что извѣстныя различія Лк. III, 22 (Ты Сынъ Мой Возлюбленный, Я въ день сей родилъ Тебя) и Евр. II, 9 («Внѣ Бога» вмѣсто «по благодати Божіей») имѣютъ за себя рѣшающее свидѣтельство древнихъ (I, 271 и примѣчанія на стр. XXII, XXIII). Не совсѣмъ понятно, къ какому времени относить Мережковскій происхожденіе извѣстнаго кодекса Безы (D). Въ 1,271 онъ, видимо, возводитъ его къ оригиналу (архитипу) 150 г. (ср. I, 98 — 140 г.), въ другомъ мѣстѣ (I, 96) изъ его словъ вытекаетъ, что кодексъ D въ его тѣперешнемъ видѣ былъ написанъ въ 140 г. Последнее, конечно, невѣрно. Кодексъ D — V вѣка. До нашего времени дошли и болѣе древніе. Вообще, исторія новозавѣтнаго текста въ освѣщеніи Мережковскаго вызываетъ недоумѣнія. Разсказъ Ин. VIII, 1-11 о прелободѣйной женѣ былъ не исключенъ изъ канона, какъ думаетъ Мережковскій (I, 96), а поздно включенъ въ текстъ и, тѣмъ самымъ, въ канонъ. Таково, можно сказать, единогласное мнѣніе современныхъ ученыхъ. Ссылка на пророковъ въ Мф. II, 23 принадлежитъ къ труднымъ мѣстамъ Новаго Завѣта, — одно можно сказать съ несомнѣнностью — и вопреки Мережковскому (I, 256): Иисусъ не былъ Назорей въ смыслѣ назорейскаго обѣта, и назореи не допускаютъ отождествленія съ ессеями. Иродъ, о которомъ идетъ рѣчь въ Мк. VIII, 15, есть Иродъ Антипа, не Иродъ Великій, его отецъ, какъ, повидимому, думаетъ Мережковскій (I, 205). Не правъ Мережковскій и тогда, когда утверждаетъ, что Иисусъ никогда не говоритъ о Своей любви къ Отцу, и даже полагаетъ, что нашель объясненіе этой особености (I, 155). Фактъ установленъ ошибочно (ср. Ин. XIV, 31). Обращаясь къ греческому тексту Евангелія, Мережковскій съ достаточнымъ основаніемъ отступаетъ отъ русскаго перевода синодальнаго изданія въ Ин. XXI, I (ср. II, 206), и тщательный филологическій анализъ содѣйствуетъ надлежащему пониманію Ин. VI (ср. II, 234 и сл. и примѣчанія на стр. X). Но эти примѣры для Мережковскаго не характерны. Характерно довѣріе къ русскому переводу. Такъ, въ Лк. XXII, 31-51 слово «довольно» повторяется дважды (стт. 38, 51) въ русскомъ переводѣ, не въ греческомъ подлинникѣ, который имѣетъ въ каждомъ случаѣ свое особое выраженіе, допускающее притомъ неодинаковое пониманіе, и не даетъ основанія для тѣхъ выводовъ, на которыхъ Мережковскій полагаетъ значительное удареніе (I, 199 и сл.). Въ «благоволеніи» къ «Возлюбленному Сыну» (Лк. III, 22) Мережковскій усматриваетъ ненужное повтореніе, и въ этомъ видитъ внутреннее основаніе въ пользу избираемаго имъ чтенія (I, 272). Онъ, очевидно, не знаетъ, что отглагольное прилагательное ἀγαπητός (возлюбленный) могло значить то же, что *μοῦσενής*

(единородный, единственный). Въ этомъ пониманіи современные толкователи сходятся съ древними. Приведенныхъ примѣровъ достаточно. Къ нимъ можно было бы добавить непонятную настойчивость, которую проявляетъ Мережковскій въ переводѣ греческаго εὐαγγέλιον — «блаженная вѣсть» вмѣсто «благая вѣсть» (I, 123, 217, 247, 322, II, 7, 22, 36, 87, 92 и мн. др.). Произвольность перевода поражаетъ тѣмъ болѣе, что за нѣсколько мѣсяцевъ до появленія I т. «Иисуса Неизвѣстнаго» русская богословская наука обогатилась цѣною работою Н. Н. Глубоковскаго (Евангелія и ихъ благовѣстіе о Христѣ-Спасителѣ и Его искупительномъ дѣлѣ. Софія, 1932), которая начинается съ терминологическаго изслѣдованія понятія «Евангеліе». Да и по существу — блаженнымъ можетъ быть человѣкъ; вѣсть можетъ нести блаженство, она не можетъ бытъ блаженной.

Указанные промахи представляютъ интересъ потому, что ихъ объясненіе выводитъ насъ за предѣлы простой случайности. Нельзя не отмѣтить, что ошибки Мережковскаго бывають нерѣдко связаны съ тѣми мыслями, на которыхъ онъ особенно настаиваетъ. Ошибки, въ значительной степени, объясняются методомъ. Съ этой стороны показательно и то вниманіе, которое Мережковскій сказываетъ апокрифамъ и аграфамъ (изреченіямъ Христовымъ, не вошедшимъ въ Евангеліе). Въ глазахъ науки, апокрифы и аграфы имѣють второстепенное значеніе. Мережковскій совершенно неправъ, когда объясняетъ эту критическую опѣнку робкимъ консерватизмомъ (I, 98). Дѣло — въ методѣ. Методу науки противостоитъ методъ Мережковскаго. Методъ Мережковскаго есть интуиція.

Интуиція въ процессѣ научнаго творчества имѣеть свои неотъемлемыя права, которыя не требуютъ обоснованія. Интуиція есть творческое узрѣніе, съ котораго начинается научное знаніе. Всѣ великія открытія во всѣхъ областяхъ науки имѣють исходную точку въ интуиціи. Но интуиція требуетъ провѣрки. Только провѣркою устраняется опасность принять призракъ за реальность, построить зданіе на песокѣ. Интуиція есть даръ, который долженъ быть оплаченъ трудомъ. Отдаваясь власти интуиціи, Мережковскій знаетъ даръ, онъ не нудитъ себя къ провѣркѣ, которая есть трудъ.

Можно привести немало случаевъ, когда интуиція Мережковскаго дѣйствуетъ неотразимо и на читателя, докоряетъ его своею внутреннею убѣдительностью. Сюда я отнесъ бы, въ первую очередь, сужденіе о формѣ Первосвященнической молитвы Ин., XVII. Мнѣ жаль, что недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ переписать эту вдохновенную, поистинѣ прекрасную страницу (I, 85 и сл.) Въ Евангеліи отъ Марка Мережковскій вѣрно уловилъ стремительность Петра, которая стъ Петра передается его ученику. Слово «тотчасъ» (εὐθέως), постоянно повторяющееся [во Второмъ Евангеліи, есть вышнее выраженіе этой стремительности (I, 59 и сл., ср. II, 33, 35). Когда близкимъ Иисуса кажется, что Онъ «вышелъ изъ Себя», сошелъ съ ума (Мк. III, 21), Мережковскій высказываетъ предположеніе, что Иисусъ говоритъ тѣмъ голосомъ, «который слышится намъ въ Четвертомъ Евангеліи» (II, 231). Это правдоподобно. Заслуживаетъ вниманія и попытка Мережковскаго проникнуть въ психологію Іоанна Крестителя (I, 227 и сл.), въ его отталкиваніи отъ Иисуса и стремленіи къ Иисусу, которое заканчивается ихъ встрѣчею. Я не останавливаюсь на частностяхъ. Многое вызываетъ недоумѣніе — такъ, нельзя допустить, чтобы Іоаннъ остался внѣ Царства (ср. I, 247), — въ цѣломъ, интуиція

Мережковского, въ главѣ о Иоаннѣ Крестителѣ, привлекаетъ вниманіе читателя. Бесѣду о хлѣбѣ животномъ (Ин. VI) Мережковский убѣдительно толкуетъ, какъ подготовку учениковъ къ Тайной Вечерѣ и Евхаристіи (II, 227). Можно привести и другіе примѣры. Въ настоящей связи мы должны остановиться на интуиціи, какъ методѣ Мережковского.

Методъ этотъ, въ своей исключительности, долженъ быть признанъ несостоятельнымъ. Непріемлемы принципиальныя предпосылки. Непріемлемо ихъ приложеніе къ отдѣльнымъ случаямъ. Приводя одно изъ изреченій Иисуса, дошедшихъ до насъ въ писаніяхъ позднѣйшей эпохи, Мережковский даетъ мѣсто слѣдующимъ замѣчаніямъ: «Если бы кто нибудь спросилъ Его: «Господи, могъ ли Ты это сказать?» — Онъ, можетъ быть, отвѣтилъ бы съ умной — да, не только съ божественно-мудрой, но и человѣчески-умной, простой, веселой, улыбкай: «ну, конечно, могъ. Скажите это за Меня». Вотъ и сказали, и хорошо сдѣлали, такъ хорошо, что не различишь, самъ ли Онъ говорить, или за Него это сказано» (I, 100). «Разрѣшеніемъ» Иисуса — сказать за Него — широко пользуется и Мережковский. «Кажется, люди погибаютъ сейчасъ больше всего отъ недостатка памяти и воображенія» (I, 222). Къ Мережковскому это печальное наблюденіе не относится. Онъ самъ творитъ апокрифы (ср. I, 126, 298). Апокрифы «пишутся невольно, въ сердцѣ» (ср. I, 161) Мережковского, какъ Евангеліе «не ложное, а утаенное» (I, 180). Въ другихъ случаяхъ онъ передѣлываетъ и каноническія Евангелія. Въ порывѣ апокрифическаго творчества онъ влагаетъ въ уста Іосифа отвѣтъ начальниковъ іудейскихъ на вопросъ Ирода (Мѡ., II, 5, 6, ср. I, 135), слова Маріи въ домѣ Елисаветы (Лк. I, 46-48) онъ относитъ къ дому Іосифу и дню Благовѣщенія (I, 134). Мы узнаемъ и то (I, 181), что предсказаніе Лк. II, 35, извѣстное намъ, какъ предсказаніе праведнаго Симеона, Марія слышала до рожденія Иисуса...

Интуиція, какъ методъ Мережковского позволяетъ оправдать эти вольности, но на высотѣ интуиціи Мережковский не умѣетъ удержаться. Въ бесплодной риторикѣ мы уже не видимъ взлета интуиціи. Апокрифы Мережковского надуманные и искусственные. Въ нихъ нѣтъ евангельской простоты и непосредственности. Или другой примѣръ: сравненіе Марка съ «наказаннымъ школьникомъ», спрятаннымъ за «осторожнаго Матвоя» и «мягкаго Луку», «да испѣляетъ «врачъ возлюбленный» раны-укусы Маркова льва» (I, 63). Слово перестаетъ быть реальностью, оно становится пустымъ звукомъ, часто утомляющимъ своей пустотою. Для меня, напримѣръ, неприемлемо, въ терминологіи Мережковского то различіе исторіи и мистеріи, которое проводится и въ «Атлантидѣ-Европѣ», и на которомъ Мережковский, очевидно, настаиваетъ (ср. «I. H.» I, 138, 142, 205, 218 и особенно т. II, 16, 20 и сл., 143 и сл. и мн. др.), неприемлемо потому, что подъ мистерію мы разумѣемъ совокупность религиозныхъ дѣйствій, въ которыхъ участвуютъ посвященные. Если отдѣльныя части евангельскаго повѣствованія надо понимать, какъ мистерію, мы не можемъ миновать вопроса, кто же — посвященные, и какія дѣйствія они совершаютъ. Въ обычномъ словоупотребленіи и въ религиозно-историческомъ построеніи Мережковского, мистерію можно было бы видѣть въ Крещеніи, но съ Крещенія Мережковский какъ разъ и начинаетъ исторію (I, 218). Въ другихъ случаяхъ, преувеличенная забота о формѣ приводитъ къ отрицанію самой формы. Сравненіе Крестителя съ кузнечикомъ (I, 231) недопустимо чисто-эстетически. Примѣръ этотъ тоже далеко не единствен-

ный. Встрѣтивъ Иисуса, Иоаннъ «прянулъ, какъ почувшій агнца левъ» (I, 242). Утаенная жизнь Иисуса получаетъ выраженіе въ слѣдующемъ образѣ: «Тридцать лѣтъ стрѣла на тетивѣ натянутого лука неподвижна: лукъ — Иисусъ, стрѣла — Христосъ» (I, 146). Или еще: «Что такое свѣтъ, не знаютъ пещерныя рыбы безъ глазъ; люди не знаютъ, что такое Богъ. Только одна рыба съ глазами видѣла свѣтъ: Человѣкъ Иисусъ» (I, 155). Не хочу утомлять читателя. Но невольно возникаетъ вопросъ, о чемъ думалъ Мережковскій, когда, превознося историческое значеніе апокрифовъ, отмѣчалъ, что «Ѧома Невѣрный, Ѧома Близнецъ, по одному преданію, тоже очень древнему, родной братъ, «близнецъ Христовъ» (I, 95). Братомъ Иисуса по плоти, а тѣмъ болѣе близнецомъ, — Ѧома не былъ и быть не могъ. Мережковскій это зналъ и утверждаетъ противнаго не сталъ бы. Едва ли онъ задавался цѣлью внушить эту мысль читателю. О чемъ же онъ думалъ? Ни о чемъ? Въ сознаніи читателя встаетъ предостерегающее слово Евангелія (Мв. XII, 36, 37). Въ «Иисусѣ Неизвѣстномъ» оно относится не только къ этому примѣру.

Не связанная объективной нормою, интуиція, какъ методъ Мережковскаго вырождается въ словесность и снова ставитъ передъ нами уже поставленный вопросъ. Для Мережковскаго христіане нашего времени «бывшіе христіане». Опредѣленіе принадлежитъ къ излюбленнымъ опредѣленіямъ въ книгѣ Мережковскаго. Онъ его повторять на разные лады и часто въ формахъ перваго лица (I, 260, 284, ср. 222, 289, 171, II, 53, 77, 102). Конечно, въ безднѣ грѣховной, мы не достойны носить имени Христова. Но несмыслаемая благодать Крещенія создаетъ связь нерасторжимую, и опредѣленіе Мережковскаго — если въ него вдуматься, — звучитъ отреченіемъ отъ Христа. Вдумался ли Мережковскій? Можетъ быть, не до конца. Словесность — и въ этомъ опредѣленіи. Но не вытекаетъ ли оно изъ общаго отношенія Мережковскаго къ Церкви? Это отношеніе противорѣчивое. Въ «Тайнѣ Трехъ» (8) Мережковскій о скалѣ Церкви прямо говоритъ: «я не стою на Ней, или не всегда стою», а немного ниже: «я знаю, что нѣтъ иной скалы, и что стоящіе на Ней спасутся». Въ Иисусѣ Неизвѣстномъ онъ Церкви противопоставляетъ Царство. И опять — тѣ же мысли. «Церковь — Его и наше, на землѣ послѣднее сокровище, но» Мережковскій тутъ же добавляетъ — «Церковь, вмѣсто Царства Божія — пепель вмѣсто огня». «Знаетъ Иисусъ, что «мерзость запустѣнія станетъ на мѣстѣ святомъ» — это Мережковскій тоже говоритъ о Церкви (II, 279). Изъ Церкви — въ Царство (ср. II, 86, 102 и сл., 107), — таково вождельніе сердца Мережковскаго, какъ будто Церковь не есть путь въ Царство. Мережковскій доходитъ до того, что готовъ — вмѣстѣ съ либеральными критиками — отрицать подлинность словъ Иисуса о Церкви (II, 274 и сл.). Въ основаніи отрицанія лежитъ отношеніе къ эмпирической Церкви. Церкви Вселенской, единственнаго мѣста, гдѣ могли бы они (люди) соединиться, все еще нѣтъ» (II, 105). Церковь «не только терпитъ, но и поощряетъ» грубые апокрифы (II, 138). Мережковскій не замѣчаетъ, что обличая Ватиканскій соборъ, иезуитовъ, средніе вѣка (ср. II, 138 и сл.), онъ борется не съ Православною Церковью, а съ Римомъ. Онъ говоритъ о Церкви вообще. Какъ бы то ни было, свое пониманіе Иисуса Мережковскій сознательно противопоставляетъ пониманію историческаго христіанства. Къ какимъ же выводамъ онъ приходитъ?

Уясненіе этихъ выводовъ предполагаетъ общее знакомство съ религиозно-философскимъ міровозрѣніемъ Мережковскаго. Въ

нашихъ цѣляхъ достаточно указать главное. Мысль Мережковскаго устремляется къ послѣднимъ гранямъ исторіи. О неизбѣжномъ концѣ Мережковскій говоритъ въ «Иисусѣ Незвѣстномъ» (ср. I, 117, 223, 234, 249, 366 и сл., II, 89, 102). Предчувствіемъ конца — острымъ и трагическимъ — начинается и кончается «Атлантида-Европа» — (ср. стр. 5 и сл., 526 и сл.). «Атлантида-Европа» есть книга о концѣ. Гибель Атлантиды повторяется въ надвигающейся гибели Европы. Трагедія конца неразрывна съ трагедіей пола. На ней въ связи съ мыслью о концѣ и сосредоточено вниманіе Мережковскаго въ «Атлантидѣ-Европѣ». Въ первичной диполости Андрогина Мережковскій видитъ утерянную полноту, «золотую розсыпь» (Атл. 199). Къ этой мысли онъ возвращается постоянно (ср. Атл. 326). Образъ Божій въ чловѣкѣ есть образъ мужеженскій: «Андрогинъ создаетъ Андрогина» (Атл. 343). Естество ангельское тоже — мужеженское (Атл. 498 и сл.). Нашъ первородный грѣхъ Мережковскій готовъ видѣть въ томъ, «что мигъ рожденія, молнія времени, разсѣкаетъ насъ пополамъ на мужчинъ и женщинъ» (Атл. 223). Въ стремленіи къ восстановленію утеряннаго раскрывается для Мережковскаго страшная тайна Содома. Ужасъ Содома Мережковскій сознаетъ. Содомъ влечетъ за собою конецъ, какъ Атлантиды, такъ — нынѣ — Европы (ср. Атл. 201, 205). Но сознаніе грѣха подавляется сознаніемъ трагедіи (Атл. 195, и сл.), и въ объясненіи Содома слышится оправданіе (Атл. 199 и сл.).

Связь «Иисуса Незвѣстнаго» съ «Атлантидой-Европой» въ единствѣ трилгій была указана выше. Мережковскій — гностикъ, какъ онъ самъ недвусмысленно о себѣ свидѣтельствуемъ (I, 99, ср. II, 199). Его христіанскій гносисъ ведетъ его къ дохристіанскому откровенію. «Если, на краю гибели, Европа, все-таки, вспомнить о Немъ и захочетъ вернуться къ Нему, то боги Атлантиды укажутъ ей путь къ Незвѣстному» (Атл. 192). Путь отъ Атлантиды къ Иисусу, въ пониманіи Мережковскаго, идетъ черезъ Критъ. Въ Палестинѣ Мережковскій связываетъ съ Критомъ ессеевъ, а съ ессеями — Иоанна Крестителя (ср. т. I, гл. 6). Крещеніе, какъ посвященіе, было нужно и Иисусу (I, 274). Тайна Крита для Мережковскаго раскрывается въ росписяхъ Кносса. «Критъ — землѣ андрогиновъ» (Атл. 326). Выводъ напрашивается. — Въ системѣ Мережковскаго, дѣломъ Иисуса должно быть восстановление — въ первую очередь, въ Его лицѣ — первоизданной полноты Андрогина.

Этотъ выводъ христіанское сознаніе принять не можетъ. Непріятіе связано съ христіанской философійю пола. Освященіе брака не оставляетъ мѣста Содому, который несетъ въ христіанствѣ безусловное осужденіе. Половья различія исчезнуть въ славіи будущаго вѣка. Это ясно не изъ апокрифическихъ Евангелій, а изъ отвѣта Господа саддукеямъ (Мѡ. XXII, 23-33 и паралл.): будутъ, какъ ангелы. Путь къ небу начинается на землѣ. Въ жизни здѣшней полнота грядущаго предвосхищается по-разному. Союзъ супружескій отображаетъ единеніе Христа и Церкви. Подвигъ аскетовъ усиленіемъ воли прообразуетъ преодоленіе пола. Преодоленіе пола — и въ любви духовной. Духовная любовь — мирноосицъ; духовная любовь — въ единеніи Иисуса и ученика, котораго Онъ любилъ. Два образа духовной любви Господь оставилъ Церкви. И Церковь знаетъ не только духовную любовь въ ея двоякомъ преломленіи: она знаетъ и опасности грѣха, которыя съ ней связаны, и подозрѣніе въ грѣхѣ, которымъ ее встрѣчаетъ мѣръ. Въ любви духовной Христось — внѣ пола и выше по-

ла, но, въ то же время, Церковь, вмѣстѣ съ апостоломъ (Ефес. IV, 13), знаетъ Его, какъ совершеннаго Мужа. Мужемъ былъ Сынъ Божій въ Своемъ воплощеніи. Брачною вечерею Агнца будетъ, по слову Апокалипсиса (XIX, ср. XXI), Царство Славы. Умаленіе мужскаго начала во Христѣ звучитъ для христіанскаго уха непереносимымъ кощунствомъ. Нельзя забывать, что, въ системѣ Мережковскаго, Содомъ, какъ влеченіе къ утраченной полнотѣ, есть не столько грѣхъ, сколько трагедія...

Антропология «Атлантиды-Европы» и отдѣльныя замѣчанія, разбѣянная на протяженіи этой книги, заставляютъ христіанскаго читателя съ осторожностью подходить и къ «Иисусу Неизвѣстному». Предубѣжденіе, какъ-будто, оправдывается. Начинается съ намековъ. У Назаретскаго пастуха рѣсницы «длинныя, какъ у дѣвочки» (I, 163). Мальчикъ — Иисусовъ двойникъ — обернулся дѣвочкой (I, 180). На «Тайной Вечерѣ» Л. да-Винчи Мережковскому дорого «лицо шестнадцатилѣтняго, похожаго на дѣвущку, Іудейскаго Отрока» (I, 325). Въ Апокрифѣ объ искушеніи Иисусъ въ отраженіи Своемъ въ зеркалѣ увидѣлъ Другого. Другой — въ контекстѣ апокрифа — дьяволъ. Это случилось въ томъ домѣ, гдѣ Иисусъ вмѣстѣ съ Іосифомъ чинилъ потолокъ. Домъ былъ блудницы (I, 304). Въ этомъ же апокрифѣ на горѣ искушенія Иисусъ противъ воли обращается лицомъ къ Мертвому морю (303): «Тамъ былъ Содомъ» (302). Одинокіе намеки встрѣчаются и во II томѣ. I Иисуса «персты женственно-тонкіе, какъ у Дѣвы Маріи» (136). У гроба Лазаря Иисусъ являетъ «вѣчно-женственный слезы — вѣчно-мужественный гнѣвъ» (156). Только Іоаннъ, съ лицомъ «мужеженственной прелести» могъ подслушать въ сердцѣ Господнемъ «тайну Вѣчно-Женственнаго въ Вѣчно-Мужественномъ» (154). Въ I томѣ отъ намековъ Мережковскій переходитъ и къ существу. Онъ отмѣчаетъ указанія древнихъ на сходство Иисуса съ Матерію (344, 363 и сл.) и дѣлаетъ выводъ: «вѣчно-дѣвственное въ Сынѣ Дѣвы» (364). «Дѣтское къ Иисусу ближе взрослага; ближе мужскаго женское (363). «Чѣмъ же красота Его больше всѣхъ красотъ міра? Тѣмъ, что она ни мужская, ни женская, но сочетаніе мужскаго и женскаго въ прекраснѣйшей гармоніи. «Я побѣдилъ міръ» (Ин. XVI, 33), могъ сказать только совершенный Мужъ. Но, глядя на Сына, нельзя не вспомнить о Матери: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшіе (Лк. XI, 27). Онъ въ Ней — Она въ Немъ. Вѣчная Женственность — Дѣвственность — въ Мужественности вѣчной: два — одно. Люди, недаромъ, любятъ ихъ вмѣстѣ» (364 и сл.). Эти же мысли, тѣми же словами, были высказаны Мережковскимъ въ «Атлантидѣ-Европѣ» (346 и сл., 500 и сл.). Онъ облакаются и въ догматическую формулу, подкрѣпляемую ссылкой на графа: «Въ первомъ Адамѣ, безсмертномъ, до сотворенія Евы, два были одно, а потомъ раздѣлились на мужчину и женщину, и черезъ это раздѣленіе — «стыдную рану» — поль-смерть вошла въ міръ: люди стали рождаться, умирать. Два будутъ снова одно во второмъ Адамѣ, Иисусѣ, чтобы побѣдить смерть... Будучи кѣмъ-то спрошенъ, когда придетъ Царствіе Божіе, Господь сказалъ: когда два будутъ одно, и мужское будетъ, какъ женское, и не будетъ ни мужскаго, ни женскаго» («I. Н.» I, 364, ср. Атл. 500). Что это: словесность или интуиція? Если интуиція, то чего? Мережковскій знаетъ борьбу Христа и двойника Его, Антихриста (I, 287). Иисусъ Мережковскаго въ Своемъ мужественномъ лицѣ похожъ на Антихриста.

Но нельзя не отмѣтить основнаго впечатлѣнія. Ликъ Антихриста не остается въ памяти читателя. Вниманіе читателя не

задерживается на выводахъ, которыхъ требуетъ система, и Мережковскій не счелъ возможнымъ миновать Пола въ собственномъ смыслѣ посвящено только нѣсколько словъ (I, 359 и слл.) Намеки теряются. Во II томѣ ихъ совсѣмъ мало. Мутный потокъ Атлантиды уходитъ подъ землю. Сердце читателя отзывается на любовь. Мережковскій любить Иисуса. Себя больше? Да, конечно. И настолькоъ, что онъ подробно рассказываетъ читателю, какой видъ имѣть его книжка Новаго Завета (I, 8). Но кто изъ насъ, несогласныхъ съ Мережковскимъ, дерзнетъ сказать, что себя онъ любить меньше, чѣмъ Иисуса? Не въ этомъ дѣло. Любовью проникнута вся книга. Любовь къ Иисусу распространяется на Его ученіе, на Евангеліе. Мережковскій знаетъ, что любовь обязываетъ къ жизни (I, 9). «Какъ смотрѣть на Него нечистыми глазами? Какъ говорить о Немъ нечистыми устами? Какъ любить Его нечистымъ сердцемъ?... Только такъ, какъ прокаженные, мы можемъ прикоснуться къ Нему» (I, 116). Еще сильнѣе, еще трепетнѣе звучитъ любовь въ тѣхъ словахъ, которыми кончается въ I томѣ I часть — о «Неизвѣстномъ Евангеліи» (120). Во II томѣ богословіе Мережковскаго тоже наталкивается на возраженія. Незабвности Голгофы Господь не могъ не знать. Но Мережковскій старается уловить Его человѣческую муку. И путь Мережковскаго, какъ путь любви, вызываетъ сочувствіе читателя даже тогда, когда онъ не принимаетъ его выводовъ. Въ любви Мережковскій умѣетъ почувствовать любовь Иисуса къ ученикамъ (II, 206 и слл.). Любовь открываетъ ему выходъ изъ нашего трехмѣрнаго міра въ міръ иной (ср. II, 210). Злополучный терминъ «мистерія» относится къ риторикѣ, не заслоняя существа... Въ обоихъ томахъ немало хорошихъ страницъ. Все хорошее въ книгѣ имѣетъ начало въ любви. И подлинная интуиція есть интуиція любви. Любви Мережковскаго открыто мѣсто въ Церкви. Вънѣ Церкви — Атлантида. Противорѣчіе, которое мы отмѣтили, проходить черезъ всю книгу. Но кажется случайнымъ то, что вводитъ «Иисуса Незавѣстнаго» въ единство системы и дѣлаетъ его частью трилогіи. Неустранимо впечатлѣніе, что прежній Мережковскій себя изжилъ, и кто-то новый приноситъ Сладчайшему даръ любви. Даръ любви, какъ приношеніе старости, вѣнчаетъ долгую жизнь и звучитъ лебединою пѣснью. У ногъ Спасителя Мережковскаго встречаютъ тѣ, кого та же любовь привела къ Иисусу другимъ путемъ.

Изъ II тома «Иисуса Незавѣстнаго» вышла только I часть. Общана вторая. Нужно ли желать ея появленія? «Иисусъ Незавѣстный» вызываетъ откликъ, какъ приношеніе любви. Внутреннее противорѣчіе и научная несостоятельность метода ограничиваетъ его объективное значеніе отдѣльными страницами. Ихъ было и будетъ немало. Но, можетъ быть, было бы лучше, если бы пѣснь любви, какъ лебединую пѣснь, Мережковскій прервалъ на полусловѣ въ сосредоточенномъ молчаніи о Христѣ.

Иеромонахъ Кассіанъ (Безобразовъ).

Парижъ.
Февраль 1934 г.

ГЕГЕЛЬ ИЛИ ЮВЪ

(по поводу экзистенціальной философіи Киргегарда).

Je n'approuve que ceux qui
cherchent en gémissant

Pascal.

Есть, стало быть, повтореніе. Когда оно наступает?... Когда всякая мыслимая человѣческая несомнѣнность и вѣроятность говорить о его невозможности.

Киргегардъ. «Повтореніе».

Киргегардъ прошелъ мимо Франціи, какъ онъ прошелъ мимо Россіи. Только теперь, черезъ сто лѣтъ послѣ появленія его главныхъ произведеній, его медленно и осторожно начинаютъ показывать французскому читателю. Въ другихъ издательствахъ вышли его книги «Journal d'un Seducteur», «Le traité du Désespoir» и «in vino veritas», а теперь у Alcan вышла его небольшая книжечка «La répétition». Когда выйдутъ другія его сочиненія и выйдутъ ли они когда нибудь — трудно, конечно, угадать. А межъ тѣмъ, врядь-ли я преувеличу, если скажу, что, не смотря на то, что Киргегардъ писалъ почти сто лѣтъ тому назадъ — онъ едва ли не самый цѣнный и нужный для насъ мыслитель. Не простая случайность, что наиболѣе выдающіеся философы и теологи въ Германіи, гдѣ Киргегарда открыли еще въ концѣ прошлаго столѣтія, подпали подъ его вліяніе. Объ одномъ изъ нихъ, который теперь становится извѣстнымъ уже во Франціи — о Гейдегерѣ — редакторъ «Philos. Heft» прямо написалъ, что, если изложить обстоятельно Гейдегера, получится Киргегардъ. Правда — прибавлю отъ себя, Киргегардъ, преломившійся черезъ феноменологію Гуссерля — но все же Киргегардъ, хотя и болѣе шій. Гуссерль, какъ извѣстно, исходилъ изъ Декарта — единственная его работа, появившаяся по французски и представляющая изъ себя сводку его основныхъ идей — такъ и называется: «Les méditations cartésiennes». Въ ней, какъ и во всемъ, что писалъ Гуссерль, съ истинно декартовской силой и смѣлостью поставленъ и разрѣшенъ вопросъ о правахъ и власти, я бы сказалъ о непогрѣшимости и незапятнанности человѣческаго разума. Думаю, что не будетъ преувеличеніемъ назвать Гуссерля Cartesius redivivus. Пожалуй и того больше: можно сказать — и самъ Гуссерль это говорилъ — что въ немъ ожили основныя тенденціи той неповторявшейся больше въ исторіи великой эпохи, когда три поколѣнія людей маленькой страны дали подрядъ человѣчеству такихъ гигантовъ мысли, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель. Гуссерль какъ бы вновь начерталъ на своемъ знамени слова, возвышенныя міру Платономъ отъ имени его несравненнаго учителя: нѣтъ большаго несчастья для человѣка, какъ сдѣлаться мисологосомъ, т. е. ненавистникомъ разума».

Если бы нужно было въ нѣсколькихъ словахъ формулировать самую завѣтную и послѣднюю мысль Киргегарда, пришлось бы сказать: самое большое несчастье человѣка — это безусловное довѣріе къ разуму и разумному мышленію. Во всѣхъ своихъ произ-

*) Soren Kirgегard. «La répétition». Felix Alcan.

веденіяхъ, на тысячи ладовъ онъ повторяетъ: задача философіи въ томъ, чтобы вырваться изъ власти разумнаго мышленія и най-ти въ себѣ смѣлость искать истину въ Абсурдѣ и Парадоксѣ. Тамъ, гдѣ по свидѣтельству нашего разума, кончаются всѣ возможности, тамъ, гдѣ, по нашему пониманію, мы упираемся въ стѣну абсолютно невозможнаго, тамъ, гдѣ со всей очевидностью выясняется, что нѣтъ никакого исхода, что все и навсегда конечно, что человѣку нечего уже дѣлать и остается только глядѣть въ лицо открывшихся ему ужасовъ и холоднотѣ, тамъ, гдѣ люди прекращаютъ и должны прекратить всякія попытки борьбы, тамъ, по мнѣнію Киргегарда, только начинается истинная и подлинная, великая и послѣдняя борьба, — и въ этомъ задача философіи.

Aime-tu les damnés, connais-tu l'irremissible: со всѣхъ страницъ писаній Киргегарда глядѣть на насъ этотъ страшный вопросъ Бодлера. Киргегардъ преклонялся предъ Сократомъ. «Внѣ христіанства», писалъ онъ въ послѣдніе годы своей жизни, въ дневникѣ, «Сократъ единственный въ своемъ родѣ». Но, что можетъ сказать намъ, что можетъ сказать самому себѣ мудрѣйшій изъ людей предъ лицомъ непреодолимаго, предъ лицомъ преданныхъ на вѣчное осужденіе людей? Онъ научилъ думать Платона и всѣхъ насъ, что разумъ можетъ выручить человѣка изъ всякой бѣды и что ненависть къ разуму есть величайшее несчастье. Но предъ непреодолимымъ — разумъ безсиленъ и не желая признаваться въ своемъ безсиліи онъ придумалъ этику, присвоившую себѣ право и власть предавать людей на вѣчную гибель. Оттого то и Паскаль говорилъ о нашемъ безсильномъ разумѣ и жалкой справедливости. Это и толкнуло его на столь всѣхъ ошеломившее и потрясающее рѣшеніе — *s'abêtir*: отречься отъ разума и всего того, къ чему разумъ, возмнившій себя высшимъ жизненнымъ началомъ, приводитъ человѣка. Отсюда и его *je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant* въ противоположность всѣмъ признаннымъ методамъ разысканія истины, которые представляются намъ какъ бы предвѣчно сросшимися съ самой природой мышленія. Мы цѣнимъ только объективное, безстрастное исканіе. Истина, по нашему неискоренимому убѣжденію дается только тому, кто, забывши и себя, и ближнихъ, и весь міръ, впередъ изъясняетъ готовность принять все, что она ему принесетъ съ собой. Въ этомъ смыслѣ завѣта Спинозы: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Дано ли намъ выбирать между Паскалемъ и Спинозой? Можно ли допустить, что страстное паскалевское *chercher en gémissant* въ большей степени обезпечиваетъ намъ истину, чѣмъ безстрастное *intelligere* Спинозы? Или, что безстрастное *intelligere* по рукамъ и по ногамъ связываетъ человѣка и навсегда отрѣзываетъ его отъ послѣдней истины? Исторія давно отвѣтила на этотъ вопросъ. Паскалевское *s'abêtir*, какъ и его *chercher en gémissant* сданы нами въ кунсткамеру, гдѣ хранятся рѣдкия и, по своему любопытныя, но никому ненужныя вещи. Нами владѣетъ объективная истина, предъ которой преклоняются даже вѣрующіе люди. Но можно ли считать приговоръ исторіи послѣднимъ и окончательнымъ?

Я вспомнилъ о Бодлерѣ и о Паскалѣ, въ надеждѣ, что читателю легче будетъ черезъ знакомыхъ авторовъ подойти къ Киргегарду. Въ небольшой, но замѣчательной по искренности, глубинѣ и силѣ выраженія книгкѣ своей «*La répétition*» Киргегардъ пишетъ: «вмѣсто того, чтобы (въ трудную минуту) обратиться за помощью ко всемірно знаменитому философу къ *professor'u publicus ordinarius* (т. е. къ Гегелю) мой другъ (Киргегардъ почти

всегда, когда ему нужно выразить свои задушевнѣйшія мысли, говорить отъ третьяго лица) ищетъ приближѣнаго къ частнаго мыслителя, который зналъ сперва все, что было лучшаго въ жизни и которому пришлось потомъ изъ жизни уйти... Ювъ, сидя на перлѣ и серебри черепками струня на своемъ тѣлѣ, бросаетъ бѣглыя замѣчанія, почти намекн. И здѣсь мой другъ думаетъ найти, что нужно. Здѣсь истина выразится убѣдительно, чѣмъ въ греческомъ симпозионѣ». Это — завѣтная мысль Киргегарда — проходящая черезъ всё его произведенія. Отсюда вытекло то, что онъ называетъ экзистенціальной философійю и что онъ представляетъ философійю умозрительной. «Трудности спекуляціи, поясняетъ онъ въ своемъ дневникѣ, растутъ по мѣрѣ того, какъ приходится экзистенціально осуществлять то, о чемъ спекулируютъ... Но въ общемъ въ философійю (и у Гегеля, и у другихъ) дѣло обстоитъ такъ-же, какъ и у всѣхъ людей въ жизни: въ своемъ повседневнои существованіи они пользуются совсѣмъ другими категоріями, чѣмъ тѣ, которыя они выдвигаютъ въ своихъ умозрительныхъ построеніяхъ и утѣшаются совсѣмъ не тѣмъ, что они такъ торжественно возвѣщаютъ».

Спекулятивная философія и спекулятивные философы, которыхъ Киргегардъ всегда насмѣшливо называетъ спекулянтами, оторвали человѣческую мысль отъ корней бытія. Гегель увѣренно, точно бы его устами говорила сама истина, пишетъ въ своей логикѣ: «когда я мыслю, я отрекаюсь отъ всѣхъ своихъ субъективныхъ особенностей, углубляюсь въ самую вещь и я дурно мыслю, если прибавлю хоть что-нибудь отъ себя». Не только Гегелю, всѣмъ намъ такъ кажется: въ убѣждены, что условіемъ постиженія истины является готовность человѣка отречься отъ самыхъ значительныхъ, самыхъ жизненныхъ интересовъ своихъ и принять все, что ему открывается его умнымъ зрѣніемъ, его разумомъ. «Въ философійю, читаемъ мы у того же Гегеля, религія получаетъ свое оправданіе. Мышленіе есть абсолютный судья, предъ которымъ содержаніе религіи должно оправдать и объяснить себя». И тутъ Гегель опять таки только даетъ выраженіе тому, что думаютъ всѣ люди («всѣмство», какъ говорилъ Достоевскій). Если религія не можетъ оправдаться предъ разумомъ, который самъ уже не имѣетъ нужды ни предъ кѣмъ оправдываться, она этимъ самымъ обличаетъ себя во лжи и обрекаетъ на смерть. Киргегардъ и самъ прошелъ черезъ Гегеля: въ молодости онъ, какъ и всѣ почти его сверстники, былъ весь въ его власти. Свое внутреннее противленіе Гегелю онъ долго истолковывалъ, какъ «неспособность понять великаго человѣка» и усматривалъ въ этомъ свой «позоръ и несчастье». При томъ, онъ ясно давалъ себѣ отчетъ, что за Гегелемъ стоитъ греческій симпозионъ и, что, въ послѣднемъ счетѣ ему придется начать борьбу не только съ Гегелемъ, но возстать противъ Аристотеля, Платона, противъ самого Сократа. Иначе говоря поднять вопросъ о непогрѣшимости человѣческаго разума. Правы были греки, усматривая въ разумѣ единственный источникъ истины? Правъ-ли былъ Гегель, возвѣстившій, что «дѣйствительное разумно» и, что «разумное дѣйствительно» и, что, противъ дѣйствительнаго негдѣ, а, стало быть, и не нужно искать защиты? Гегель «обоготворилъ дѣйствительность» и видѣлъ въ томъ свою силу и свою заслугу, на самомъ же дѣлѣ тутъ сказалась его слабость, вялость духовнаго существа. Сомнѣнія въ правильности его пріемовъ разысканія истины у Гегеля даже и не возникали, какъ не возникаютъ они у подавляющаго большинства людей. «Люди, какъ это само собой разумѣется,

не понимают истинно страшного» и «берут жизнь такой, какая она есть, как ее все понимают и принимают». Но можно ли назвать такое отношение къ жизни философией? Есть ли это — мышление? Не наоборотъ ли? Не значить ли, что человекъ, отвернувшійся отъ жизненныхъ ужасовъ — будь то прославленный professor publicus ordinarius или рядовой обыватель — что такой человекъ отказался и отъ философии, и отъ мышления? «Человѣческая трусость не можетъ вынести того, что намъ имѣютъ повѣдать безуміе и смерть». Оттого Киргегардъ покидаетъ Гегеля и идетъ къ «частному мыслителю» къ Юву. Идетъ не затѣмъ, чтобы въ качествѣ посторонняго наблюдателя любоваться великолѣпными вспышками гнѣва многострадальнаго старца или наслаждаться несравненными образами одной изъ «наиболѣе, какъ онъ говорить, человѣческихъ книгъ св. Писанія». На это способенъ былъ бы и Гегель — да кто только уже ни восхищался книгой Юва! Киргегардъ, который, въ противоположность «всѣмству», нашелъ или былъ принужденъ найти въ себѣ мужество, чтобы прислушаться къ тому, что намъ рассказываютъ «безуміе и смерть», идетъ къ Юву, какъ къ мыслителю, идетъ за истиной, отъ которой отгородился Гегель, укрывшись въ оазисъ своей философской системы. Гегель не хочетъ, не можетъ услышать ни Киргегарда, ни Юва: ихъ устами говорятъ безуміе и смерть, которымъ не дано оправдаться и объяснить себя предъ разумомъ. Людямъ, «выброшеннымъ изъ жизни» нѣтъ мѣста въ «системѣ» Гегеля. Киргегардъ взываетъ: «что это за сила, которая отняла у меня мою честь и мою гордость, да еще такъ бессмысленно? Неужели я нахожусь внѣ покровительства законовъ?» Но развѣ Гегель можетъ хоть на минуту усомниться въ томъ, что отдѣльный человекъ находится внѣ покровительства законовъ? Для умозрительной философии совершенно самоочевидно, что отдѣльный человекъ, т. е. существо, возникшее во времени, должно во времени имѣть и конецъ и что законы вообще не затѣмъ установлены, чтобы оберегать столь преходящее существованіе. И сила, о которой говоритъ Киргегардъ, отнюдь не есть сила бессмысленная, а осмысленная, разумная, ибо все дѣйствительное разумно, какъ мы сейчасъ слышали. Задача же и обязанность, даже назначеніе человека — и Киргегардъ не въ правѣ требовать себѣ никакихъ привилегій — въ томъ, чтобы постичь эту истину и съ мудрымъ спокойствіемъ ей покориться. Это было извѣстно и друзьямъ Юва, которые дѣлали все возможное, чтобы рѣчами своими помочь ему подняться на должную нравственную высоту. Но, чѣмъ больше говорили они, тѣмъ больше распался Ювъ. Такое же дѣйствіе производило на Киргегарда чтеніе философскихъ твореній Гегеля. Долго не рѣшался онъ востать противъ прославленнаго учителя и властителя думъ его собственной юности. «Только дошедшій до отчаянія ужасъ пробуждаетъ въ человекѣ его высшее существо» пишетъ Киргегардъ въ своемъ дневникѣ. Ювъ тоже только тогда, когда открывшіяся ему ужасы превозошли всякое человѣческое воображеніе, отважился вступить въ великую и послѣднюю борьбу съ самоочевидностью. Вотъ какъ объ этомъ рассказываетъ въ «Повтореніи» Киргегардъ. «Не тогда проявляется величіе Юва, когда онъ говоритъ: Богъ далъ, Богъ взялъ. Онъ такъ говорилъ въ началѣ, но потомъ больше этого не повторялъ». «Величіе Юва въ томъ, что паоаясь его свободы нельзя разрядить лживыми посулами и обѣщаніями». «Ювъ доказываетъ широту своего міросозерцанія той непоколебимостью, которую онъ противопоставляетъ коварнымъ ухищреніямъ и подходамъ этики». Все, что Киргегардъ говоритъ объ Ювѣ можно

сказать и о нем самомъ. А вотъ заключеніе: «Иовъ благословенъ. Ему вернули все, что у него было и даже вдвойнѣ. И это называется повтореніемъ. Такимъ образомъ есть повтореніе. Когда оно наступаетъ?... Когда *всяческая мыслимая для человѣка несомнѣнность и вѣроятность говоритъ о невозможности*» (подчеркнуто мною). И этому построенію, по глубокому убѣжденію Киргегарда «суждено сыграть важную роль въ новой философіи — новая философія будетъ учить, что вся жизнь есть повтореніе...» Новая философія, т. е. философія экзистенціальная. Начинается эта философія тогда, когда всякая мыслимая для человѣка возможность и вѣроятность говорятъ о невозможности, т. е. о концѣ. Для Гегеля, для участниковъ греческаго симпозиона тутъ нечего дѣлать — нечего ни начинать, ни продолжать. Они не хотятъ и не смѣютъ противиться указаніямъ и велѣніямъ разума. Они цѣликомъ во власти убѣжденія, что разуму дано опредѣлять границы возможнаго и невозможнаго. Они не смѣютъ даже и поставить себѣ вопроса о томъ, откуда пришло къ нимъ убѣжденіе о всевластіи разума. Это имъ кажется равносильнымъ готовности поставить на мѣсто Разума Абсурдъ. Можно рѣшиться на такой шагъ? Можетъ ли человѣкъ жертвовать своимъ разумомъ? Забыть предостереженіе Платона? Но развѣ тутъ дѣло идетъ о жертвѣ? Оказывается, что Платонъ не все предусмотрѣлъ. Бываетъ такъ, что разумъ приноситъ человѣку величайшія бѣды. Что изъ благодѣтеля и освободителя онъ превращается въ тюремщика и палача. Отречься отъ него вовсе и не значить пожертвовать чѣмъ-либо. Тутъ можетъ быть только одинъ вопросъ: какъ сбросить съ себя ненавистную власть? И даже того больше: человѣкъ совсѣмъ перестаетъ спрашивать, словно чуя, что уже въ самомъ вопрошаніи скрывается уступка безмѣрнымъ притязаніямъ открываемыхъ намъ разумомъ истинъ. Иовъ не спрашиваетъ: онъ кричитъ, плачетъ, проклинаетъ, словомъ — неистовствуетъ и назидательныя рѣчи его друзей вызываютъ въ немъ припадки бѣшенства. Онъ видитъ въ нихъ только выраженіе человѣческой трусости, которая не можетъ вынести вида выпавшихъ на его долю ужасовъ и прикрываетъ свое предательство высокими словами морали. Разумъ «безстрастно» свидѣтельствуетъ о концѣ всякихъ возможностей, этика, всегда по пятамъ слѣдующая за разумомъ, приходитъ со своими патетическими увѣщаніями и назидательными рѣчами о томъ, что человѣкъ обязанъ покорно и кротко нести свой жребій, каковъ бы онъ ни былъ. У Киргегарда, какъ у Иова одинъ отвѣтъ: надо убить, надо уничтожить это отвратительное чудовище, которое узурпировало себѣ права отъ имени разума выносить приговоръ живому человѣку и отъ имени морали требовать, чтобы эти приговоры онъ считалъ святыми и навѣки нерушимыми. «О мой незабвенный благодѣтель, многострадаальный Иовъ, можно мнѣ придти къ тебѣ не затѣмъ, чтобы предать тебя или проливать надъ тобою притворныя слезы. У меня не было твоихъ богатствъ, не было семерыхъ сыновей и трехъ дочерей... Но и тотъ можетъ все потерять, кто обладаетъ немногимъ. И тотъ можетъ все потерять, кто теряетъ возлюбленную, и тотъ оказывается покрытымъ струями и гнойниками, кто потерялъ свою честь и свою гордость и съ этимъ силу и смыслъ жизни».

Мѣсто меня ограничиваетъ: нужно кончать, вѣрнѣе оборвать на полусловѣ. Но можетъ быть, по этимъ бѣглымъ замѣчаніямъ и немногимъ выпискамъ изъ «Повторенія» читатель хоть отчасти догадается, какую огромную и важную задачу поставилъ себѣ никому при жизни неизвѣстный датскій магистръ теологіи. Отъ

прославленного философа Гегеля онъ ушелъ къ частному мысли-телю Юву. Паскалевское *chercher en gémissant* противопоставляет-ся, какъ методъ розысканія истины тѣмъ методамъ, которыми пользовались до сихъ поръ представители философскаго мышле-нія. Въ мышленіи открывається какъ бы новое измѣреніе. На вѣсахъ Юва скорбь челоувѣческая оказывается тяжелѣе, чѣмъ песокъ мор-ской и стоны погибающихъ опровергаютъ очевидности. «Когда всяческая мыслимая для челоувѣка несомнѣнность и вѣроятность говорить о невозможности», тогда начинается новая, уже не раз-умная, а «безумная борьба о возможности невозможнаго». Эта борьба и есть то, что Киргегардъ называетъ экзистенціальной фи-лософіей — философіей, ищущей истины не у Разума съ его огра-ниченными возможностями, а у не знающаго границъ Абсурда.

Emile Mersch S. J. *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique* 2 v. in 8-e, Louvain, 1933.

Въ обширномъ и почтенномъ трудѣ бельгійскаго профессо-ра-іезуита мы отмѣтимъ лишь то, что представляетъ живой ин-тересъ для богословски-образованнаго русскаго читателя. Вся центральная часть книги, въ которой соблюденъ до из-вѣстной степени хронологическій методъ изложенія, посвя-щена греческой патристикѣ. Въ основѣ даннаго изслѣдованія, восходящаго, какъ къ истокамъ, къ ап. Павлу и евангелисту Иоан-ну, лежитъ благоговѣйно хранимая вселенскими учителями идея Церкви, видимой и невидимой. Завѣтъ, равно Свящ. Пи-санія и Преданія, идея эта корнемъ своимъ имѣетъ вѣру: вѣру въ созданіе духовной плоти челоувѣчества въ органическое перерожденіе — вѣрнѣе возрожденіе — его ткани съ прише-ствіемъ въ мѣръ Христа Спасителя.

Догматъ Воплощенія — *Incarnatio* — Бога-Слова, «возстановливающаго» ветхаго Адама силой новаго — вотъ крае-угольный камень патристической антропологии. Такъ назы-ваемая теорія *recapitulatio* или *ἀνακεφαλαιωσις* а впервые выраженная въ своей полнотѣ Иринеемъ Ліонскимъ, неразрыв-но связана у всѣхъ отцовъ христіанскаго Востока съ ихъ уче-ніемъ о *theosis* ѣ (*θεωσις*). Оно является логическимъ слѣдствіемъ общей имъ, строго выдержанной и стройной хри-стологии. Лишь добровольное принятіе Логосомъ цѣлокуп-ной челоувѣческой природы сдѣлало возможнымъ не только исцѣленіе ея, но одновременно и обоженіе, т. е. соединеніе по благодати съ «единосущной и нераздѣльной Троицей» въ нѣдрахъ Божества. Восхожденіе идетъ черезъ Духа Святого — срѣтеніе его даровъ — къ Сыну, образу «Отца свѣтовъ», и приводитъ къ со-наслѣдству съ Нимъ въ царствіи небесномъ. Ибо Христось, источникъ теандрической энергіи, непрестанно

имъ источаемой, имъ излучаемой на неотдѣлимыхъ отъ него по челоуѣчеству братьевъ — людей.

Хотя земной аспектъ «паки-бытія» есть Церковь, въ таинствахъ подающая божественную энергію — благодать вѣрующимъ, тѣмъ не менѣ видимымъ ликомъ церковнымъ не исчерпывается теургическое дѣйствіе Главы на членовъ. Всѣ представители ортодоксальнаго религіознаго творчества первыхъ вѣковъ безъ усталости твердятъ о томъ, что рожденіе *in-spiritu* совершается въ незримыхъ глубинахъ Воплощенія, залога жизни вѣчной. О. Мершъ чутко прислушивается къ этимъ далекимъ голосамъ. Съ почитительнымъ вниманіемъ изучаетъ онъ мощную монолитную систему Афанасія Великаго, историческое значеніе которой усиленно имъ подчеркивается. Затѣмъ, Иларія Пиктавійскаго «самого восточнаго изъ западныхъ учителей», воспроизводящаго въ главныхъ чертахъ ту же доктрину, но развивая ее далѣе въ своемъ *De Trinitate*. *Естественное* единство наше съ Богочелоуѣкомъ выступаетъ здѣсь особо рельефно, проявляясь вполне въ *Sacramentum corporis et sanguinis Christi*.

Среди Кападокійцевъ, выдвинуть Григорій Нисскій и его вдохновенная защита *всей челоуѣческой* природы Спасителя (противъ Аполлинарія), на основаніи извѣстнаго изреченія Григорія Богослова: «то что не воспринято не испулено». Та же мысль красной нитью проходитъ и черезъ христологию Кирилла Александрійскаго, которая въ глазахъ О. Маршъ является настоящимъ синтезомъ греческой догматики по вопросу о мистическомъ Тѣлѣ Христовомъ. Въ частности его *ἐνωσις φυσική* совершенно совпадаетъ съ *unitas naturalis* Св. Иларія. Чрезвычайно цѣнны для насъ интересныя цитаты — на нихъ нашъ авторъ вообще щедръ, за что читатель ему всегда признателенъ. Онъ относится къ непосредственному воздѣйствію Св. Духа «qui imprime en nous le caractère de l'hypostaze de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la Sanctification» (I, стр. 445, примѣч.). И еще: «L'Esprit nous rend parfaitement conformes au Christ... il est en quelque sorte la forme de notre Sauveur, image de la substance du fils». Икономія Пресв. Троицы во внутреннемъ процессѣ обоженія разумной твари представлена здѣсь съ ясной убѣдительною, довольно рѣдкой у современныхъ католическихъ писателей. Изъ Антиохійцевъ, на первомъ мѣстѣ стоитъ, какъ полагается Исаннъ Златоустъ съ его, ставшимъ классическимъ въ Православіи, ученіемъ объ Евхаристіи, какъ о непрерывно-продолжающемся воплощеніи Христа на землѣ.

Послѣ столь пространнаго изложенія восточной патристики о *corpus mysticus* можно было ожидать со стороны ученаго автора болѣе серьезнаго отношенія къ такому

авторитету византійскаго богословія какъ Максимъ Исповѣдникъ. Между тѣмъ ему отведено — наравнѣ съ Дамаскинѣмъ и Пс. Ареопагитомъ — всего нѣсколько строкъ мелкимъ шрифтомъ въ Приложеніи. Изъ нихъ однако явствуетъ, что узелъ его доктрины: обоженіе во Христѣ, утверждающее нѣкое изначальное тожество нашей сущности съ прообразомъ Адама, Логосомъ. Тѣмъ ярче надлежало освѣтить всю глубокомысленную христологическую и антропологическую концепцію славнаго поборника дифизитства, для котораго человѣческая природа, какъ таковая, въ потенціи своей божественна.

Покончивъ разомъ съ Востокомъ, О. М. спѣшитъ на родной Западъ. Латинской теологіи посвященъ второй томъ его работы — отъ Августина до дней Пія XI-го — при чемъ средневѣковье само собой въ немъ доминируетъ. Почетное мѣсто занимаетъ подчиненная Аристотелю схоластика, съ Аквинатомъ во главѣ. Согласно автору, послѣдняя неуклонно слѣдуетъ по пути проложеному Отцами, только расширяя его и діалектически закрѣпляя добытые традиціей догматическіе постулаты. Основной тезисъ тотъ же: таинственное единеніе Главы и членовъ мистическаго Тѣла, «*de par la grâce de la sainte humanité du Christ*». Многое однако кажется намъ здѣсь упрощеннымъ, какъ бы обрѣзаннымъ въ слишкомъ бѣглыхъ обобщеніяхъ. Прежде всего остается не до конца выясненнымъ и опредѣленнымъ само понятіе этой *h u m a n i t é* въ единой вѣпостаси Богчеловѣка. Впрочемъ симъ грѣшитъ едва ли не вся римская христологія. Именно поэтому нельзя не пожалѣть, что авторъ-историкъ обошелъ молчаніемъ важную группу германскихъ бенедиктинцевъ XII в. (не говоря уже о ирландскомъ философѣ-«еретикѣ» IX-го в. Скотѣ Эриугенѣ!), а именно, Руперта Дейтулаго, Перхо и Бруно Рейхерсбергскихъ, Гонорія (*Augustodenensis*). Эти теологи—чистые платоники создали подъ несомнѣннымъ вліяніемъ греческой патристики насыщенную подлиннымъ пафосомъ доктрину, гдѣ сияетъ идея мистическаго Тѣла Господня и обоженнаго черезъ него, имъ воскрешеннаго человѣчества (*).

Всякій истинный христіанинъ радостно подпишется подъ прекрасными заключительными словами Отца Мершъ: *Entre le Verbe incarné et n'importe quel chrétien, dans l'Eglise qui contient le Christ... il y a une union ontologique, une union mystique, transcendante, surnaturelle, que Dieu seul peut faire connaître, comme il est seul à pouvoir la réaliser.*

М. Л.-Б.

*) Объ этой группѣ см. превосходную книгу J. Bach'a, *Die Mittelalterliche Christologie*, т. II и статью Roseholl'я въ *Zft. f. Kirchengesch. t. XXIV*, 1903.

